

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS COMUNICAÇÃO E ARTES
CURSO DE FILOSOFIA

RODRIGO CALHEIROS DANTAS

**A TEORIA DO “EU” COMO FEIXE EM HUME E PARFIT: IDENTIDADE PESSOAL
E CONSIDERAÇÕES MORAIS**

Maceió
2021

RODRIGO CALHEIROS DANTAS

**A TEORIA DO “EU” COMO FEIXE EM HUME E PARFIT: IDENTIDADE PESSOAL
E CONSIDERAÇÕES MORAIS**

Dissertação apresentada à banca de defesa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFAL, como requisito para obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cristina Amaro Viana Meireles.

Maceió
2021

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico Bibliotecária

Bibliotecária responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale – CRB4/661

D192t Dantas, Rodrigo Calheiros.
A teoria do “eu” como feixe em Hume e Parfit: identidade pessoal e considerações
Morais / Rodrigo Calheiros Dantas. – 2022.
88 f.

Orientadora: Cristina AmaroViana Meireles.
Dissertação (mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto
de Ciências Humanas, Comunicação e Artes, Maceió, 2021.

Bibliografia: f. 85-88.

1. Hume, David, 1711-1776. 2. Parfit, Derek, 1942-2017. 3. Identidade pessoal.
4. Moral 5. Filosofia. I. Título.

CDU: 17.023.31

Folha de Aprovação

RODRIGO CALHEIROS DANTAS

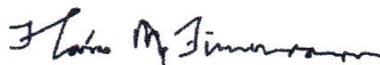
(A teoria do “eu” como feixe em Hume e Parfit: identidade pessoal e considerações morais
/dissertação em Filosofia, Universidade Federal de Alagoas).

Dissertação de Mestrado apresentada à banca de defesa do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia.



(Prof.^a Dr.^a Cristina Amaro Viana Meireles, UFAL) (Orientadora)

Banca Examinadora:



(Prof. Dr. Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann, UFFS) (Examinador externo)



(Prof.^a Dr.^a Juliele Maria Sievers, UFAL) (Examinadora interna)

AGRADECIMENTOS

À minha mãe pela educação;

À Prof^a. Dr^a. orientadora pelo grande aprendizado;

À banca pela paciência e atenção;

E à minha noiva pela compreensão.

Tal uma horda feroz de cães famintos,
Atravessando uma estação deserta,
Uivava dentro do eu, com a boca aberta,
A matilha espantada dos instintos!

AS CISMAS DO DESTINO, de Augusto dos Anjos.

RESUMO

Este trabalho investiga as teorias do “eu” como feixe de David Hume, de Derek Parfit e suas críticas ao conceito de identidade pessoal. No *Tratado da Natureza Humana*, Hume destaca os problemas do conceito de identidade pessoal na sessão *Da identidade pessoal* e em seu famoso *Anexo* nos diz que se trata de um problema insolúvel. Destacamos nesse trabalho seu pensamento cético e suas críticas a John Locke, filósofo que defendeu a identidade pessoal como a manutenção das mesmas memórias. Os estudos de Hume sobre a causalidade, experiência, insuficiência das memórias e ceticismo nos ajudam a compreender sua conclusão de que o “eu” é um feixe de percepções. Curiosamente, Hume afirma também no *Tratado da natureza humana* que o “eu” idêntico é objeto de sentimentos morais, o que nos aponta uma certa mitigação de seu ceticismo sobre a identidade pessoal e uma cisão entre sua filosofia crítica e cética em relação a sua filosofia moral ao analisar o “eu”. Analisamos também nesse trabalho a teoria do “eu” como feixe na filosofia de Parfit, em seu livro *Reasons and Persons* que traz algumas críticas semelhantes às de Hume sobre a identidade dos corpos (critério físico) e a identidade vinda da memória, ou da mente (critério psicológico). Além disso, ainda que Parfit se aproxime de Locke quanto ao uso de experimentos mentais, ele mostra a insuficiência da memória para explicar a identidade pessoal. Tal crítica parece semelhante à crítica humeana. Defendemos que as semelhanças nas críticas de Parfit e Hume aconteçam por ambos compartilharem a conclusão de que a identidade pessoal é uma ficção e por ambos também concordarem que a mente humana seja análoga a uma nação que se altera com o tempo, mas permanece a mesma. De acordo com Parfit, uma pessoa poderia ser explicada como “eus” sucessivos ao longo do tempo sem com isso pressupormos a identidade pessoal para definirmos a sobrevivência e relações morais entre as pessoas. Esses “eus” sucessivos podem aceitar fissões e fusões em casos especiais como em seus “casos enigmáticos”. Apesar de criticados, seus “casos enigmáticos” implicam que nenhum critério resolveria os problemas no conceito de identidade pessoal fazendo-nos chegar à conclusão de que a identidade pessoal não é o que importa para explicar a sobrevivência de pessoas e para a moral; o que leva Parfit a substituir o conceito de identidade pessoal pela relação R (conectividade e/ou continuidade psicológica). Defendemos que Hume fez uma cisão entre sua filosofia crítica e cética em que a identidade pessoal é um problema insolúvel e a vida comum em que o “eu” idêntico é afirmado por uma tendência natural e é objeto de sentimentos morais. Em Parfit a relação entre suas críticas à identidade pessoal e vida comum aparecem de forma mais homogênea em sua filosofia e apontam para uma modificação na maneira como deveríamos justificar razões práticas e como devemos fundamentar uma teoria ética a partir da constatação de que a identidade pessoal não é o que importa.

Palavras-chave: Hume. Parfit. Identidade Pessoal. Moral

ABSTRACT

This work investigates the bundle theories of the self of David Hume, Derek Parfit and their critiques of the concept of personal identity. In the *Treatise of human nature*, Hume highlights the problems of the concept of personal identity in the section *Of Personal Identity* and in his famous Appendix tells us that this is an insoluble problem. In this work, we highlight his skeptical thinking and his criticisms of John Locke, a philosopher who defended personal identity as the maintenance of the same memories. Hume's studies of causality, experience, memory insufficiency, and skepticism help us to understand his conclusion that the self is a bundle of perceptions. Interestingly, Hume also states in the *Treatise on Human Nature* that the identical self is the object of moral sentiments, which points to a certain mitigation of his skepticism about personal identity and a split between his critical and skeptical philosophy in relation to his philosophy. moral when analyzing the self. We also analyze in this work the theory of the self as a bundle in Parfit's philosophy, in his book *Reasons and Persons*, which brings some criticisms similar to those of Hume about the identity of bodies (physical criterion) and the identity coming from memory, or from the mind (psychological criteria). Furthermore, although Parfit approaches Locke in the use of thought experiments, he shows the insufficiency of memory to explain personal identity, such a critique seems similar to the Humean critique. We argue that the similarities in Parfit's and Hume's critiques occur because they both share the conclusion that personal identity is a fiction and because both also agree that the human mind is analogous to a nation that changes over time but remains the same. According to Parfit, a person could be explained as successive selves over time without presupposing personal identity to define survival and moral relations between people. These successive selves can accept fissions and fusions in special cases as in their "puzzling cases". Despite being criticized, their "puzzling cases" imply that no criteria would solve the problems in the concept of personal identity, leading us to the conclusion that personal identity is not what matters in explaining the survival of people and for morals; which leads Parfit to replace the concept of personal identity with the relation R (connectivity and/or psychological continuity). We argue that Hume made a split between his critical and skeptical philosophy in which personal identity is an unsolvable problem and ordinary life in which the identical self is affirmed by a natural tendency and is the object of moral sentiments. In Parfit, the relation between his criticisms of personal identity and common life appear more homogeneously in his philosophy and point to a change in the way we should justify practical reasons and how we should base an ethical theory based on the observation that personal identity does not what matters.

Keywords: Hume. Parfit. Personal Identity. Moral

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	9
2. HUME E OS PROBLEMAS DA IDENTIDADE PESSOAL.....	16
2.1. Uma breve apresentação do problema histórico da identidade pessoal.....	17
2.2. Locke como interlocutor de Hume no problema da identidade pessoal.....	19
2.3. A causalidade e a experiência como problemas à identidade pessoal.....	29
2.4. Hume e a insuficiência da memória.....	34
3. PARFIT: “A IDENTIDADE PESSOAL NÃO É O QUE IMPORTA”.....	38
3.1. A proposta de Parfit como uma teoria atual do “eu” como feixe.....	39
3.2. Críticas de Parfit ao não-reducionismo.....	42
3.3. Relação R e a memória em Parfit.....	45
3.4. Críticas de Parfit aos critérios físico e psicológico.....	49
3.5. Experimentos mentais e identidade pessoal em Parfit.....	52
4. A TEORIA DO “EU” COMO FEIXE EM HUME E PARFIT RELACIONADA À MORAL.....	62
4.1. Hume e a identidade pessoal relacionada à vida comum.....	63
4.2. A crença no “eu” relacionada aos sentimentos morais em Hume.....	71
4.3. A moral relacionada à visão de que a identidade pessoal não importa.....	76
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS:.....	83
REFERÊNCIAS:	85

1. INTRODUÇÃO

Quando alguém diz que “ mantém sua essência”, ou que “continua sendo a mesma pessoa”, ela pode querer dizer (implicitamente) que seu “eu”¹ atual é o mesmo do passado. Mas será que existe algo que faz com que nós sejamos exatamente os mesmos ao longo do tempo? Seria próprio da pessoa um fundamento que justificasse a sua identidade para si mesma por toda a sua existência?

Estamos nos referindo nesse trabalho a um tipo específico de identidade que é a identidade pessoal, mas podemos dividir dois tipos principais de identidade; qualitativa e a numérica. A identidade qualitativa diz respeito necessariamente apenas a qualidades semelhantes que podem existir no mesmo ser em dois momentos no tempo, ou serem compartilhadas por dois seres independentes, por exemplo, duas bolas brancas de bilhar produzidas em série numa fábrica podem ser qualitativamente iguais (possuírem a mesma cor, mesmo peso e mesmo material) mas se tratam de dois seres independentes.

A identidade numérica diz respeito a um mesmo ser, é a relação que garante que os destroços do Titanic encontrados em 1º de setembro de 1985, embora decompostos e danificados digam respeito ao mesmo navio histórico naufragado em 1912. Ou seja, dizemos que é justificável relacionar “A” (destroços) a “B” (o navio histórico), logo “A” é igual a “B”. Existe, desse modo, uma justificação plausível para atribuirmos a identidade desse objeto na medida em que ele é o mesmo por ser composto da mesma matéria.

No caso do Titanic estamos falando na identidade física de um ser inanimado e estabelecemos sua identidade também por um critério físico, mesmo assim, o critério físico pode se tornar problemático num caso clássico como o do Navio de Teseu em que o navio do herói grego de tempos em tempos tem uma parte pequena da sua estrutura trocada a fim de manter sua conservação, ao longo de décadas há uma menor porcentagem das peças originais do navio ao qual Teseu navegou, até que se passam vários anos e não temos mais nenhuma peça original do Navio navegado por Teseu.

Alguns dirão que ainda que o navio não tenha as peças originais, mas como a substituição foi lenta e gradativa, então o navio reparado é o navio de Teseu de fato, entretanto seria possível remontar todas as peças originais estragadas formando um segundo navio ao lado do navio reparado e, assim teríamos dois navios de Teseu?

¹ A palavra de língua inglesa *self* será traduzida como “eus” (entre aspas).

Qualquer resposta para essa pergunta parece indeterminada e diz respeito mais a convenções do que a um critério ontológico para determinarmos a linha que delimitaria a identidade desse ser, pois poderíamos ter como resultado um navio qualitativamente igual ao original que seria o navio de peças substituídas (sem nenhuma peça original no final), e um navio numericamente igual que seria o navio degradado e feito de peças originais, mas qualitativamente diferente por estar consumido pelo tempo, deste modo, esse experimento mental do Navio de Teseu nos esclarece que podemos ter a identidade de um ser inanimado indeterminada em casos especiais como esse.

Caso alguém acreditasse que esses dois seres são o Navio de Teseu estaríamos entrando em uma contradição com a própria noção de identidade numérica que diz respeito a um e o mesmo ser ao longo do tempo e não a dois seres.

Esse exemplo é parecido com perguntar qual o número de grãos exatos de areia que poderíamos subtrair de uma duna sem que ela perdesse o nome de duna e passasse a receber o nome de porção de areia.

Sabendo da diferença entre a identidade qualitativa e identidade numérica podemos prosseguir e falar que o que deveria fundar a identidade pessoal seria a identidade numérica, pois não estamos falando de uma pessoa com qualidades semelhantes, mas da mesma pessoa em momentos diferentes no tempo, tal qual o mesmo Titanic em dois momentos no tempo.

A identidade física de seres inanimados pode ser bastante indeterminada em casos problemáticos como o Navio de Teseu, o que não seria diferente com a identidade pessoal, pois vários exemplos reais, assim como exemplos hipotéticos trazem problemas quando tentamos buscar um critério específico e que funcione em todos os casos imagináveis para determinarmos a identidade pessoal.

No caso da identidade pessoal, poderíamos relacioná-la ao critério físico, ou seja, a identidade de uma pessoa consistiria apenas na manutenção de células cerebrais ao longo do tempo. Com isso queremos dizer que se determinadas células que não foram substituídas, ou subtraídas ao longo da vida garantiriam nossa identidade pessoal, então poderíamos dizer que uma pessoa se mantém existindo caso se mantenha uma quantidade ‘X’ de células cerebrais. Entretanto, da infância à vida adulta se perdem bilhões de neurônios sem que com isso achemos que deixamos de ser os mesmos. Além disso, podemos acrescentar casos de pessoas que têm parte do cérebro retirado em cirurgias cerebrais e continuam acreditando serem as mesmas.

Se extrapolarmos os limites da ciência atual como fazem vários filósofos, físicos e escritores de ficção científica poderíamos usar argumentos semelhantes ao do Navio de Teseu em pessoas, e poderíamos pensar em um mundo possível em que a Ciência tenha avançado

tanto que podemos fazer substituições graduais de neurônios de uma pessoa até que nenhum neurônio fosse numericamente igual, o resultado disso é que teríamos um cérebro numericamente diferente, mas qualitativamente igual, ou seja, esse ser humano teria as mesmas memórias, os mesmos sentimentos, os mesmos gostos, o mesmo caráter, mas nenhum neurônio original.

Por exemplo, se um cérebro fosse gradativamente substituído, neurônio por neurônio, sem que se perdesse nenhuma característica psicológica da “pessoa original”, ainda assim, implicaríamos disso a morte da pessoa ou a continuidade de sua existência? Para os que defendem apenas o critério físico para fundamentar a identidade pessoal parece que a morte seria o resultado mais lógico, mas do mesmo modo que o exemplo do Navio de Teseu nos mostra que não saberíamos o limite que determina qual a quantidade específica de matéria trocada faz com que um ser inanimado perca sua identidade, não saberíamos também dizer quantos neurônios substituídos faz com que uma pessoa deixe de existir e outra pessoa tome o lugar da “pessoa original”.

O critério psicológico poderia ser uma saída para esse problema, um exemplo de tentativa de explicação da identidade pessoal é a teoria de John Locke, que poderíamos chamar de um critério psicológico incompleto ou estreito, pois se funda apenas na consciência das mesmas memórias.

Atualmente temos vários filósofos contemporâneos que estendem a interpretação de Locke sobre a identidade pessoal abarcando qualquer estado psicológico da mente humana (mesmo o que não esteja no nível da consciência), eles defendem a identidade a partir de um critério psicológico, isso quer dizer que a identidade pessoal para esses filósofos diz respeito a conectividade psicológica que uma pessoa tenha consigo mesma (mesmas memórias, mesmos sentimentos, mesma personalidade, etc).

O critério psicológico da identidade pessoal pode se mostrar problemático ao pensarmos em um experimento mental em que mudássemos todas as características psicológicas de uma pessoa sem se alterar nenhuma característica física. Por exemplo, se numa pessoa se alterasse toda a sua personalidade, seus gostos e memórias o resultado disso é que ela deixaria de existir? Essa pergunta se mostra um problema ao critério psicológico para explicar a identidade pessoal.

Além desse exemplo, poderíamos citar o exemplo do teletransportador de Derek Parfit em que uma pessoa fosse copiada digitalmente, em um ponto “A”, sua matéria é destruída e essa mesma pessoa é recriada em um ponto “B” de matéria totalmente diferente, mas mantendo uma identidade qualitativa perfeita. Nesse caso, manteríamos a identidade qualitativa desse ser, mas o corpo “original” seria destruído.

Em um segundo exemplo poderíamos pensar em um caso diferente em que ao invés de copiar e destruir o indivíduo original o teletransportador fizesse apenas uma cópia no ponto “B” da pessoa que está no ponto “A”, o resultado seria o mesmo do primeiro exemplo, com o acréscimo do corpo no ponto “A” não deixar de existir. Isso seria um grande problema para os que defendem que o critério psicológico da identidade pessoal, pois teríamos dois seres que são psicologicamente idênticos e compatíveis com o critério psicológico. A pergunta que ficaria aparentemente sem uma resposta determinada é se esses dois indivíduos são uma e a mesma pessoa, ou eles seriam duas pessoas diferentes para o critério psicológico da identidade pessoal?

A identidade pessoal não estaria relacionada necessariamente a identidade de seres humanos, mas a pessoas, assim poderíamos pensar em pessoas não humanas como anjos, deuses, alienígenas, outras espécies animais que tivessem o atributo da pessoalidade e inteligências artificiais que tivessem alcançado a singularidade, a consciência de si mesmo.

Um problema que merece nossa atenção e advém da identidade pessoal é o de mesmidade em casos hipotéticos do tipo que já mencionamos, por exemplo, em vários livros, filmes e séries de ficção científica, uma cópia física ou digital perfeita de uma pessoa é ignorante em um primeiro momento da sua condição de cópia, ela acreditaria fielmente que seria a mesma pessoa “original” e teria as mesmas responsabilidades e mesmos direitos, no entanto esse ser pensante poderia ter começado a existir há poucas horas.

Hume e Parfit, os dois autores que destacamos principalmente nesse trabalho, são críticos da identidade pessoal pelos problemas encontrados ao analisarmos esse conceito. Eles defenderam que a ideia que temos de um “eu” idêntico ao longo do tempo decorre de um feixe de percepções em constante mutabilidade e ambos advertem que não podemos encontrar um critério satisfatório que fundamente a identidade pessoal em todos os casos possíveis sem que haja indeterminações, ou contradições.

A teoria da qual esses dois autores são representantes é a *bundle theory*, ou teoria do eu como feixe e ela tem início na Filosofia ocidental com Hume, mas pode ser encontrada anteriormente em escritos de Buda no Oriente. A pergunta principal que tentaremos responder é: Como podemos compreender as críticas ao conceito de identidade pessoal em David Hume e Derek Parfit.

Ambos os filósofos ocidentais que estudaremos questionam interlocutores que defendem a identidade pessoal como algo determinado por um critério. De acordo com os filósofos que estudaremos defender uma determinação da identidade pessoal gera tantos problemas ao ponto de Hume concluir a impossibilidade de identificarmos um fundamento

sólido que sobreviva às suas críticas céticas e Parfit chega a constatação de que o termo é tão problemático e vazio de sentido em vários casos que chega a não ter importância.

As críticas céticas de Hume às filosofias que atribuem uma identidade ao “eu” têm reverberações diretas na filosofia de Parfit de modo que o filósofo confirma o acerto de Hume em relação às suas críticas e vai além, defendendo que a identidade pessoal não é o que importa para garantirmos a continuidade da existência da pessoa ao longo do tempo ou para justificar a responsabilidade moral.

Para Parfit, o que garantiria a manutenção da crença que temos acerca do que somos e da continuidade de nossa existência é a conectividade e/ou continuidade psicológica (relação R), inclusive para garantir nossa sobrevivência e nossa responsabilidade.

Defendemos aproximações entre as críticas de Hume e de Parfit, pois ambos se aproximam de uma crítica da identidade pessoal e em suas filosofias morais tentam explicar a manutenção da responsabilidade de uma pessoa sem com isso pressuporem um Ego idêntico.

Hume defende que o “eu” não é percebido por nós mesmos como algo idêntico ao longo do tempo, mas apenas como um feixe, ou aglomerado de percepções variadas. O filósofo contemporâneo Parfit defende que numa pessoa existam feixes de percepções na forma de “eus”² que se sucedem ao longo do tempo.

Para Parfit, nós seríamos compostos por “eus” que se sucedem e podem ter maior, ou menor grau de continuidade e/ou conectividade psicológica em relação a nossos “eus” passados e futuros. Por exemplo, alguém pode se sentir mais ligado e responsável pelos atos que cometeu ontem do que às ações praticadas há 10 anos.

Uma diferença que pontuaremos nesse trabalho é que enquanto Hume apenas conclui que a identidade pessoal é um conceito bastante problemático pela ideia de um “eu” idêntico não ter fundamento nas nossas percepções, isso não impede, por uma propensão natural, de relacionarmos o feixe de percepções em nossa mente a uma mesma pessoa no nível da vida comum e da moral. Em Parfit além do termo “identidade” não definir uma pessoa de forma determinada em alguns experimentos mentais, há a constatação da falta de importância da identidade pessoal e a adoção de um novo conceito; o da relação R (continuidade e/ou conectividade psicológica).

Do abandono da importância do conceito de identidade pessoal e a adoção da relação R em Parfit se implica a ideia de “eus” sucessivos ao longo do tempo que poderiam também se

² A palavra de língua inglesa *selves* será traduzida como “eus” (entre aspas).

ramificar e tornar independentes formando duas pessoas, ou duas pessoas poderiam passar a formar uma única pessoa em seus “casos enigmáticos”³ sem com isso gerar contradições.

Os exemplos de Parfit por serem em alguns casos quase indistinguíveis da ficção científica são especulativos em grande maioria e são impraticáveis pela ciência atual, por isso merecem atenção especial e se justifica uma análise mais aprofundada da justeza de exemplos desse tipo, ou seja, seria lícito questionarmos se tais argumentos baseados em exemplos hipotéticos quase indistinguíveis da ficção científica se sustentariam como críticas viáveis a identidade pessoal dentro da Filosofia.

A filosofia moral de Hume destaca a utilidade das ações humanas, assim como traços sentimentais do ser humano em sua filosofia moral. No caso de Parfit, no âmbito moral tenta compreender as razões práticas que fundamentam nossas ações, assim a Ética deveria ser em última instância pautada num estudo analítico das razões que fundamentam nossas ações, mas sem com isso deixarmos de ter em vista a finalidade das ações humanas para toda a sociedade.

Hume defende que a crença na identidade pessoal é uma criação de nosso arcabouço psíquico e natural somado à nossa empiria, não sendo a identidade pessoal um fato, mas uma ficção.

Em Parfit, a crença na identidade pessoal é uma interpretação equivocada de nossa conectividade e/ou continuidade psicológica ao longo do tempo que aceita graus, não pressupõe uma relação de um para um, contradizendo a definição lógica de identidade como um “tudo ou nada” e como tal, não deveria aceitar graus.

Dentro dos posicionamentos de Hume em seu *Tratado da natureza humana*, sobre o conceito de identidade pessoal, destacaremos as influências do empirismo de Locke na filosofia de Hume e as críticas cétricas de Hume a Locke e a filosofia cartesiana sobre a identidade pessoal que nos ajudam a compreender como Hume chega na conclusão de o que o “eu” seja um feixe de percepções.

A conclusão que destacaremos no livro *Reasons and Persons* de Parfit é que a identidade pessoal não é o que importa, mas a sobrevivência e as questões morais que se relacionam à relação “R” que não necessitam do conceito de identidade pessoal para serem fundamentadas.

Parfit destaca uma possibilidade de mudança em nossa visão de mundo sobre o que entendemos com o conceito de identidade pessoal que é problemático e contraditório em vários

³A expressão *puzzling cases* será traduzida como “casos enigmáticos” (entre aspas).

experimentos mentais, ele geraria, em sua visão, problemas insolúveis e culminaria no fim da importância do conceito de identidade pessoal.

Para o propósito desse trabalho buscamos **no segundo capítulo** compreender como o “eu” como um feixe de percepções fundamenta as críticas de Hume ao conceito de identidade pessoal e como podemos compreender a filosofia de Hume como uma resposta a Locke e filosofias essencialistas que atribuem simplicidade e identidade ao “eu”; no **terceiro capítulo** nosso principal objetivo será analisar as críticas de Parfit ao problema da identidade pessoal, além do uso criticado de experimentos mentais que estão muito próximos de exemplos da ficção científica e a sua solução com a relação R e, no **quarto capítulo** buscaremos comparar as críticas à identidade pessoal de Hume e de Parfit relacionando-as com seus estudos sobre moral e também fazendo uma ponderação do ponto de vista teórico e filosófico.

2. HUME E OS PROBLEMAS DA IDENTIDADE PESSOAL

2.1. Uma breve apresentação do problema histórico da identidade pessoal

O tema da identidade pessoal como estudamos na filosofia contemporânea teve seu início na filosofia moderna, entretanto na antiguidade podemos encontrar alguns vislumbres de assuntos relacionados à mutabilidade e a inconstância do corpo e da alma humana. Talvez o primeiro vislumbre na antiguidade da teoria do “eu” como feixe é representada nos ensinamentos budistas de *Anatta* (em páli), ou *Anatman* (em sânscrito) que se opõem ao conceito hinduísta de *Atma* (ou *Atman*) que é o princípio individual e indivisível mais elevado do ser humano.

O ponto de partida mais natural para um percurso dentro da reflexão budista sobre o si é, sem dúvida, o que a tradição considera o segundo sermão do Buda: o *Anattalakkhana-sutta* ("Discurso sobre as marcas do não-si"). Nele, o Buda examina cada um dos cinco agregados ou 'componentes' (*skandha*) da personalidade, concluindo que nenhum deles pode ser considerado como o si (*atta*); com efeito, argumenta o Buda, nem a 'dimensão corporal' (*rupa*), nem a 'sensação' (*vedana*), nem a 'ideação' (*samjñā*), nem a 'volição' (*samskāra*), nem a 'consciência' (*viñāna*) apresentam as características fundamentais que o si deveria ter: estabilidade ou permanência com relação ao mudar da experiência e capacidade de controle (NETO e GIACCOIA JR., 2014 p. 169 - 170).

A doutrina da *Anatta* ensinada pelo budismo nos diz que todas as coisas no universo são impermanentes e interdependentes, isso excluiria a existência de substâncias imutáveis no mundo, assim como excluiria também a possibilidade do ser humano existir como um Ego imutável e independente dos outros seres.

De acordo com essa doutrina a ideia ilusória de um “eu” imutável é uma das principais causas de sofrimento dos seres humanos, assim na medida em que se aceite a doutrina da *Annata* o sofrimento advindo da ilusão de unidade independente e de imutabilidade do “eu” cessaria. O que mostra que podemos encontrar alguns questionamentos semelhantes na religião budista aos que Hume⁴ e Parfit fariam mais tarde em suas filosofias.

Na antiguidade encontramos uma outra reflexão sobre a manutenção da vida do mesmo ser humano enquanto mesmo corpo e mesma alma ao longo do tempo no Banquete, um dos mais famosos diálogos escritos por Platão que trata do amor, em uma fala da sacerdotisa e filósofa Diotima de Mantinea ao explicar sua visão a respeito da manutenção da existência dos

⁴ De acordo com o artigo *Could David Hume Have Known about Buddhism? Charles François Dolu, the Royal College of La Flèche, and the Global Jesuit Intellectual Network* de Alison Gopnik Hume pode ter tido contato com a filosofia budista através dos estudiosos jesuítas do Royal Colégio de La Flèche, principalmente por causa de *Charles François Dolu* que teve experiência direta com o Budismo Theravada no Sião e viveu no Royal College de La Flèche como jesuíta entre 1723-1740 período que coincide com a estadia de Hume por lá.

seres vivos. Ela nos fala sobre a mudança constante na alma e no corpo humano sem que o homem deixe de ser o mesmo.

[...]-- assim como de criança o homem se diz o mesmo até se tornar velho; este na verdade, apesar de jamais ter em si as mesmas coisas, diz-se todavia que é o mesmo, embora sempre se renovando e perdendo alguma coisa, nos cabelos, nas carnes, nos ossos, no sangue e em todo o corpo. E não é que é só no corpo, mas também na alma os modos, os costumes, as opiniões, desejos, prazeres, aflições, temores, cada um desses afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem, outros morrem. Mas ainda mais estranho do que isso é que até as ciências não é só que umas nascem e outras morrem para nós, e jamais somos os mesmos nas ciências, mas ainda cada uma delas sofre a mesma contingência. [...] (PLATÃO, 1987. p.39).

Diotima mostra a oposição entre as visões heraclitiana e parmenídica a respeito da mudança no homem enquanto corpo, ideias e sentimentos pois afirmamos o homem como o mesmo embora aconteçam uma porção de mudanças nele. Embora encontremos no Banquete de Platão, especificamente nessa fala de Diotima afirmações relacionadas à mesmidade do homem, seria forçoso dizer que o diálogo antigo já estaria tratando do tema da identidade pessoal como os modernos e contemporâneos irão fazer futuramente a partir de Locke.

Na antiguidade ainda não temos o conceito da identidade pessoal bem definido como veremos à frente com Locke e Hume, o tema da identidade pessoal não é destaque central no diálogo que trata sobre a natureza do amor e ainda não temos a tentativa de justificar por um critério específico a identidade de pessoas, ou como veremos a partir de Hume uma problematização cética sobre a justificação metafísica da identidade pessoal demonstrando os problemas acerca desse conceito filosófico.

No período moderno, René Descartes defendeu um tipo de dualismo nas *Meditações* em que trata da evidência da intuição pura do “si mesmo” como um pensador que existe como um “ego” puro (substância pensante). Na medida em que se pensa esse pensador existe e é diferente do corpo material (substância com extensão). Além disso, enquanto substância pensante, o “eu” residiria na alma que pode continuar a existir após qualquer alteração do corpo material.

A identidade pessoal numa visão cartesiana se encontra na alma ou *res cogitans*, de modo que o sujeito que pensa continua existindo como o mesmo a partir de uma alma imperecível, imutável e diametralmente diferente da matéria do corpo *res extensa*.

Apesar de Descartes ter dado uma grande contribuição para pensarmos a subjetividade na Filosofia moderna não encontramos em sua filosofia ainda uma discussão minuciosa sobre a identidade pessoal. Essa análise acerca da mesmidade do “eu” e no que se sustenta essa mesmidade é feita apenas a partir de John Locke, filósofo este que será uma grande influência a problematização que Hume trará posteriormente sobre o conceito de identidade pessoal e pelo

peso de sua influência em Hume, por ambos serem empiristas e contemporâneos, será merecido uma análise um pouco mais detalhada de sua compreensão sobre a identidade pessoal.

2.2. Locke como interlocutor de Hume no problema da identidade pessoal

A discussão que Hume irá desenvolver sobre a identidade pessoal envolve uma série de filósofos, tais como, a de René Descartes e John Locke, porém poderíamos mencionar outros filósofos que Hume teria lido⁵ e que poderiam ser considerados influências relevantes no pensamento de Hume acerca de suas críticas à identidade pessoal. Entretanto, nosso objetivo nesse tópico é destacar a importância de Locke como o primeiro filósofo a formular o conceito de identidade pessoal, além de ter sido uma grande influência para o empirismo de Hume.

Outro argumento que poderíamos usar para destacar a importância de Locke para o conceito da identidade pessoal em Hume é que Locke apresenta em sua obra uma definição de identidade pessoal que em alguma medida é pautada por um critério psicológico limitado a consciência das mesmas memórias e que será criticado ceticamente tanto por David Hume quanto por Derek Parfit como um critério insuficiente para definirmos a identidade pessoal como um fato.

Como empiristas, tanto Hume quanto Locke são defensores de que as ideias sobre questões de fato tenham origem na experiência e ambos defendem que a experiência é o que dá conteúdo à nossa mente. “[...] Hume acompanha a visão fundamental de Locke de que o conhecimento está inserido na experiência [...]” (SHERIDAN, 2013, p.37). Deste modo, a experiência compõe pontos de destaque na teoria do conhecimento tanto de Locke quanto de Hume.

Locke supõe que a mente humana seja desprovida de ideias inatas e que ela seja como uma “folha em branco” ao nascermos, assim, a experiência seria a fonte do conteúdo da mente. “[...] De onde vêm os materiais de toda razão e conhecimento? A isso respondo, numa palavra: da experiência, na qual se funda todo o nosso conhecimento, que dela deriva em última instância [...]” (LOCKE, 2012 p.98). Para Locke, todo o conteúdo da mente se dá por vias empíricas, ou seja, não existem ideias a priori, pois a mente é vazia de conteúdo até que o homem tenha experiências.

⁵ Recomendamos a leitura do texto Os antecessores de Hume no problema da identidade pessoal de Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann onde o autor apresenta filósofos modernos anteriores a Hume como Pierre Bayle e Malebranche que teriam influenciado Hume em sua discussão sobre a identidade pessoal.

Hume dividirá as percepções entre impressões e ideias sendo toda ideia proveniente de uma impressão originária (princípio da cópia). “[...] As impressões são, portanto, nossas percepções vívidas e fortes; as ideias são percepções mais esmaecidas e fracas [...]” (HUME, 1995, p. 47). Para Hume, as impressões dos objetos não nos dão o conhecimento sobre a substância última dos mesmos e as relações causais sobre os objetos percebidos são contingentes. Em última instância para Hume, não podemos ter uma certeza última acerca da natureza dos objetos físicos, pois temos apenas acesso às percepções destes, o que nos garante apenas um conhecimento empírico confiável, ou provável, mas não necessário.

O empirismo é um fator compartilhado entre Locke e Hume, ou seja, qualquer conteúdo da mente existe por causa da empiria, porém, Locke está mais próximo do que Hume de uma visão cartesiana da mente como algo que é transparente para si mesma.

Para Locke não existiria nada na mente que não pudesse ser acessado diretamente por nós mesmos, assim a mente seria transparente à consciência e ela conseguiria ter acesso a tudo que nela estivesse contido. “[...] Dizer que uma noção é impressa na mente e dizer que a mente a ignora e nunca se deu conta dela é fazer da impressão um nada. É impossível dizer que há na mente uma proposição que ela não conhece, da qual ela nunca teve consciência [...]” (LOCKE, 2012, p. 29).

Locke acredita que somos capazes a partir de uma experiência interna e reflexiva intuitivamente termos acesso a nosso “eu” na forma da consciência de nossas memórias, enquanto para Hume temos apenas acesso a nossas percepções que são um feixe em constante mutabilidade, ou seja, ao tentarmos encontrar no nosso “eu” uma percepção interna compatível com a imutabilidade e a simplicidade defendida por alguns filósofos racionalistas, apenas encontramos uma multiplicidade de percepções em constante mudança.

Encontramos a discussão sobre o conceito de identidade pessoal e sua relação com a responsabilidade moral no livro II do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (capítulo XXVII⁶, com o nome de *Da Identidade e da diversidade*) de John Locke.

Locke justifica a identidade do homem enquanto ser racional e consciente, sua definição de identidade assume um caráter “forense” e pretende justificar a manutenção da responsabilidade deste homem enquanto a mesma pessoa ao longo do tempo.

Não há como termos certeza da identidade das substâncias que compõem o homem seja ela material (corpo), ou imaterial (espírito). “[...] Portanto, o que me determina a ser eu mesmo

⁶ O livro *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de John Locke foi publicado pela primeira vez em dezembro de 1689. Locke escreve a obra após retornar do exílio na Holanda, mas o capítulo *Da Identidade e Diversidade* é um acréscimo posterior de 1694 (LOQUE in LOCKE, 2015, p. 169).

é uma mesma consciência idêntica, não a substância idêntica ou diversa — relação esta da qual aliás, eu não tenho nenhuma certeza” (LOCKE, 2012, 365).

Para Locke se “B” num momento posterior é consciente das mesmas memórias que “A” tinha num momento anterior, logo “A” e “B” são a mesma pessoa e cabe a “B” atualmente a responsabilidade das ações passadas de “A”, pois se tratam de um mesmo ser em momentos distintos, mas não de dois seres diferentes.

Apesar de Locke identificar um fundamento psicológico⁷ para a identidade pessoal e não da substância material (corpo), ou imaterial (alma), sua filosofia se mantém compatível com pressupostos religiosos que muitas vezes são base metafísica e moral para sua filosofia, o que parece influenciar seu estudo sobre a identidade pessoal. “[...]O relato de Locke sobre pessoas e identidade pessoal é baseado em suposições morais, religiosas e metafísicas muito específicas [...]”⁸ (BOEKER, 2015 p.2).

Mesmo que seja questionado por Locke nossa ignorância sobre a identidade da substância imaterial que compõe a mesma pessoa, os pressupostos metafísicos e regras morais de ordem religiosa se mantêm como uma influência em sua filosofia, como, por exemplo a sua preocupação bastante lembrada sobre as recompensas e punições no pós-vida.

Locke constrói seu argumento da identidade pessoal passando pelas definições da identidade das substâncias materiais: identidade espacial/temporal dos corpos; a identidade dos corpos inanimados enquanto aglomerados de átomos; a identidade dos corpos vivos (animados e inanimados) mantida por um mesmo princípio de vida e finalmente chegando na identidade pessoal do homem enquanto ser consciente de si e racional, a pessoa. “[...] Locke começa com uma descrição geral da origem da ideia de identidade e da identificação de substâncias, e então passa para uma discussão da identidade pessoal [...]” (SHERIDAN, 2013, p. 91).

No capítulo *Da identidade e da diversidade*, Locke nos diz em §1 que se uma e a mesma coisa está, ou existe num lugar específico e num instante do tempo também específico, outra coisa diversa deve existir num outro lugar, ou no mesmo lugar, porém em outro tempo. A partir daí implicará que: (a) uma coisa não pode existir ao mesmo tempo em dois lugares, (b) duas coisas não podem existir no mesmo lugar e no mesmo tempo (LOCKE, 2012 p.333-344).

⁷ Ainda que descarte os estados não conscientes e outros aspectos para além da consciência das memórias da identidade pessoal.

⁸ [...] Locke’s account of persons and personal identity is based on very specific moral, religious, and metaphysical background assumptions [...]

Em §2 Locke define os três tipos de substâncias que possuem identidade: (a) Deus; (b) inteligências finitas e (c) corpos (LOCKE, 2012 p.334). Cabe o problema da identidade pessoal ao homem enquanto ser racional que é uma inteligência finita.

Em §3 passará a investigar os corpos inanimados que não são mais do que aglomerados organizados de átomos e como tal podem perder sua identidade em alterações atômicas (LOCKE, 2012, p. 346).

Entre § 3e §4 distinguirá a identidade de corpos não vivos de corpos vivos vegetais (plantas) que além de serem aglomerados de átomos possuem organização e unidade em sua constituição de vida que lhes dão as características de nutrição e crescimento (LOCKE, 2012, p. 346). Assim, mesmo que um ser vivo vegetal se altere em sua matéria, ele não perde sua identidade por manter o mesmo princípio de vida contínuo ao longo do tempo.

É apresentado em 4§ o caso de uma semente de um carvalho que em momentos distintos tem uma mesma vida que lhe é contínua, e se torna um carvalho sem perder a identidade, apesar das alterações da matéria que o compõem nesse período de tempo (LOCKE, 2012, p. 346-347).

Em §5 Locke nos diz sobre o princípio de vida que é comum às plantas e demais seres vivos animados que unifica a matéria em um ser organizado por órgãos; nos animais que são dotados de movimento seu princípio de vida lhes dá tanto o movimento, quanto unificação e mesma vida (LOCKE, 2012, p. 347).

De 6§ a 8§ são apresentadas as diferenças entre o que é a identidade do ser humano enquanto um ser meramente corpóreo; do homem enquanto ser pensante e racional. “[...] então o mesmo corpo sucessivo que não muda de repente deve, justamente com o espírito imaterial, entrar na composição da ideia de um mesmo homem” (LOCKE, 2012, p. 352).

Embora o homem possa ser pensado enquanto corpo material e alma imaterial para Locke, a identidade material não é suficiente para explicar a identidade do ser consciente e racional ao longo do tempo, além disso, somos ignorantes sobre a substância imaterial. Deste modo, Locke pensa o homem enquanto ser racional e que possui qualidades diferentes dos outros seres vivos, como a razão e a consciência de si. Um ponto que diverge da filosofia de Hume, pois o mesmo considera os seres humanos análogos aos animais não humanos.

Locke fará a diferenciação entre o homem meramente corpóreo (enquanto mesma substância material) do ser racional, consciente de si e responsável por suas ações, a pessoa.

No parágrafo §9 Locke explica que a identidade pessoal é própria dos seres inteligentes, racionais e reflexivos e que o alcance da identidade pessoal abrange apenas os estados conscientes da pessoa (LOCKE, 2012, p. 352-353), afirmação esta que por si só reduz a mente

humana à consciência excluindo qualquer estado não consciente da composição da mente humana.

Em §10 distinguirá de forma ainda mais específica o “animal homem”, ou a forma humana do que ele compreendeu como a pessoa. Por não termos certeza da identidade das substâncias que compõem a pessoa, o que daria unidade e identidade para ela é a consciência das mesmas memórias, independente das substâncias que a compõem. “[...] Uma mesma consciência une essas ações distantes numa mesma *pessoa*, não importa quais substâncias contribuam para produzi-las” (LOCKE, 2012, 353). A consciência conecta as memórias de momentos distintos na mente humana dando-a unidade e identidade.

Assim como a identidade pessoal, a responsabilidade pressupõe a consciência das mesmas memórias que foram obtidas pela experiência. O ser vivo com consciência de suas memórias é a pessoa que pode e deve ser responsabilizada por suas ações, seja por outros seres humanos através da lei positiva (humana), como também pode ser responsabilizada por Deus por suas ações no dia do julgamento final de acordo com Locke.

Em § 22 Locke afirma que um [suposto] sonâmbulo ou um bêbado que praticasse um crime alegando não ter consciência dos seus atos é responsabilizado no julgamento humano pelos crimes provados independentemente de sua alegação de falta de consciência. Nas palavras do próprio Locke: “[...] a alegada ignorância decorrente do sono ou da embriaguez não é um alibi suficiente nesse caso específico [...] é justo que os tribunais dos homens punam seus crimes diante do fato provado contra ele [...]” (LOCKE, 2012, 363-364). Ainda que isso pareça contraditório com a responsabilidade estar atrelada à consciência das memórias, a punição de alguém que alegue não ter consciência pelos seus atos é justificável se existirem provas que fundamentem a acusação e nenhuma prova que defenda o acusado.

Por que devemos entender a punição do acusado desse exemplo específico como uma escolha racional e acertada na visão de Locke? (1) A ação do acusado é provada, mas não a falta de consciência do mesmo sem sombra de dúvidas. (2) Só o próprio acusado e Deus poderiam ter certeza da consciência ou da falta de consciência dele. (3) A alegação do acusado pode ser falsa, então o julgamento humano deveria ter como base as provas empíricas sobre a ação e não apenas a alegação questionável do acusado.

De acordo com Locke, o criminoso é punido nestes casos precisamente porque os tribunais não têm meios para discernir se uma pessoa realmente não tem consciência de um evento passado ou se apenas diz não ter. Nestes casos, continua Locke, a lei pode provar que o mesmo homem que está atualmente sendo acusado cometeu o crime, e como não se pode provar a falta de consciência do evento, então isto é o melhor que podemos fazer. No final das contas, ele explica, Deus saberá a verdade da questão e agirá de acordo com ela. (SHERIDAN, 2013, p.104).

Deste modo, ainda que o julgamento humano punisse injustamente tal acusado se as provas fossem forjadas, o julgamento divino traria justiça no pós-vida para este homem, pois assim como o próprio homem tem acesso às suas memórias e sabe de sua culpa ou inocência, Deus também saberia e por ter consciência de suas ações passadas a pessoa é responsável e cabe a ela receber recompensas ou punições pelo que se lembra de ter feito, entretanto o julgamento humano está limitado aos dados empíricos na forma de provas.

Observamos que antes do experimento mental do príncipe e do sapateiro, onde a consciência de um príncipe falecido é transferida para um sapateiro, que Locke adverte que uma transferência de consciência para outro corpo não seria permitida pela bondade de Deus.

Mas, embora não tenhamos clara visão da natureza de substâncias pensantes, poderemos satisfazer-nos de que esse não é o caso se confiarmos na bondade de Deus, que não permitiria, no que concerne à felicidade ou à aflição das criaturas sensíveis, o terrível erro de transferirem, de uma para a outra, a consciência, que é acompanhada de castigo ou recompensa. (LOCKE, 2012, p.356)

O experimento mental da transferência de uma consciência para outro corpo é meramente hipotético e caso fosse efetivo, Locke nos adverte que não saberíamos como outras pessoas iriam tratar o príncipe que estivesse no corpo do sapateiro, pelo mesmo não ter nada além da consciência das mesmas memórias do príncipe para provar a outras pessoas que continuaria sendo ele mesmo, mas que agora seu “eu” habitava um outro corpo. “[...] Nessa suposição, a alma, apesar de todo pensamento principesco, não é suficiente para fazer um homem diferente; ele continua sendo, aos olhos de todos, o mesmo remendão, a não ser para si mesmo[...].” (LOCKE, 2012, p.359). Como vemos nessa passagem, Locke diferencia a maneira como nós nos percebemos como os mesmos, que é em primeira pessoa, da forma como outras pessoas, a alteridade, nos identifica como sendo as mesmas pessoas e responsáveis por nossas ações ao longo do tempo.

A importância de se manter a consciência das mesmas memórias fica ainda mais destacada quando voltamos às críticas de Locke a platônicos e pitagóricos que acreditavam na preexistência do espírito.

[...] Todos aqueles que sustentam uma preexistência pensam, evidentemente, que isso é possível, pois o testemunho da experiência constringe a reconhecer que a alma não tem nenhuma consciência remanescente daquilo que fez no estado de preexistência, seja inteiramente separada de corpos, seja a informar um corpo. Ora, como a identidade pessoal tem a mesma medida da consciência, qualquer espírito preexistente que não se manifeste no decorrer das épocas perfaria, necessariamente, pessoas diferentes[...] (LOCKE, 2012, p.357-358)

Se alguém afirma ter vivido uma vida anterior a sua alma habitar o seu corpo atual, logo a alma deveria já existir e ter experiências destas coisas. Para Locke a existência de vidas passadas ou da alma ter acesso a informações antes de ter “encarnado” deveria se seguir de memórias dessa vida anterior, entretanto como isso não acontece a reencarnação é descartada como um fato. Por exemplo, se Rodrigo afirma ter a mesma alma de Napoleão, então ele deve ter necessariamente em sua consciência acesso as memórias da batalha de Waterloo, de ter vivido na França, etc... Caso as mesmas memórias não fossem mantidas, não existiria também um critério claro ao próprio indivíduo que fundamentasse a manutenção de sua identidade.

No experimento mental do príncipe e do sapateiro, lembremos que se trata da alma de um príncipe falecido que fosse colocada no corpo de um sapateiro, entendemos que se nesse caso a alma acompanhasse a consciência das mesmas memórias, a identidade pessoal do príncipe seria mantida no corpo do sapateiro sem se manter a mesma substância material (do corpo original), mesmo que a população o julgasse injustamente como um sapateiro louco que começou a achar que era o príncipe falecido.

Suponhamos que a alma de um príncipe falecido, ao substituir a alma de um remendão no corpo deste, trouxesse consigo a consciência da vida do príncipe: teríamos então a mesma pessoa do príncipe, responsável pelas ações deste; mas diria alguém que estaríamos diante do mesmo homem? (LOCKE, 2012, p.359).

O experimento mental do príncipe e do sapateiro explicita que hipoteticamente a mesma substância material não é necessária para manter a identidade pessoal, pois em tal experimento mental podemos pensar que a substância material foi inteiramente alterada, mas a identidade pessoal permaneceria a mesma, se a consciência das memórias do príncipe falecido se mantivesse no sapateiro. Ainda que o povo não considerasse o príncipe no corpo do sapateiro a mesma pessoa do príncipe, sua mesma consciência garantiria sua identidade pessoal para si e para Deus que também saberia da verdade.

O recorte que fizemos sobre a compreensão de Locke acerca da identidade pessoal nos esclarece que, mesmo enquanto empirista, Locke está em parte comprometido com a compatibilidade de sua filosofia com uma metafísica e uma moral específica com influência do teísmo⁹, com isso, seu critério de identidade pessoal visa explicar também a manutenção da

⁹ O capítulo XXVII: O que é Identidade ou Diversidade, livro II dos Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano é uma resposta a análise de Locke sobre a identidade pessoal, nesse capítulo Leibniz faz críticas a Locke defende uma compreensão sobre a identidade pessoal inteiramente compatível com a existência de uma substância simples nos homens: a mônada, assim como se compromete também com a existência de Deus. Entretanto, Locke nunca teve contato com o livro de Leibniz que contém esse capítulo, pois a obra foi concluída em 1704, mesmo ano da morte de Locke, e por conta do falecimento de Locke, Leibniz não publicou esse livro em vida, sendo publicado postumamente apenas em 1764.

responsabilidade corroborando com a ideia de continuação da existência de uma pessoa independentemente da mudança, ou da morte do corpo, mas sem a necessidade de manter-se o mesmo corpo material, ou a mesma alma imaterial, já que apenas a consciência das mesmas memórias é o critério lockeano para garantir a identidade pessoal.

Hume faz uma filosofia em parte cética e por outro lado naturalista com críticas pontuais a metafísica racionalista que defende a existência de entidades sobrenaturais como Deus e a alma humana enquanto uma entidade imortal, se por um lado ele aceita que é bastante comum que os seres humanos acreditem na ideia de entidades sobrenaturais, tais ideias não têm comprovação empírica e como tal merecem ser analisadas e questionadas ceticamente pela Filosofia.

Hume demonstra nossa ignorância sobre provas inquestionáveis da existência de entidades metafísicas como Deus, enquanto isso, Locke usa um argumento baseado na causalidade, na empiria e na razão para formar uma prova a posteriori sobre a existência de Deus, assim como atribui a Ele o fundamento de leis morais universalmente válidas.

[...] a importância de Deus no pensamento lockeano diz respeito à moral. De modo que, negar a existência de Deus seria o mesmo que negar a lei de natureza, regra que une a Humanidade em um laço moral-universal. É por isso, também, que Locke, na Carta sobre a tolerância de 1689, exclui os ateus da tolerância. [...] (SILVA, 2008, p. 155).

Para Locke embora Deus não tenha colocado na mente dos homens a ideia de uma divindade, pois de acordo com Locke não existe conteúdo a priori na mente, mas Deus teria dado aos homens a possibilidade, por meio da experiência e da razão, de provar que Ele existe.

Para Hume boa parte do trabalho da filosofia diz respeito a identificar problemas de pensamento, ou mesmo concluirmos nossa ignorância ou limitação em resolver determinadas questões, como é o caso da existência de Deus “[...] Assim, o resultado de toda filosofia é a constatação da cegueira e debilidade humanas, com a qual deparamos por parte apesar de nossos esforços para evita-la ou dela nos esquivarmos” (HUME, 2004, p.60). Quando Hume se refere a moral, ou mais especificamente a lei humana ele não busca fora do homem seu fundamento, mas no próprio homem, diferente do que em Locke fará em sua filosofia moral em que Deus seria o fundamento das leis naturais e garantiria a verdade e a justiça das leis humanas.

Compreendemos que Hume se afasta mais da metafísica e do racionalismo do que Locke quando tratamos do âmbito moral, pois Hume analisa a moral pautado na vida empírica e nos sentimentos, assim a moral é inteiramente criada pelos homens em suas sociedades. Na

visão de Hume os sentimentos humanos são a base da moral, além disso, Hume evita sempre que possível, argumentos morais que tenham pressupostos metafísicos fundados na religião.

Hume está propondo uma alternativa empirista à metafísica tradicional a priori. Seu empirismo é naturalista na medida em que se recusa a aceitar qualquer apelo ao sobrenatural na explicação da natureza humana. Como naturalista, ele pretende explicar a maneira como nossas mentes funcionam de uma maneira que seja consistente com uma imagem newtoniana do mundo (MORRIS e BROWN, 2001 p. 11, tradução nossa¹⁰)

A análise de Hume inspirada em parte pelo newtonianismo de sua época diz respeito a entender a natureza humana com base na experiência e no próprio homem, a partir disso são eliminadas causas que não podem ser comprovadas empiricamente. “[...] O empirismo de Locke é assim mitigado pelo racionalismo em relação à moralidade. Hume, por exemplo, baseava a moral na emoção, mantendo assim uma posição empirista consistente através da derivação de conceitos morais a partir de sentimentos de empatia e repulsão [...]” (SHERIDAN, 2013, p. 119). Percebemos com isso um maior apego de Hume à argumentação baseado na empiria e nos sentimentos morais no que diz respeito à moral, enquanto Locke tem uma relação próxima de argumentos pautados na ideia da existência de Deus em relação ao fundamento das leis e da justiça, justiça essa que está ligada a responsabilidade que é um dos destaques de sua análise sobre a identidade pessoal.

No que diz respeito a identidade pessoal as críticas de Hume se constroem em grande medida a partir dos problemas de natureza epistemológica que teríamos ao tentar atribuímos simplicidade e imutabilidade ao “eu”.

Hume inicia a sessão *Da identidade pessoal* encontrado no *Tratado da natureza humana*¹¹ (Livro 1, Parte 4, Seção 6) expondo sua crítica àqueles que acreditam poderem provar a identidade e a simplicidade de nosso próprio “eu” nas percepções, ou ideias que temos acerca de nós mesmos.

[...] Mas o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem. Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas – pois é dessa maneira que o eu supostamente existe [...] (HUME, 2009, p. 284)

¹⁰ Hume is proposing an *empiricist* alternative to traditional *a priori* metaphysics. His empiricism is *naturalistic* in that it refuses to countenance any appeal to the *supernatural* in the explanation of human nature. As a naturalist, he aims to account for the way our minds work in a manner that is consistent with a Newtonian picture of the world.

¹¹ O livro: *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais foi publicado entre 1739 e 1740, sua primeira edição foi lançada quando o filósofo escocês tinha apenas 28 anos.

Hume nos adverte que o “eu” ou a pessoa não é uma impressão, mas é aquilo a que supostamente nossas impressões e ideias se relacionam e caso alguma impressão fosse a causa da ideia de um “eu” idêntico, então essa impressão deveria se manter idêntica em todos os instantes da nossa vida para ser compatível com a ideia de identidade pessoal.

Não existiria para Hume nenhuma percepção que fosse única causa da ideia de identidade pessoal. Hume defende a tese de que o “eu” é um feixe ou coleção de diferentes percepções em fluxo

[...]A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem simplicidade em um momento, nem identidade ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade [...] (HUME, 2009, p. 285)

Ainda que possamos imaginar identidade e simplicidade na mente humana, em uma análise mais detalhada das próprias percepções Hume chega à conclusão de que a mente do homem é apenas um feixe de várias percepções diferentes sem que possamos garantir a sua simplicidade e identidade. Após a introdução da tese sobre o “eu” como feixe de percepções, Hume abordará a identidade dos seres materiais e sem vida, passando pelos seres vivos (animais e vegetais) até retomar a identidade de si mesmo.

Em relação à identidade dos seres materiais, Hume nos diz que a identidade dos objetos não decorre apenas de nossas percepções, pois a mente, independentemente de perceber algumas poucas alterações materiais que o objeto tenha passado ao longo do tempo, pode continuar atribuindo continuidade e identidade ao objeto. “[...] Podemos eliminar a aparente descontinuidade, fantasiando um ser contínuo, capaz de preencher esses intervalos e preservar uma identidade perfeita e integral em nossas percepções” (HUME, 2009 p. 241).

Podemos atribuir identidade às percepções semelhantes que cremos ser o mesmo objeto. A superação de possíveis contradições é feita pela imaginação, ela pode fantasiar que alterações e descontinuidades não existam, ou seja, são ignoradas ao ponto dessas descontinuidades e alterações serem entendidas como um corpo material único e contínuo ao longo do tempo.

[...] Um navio que teve uma parte considerável alterada por sucessivos concertos ainda é considerado o mesmo; a diferença do material não nos impede de atribuir a ele uma identidade. O fim comum para o qual as partes conspiram permanece o mesmo ao longo de todas as suas variações, permitindo à imaginação realizar uma transição fácil de uma situação do corpo a outra (HUME, 2009, p.289).

Como um rio que em 24 horas teve todas as suas águas trocadas por seu fluxo natural, mesmo assim dotamos identidade a esse rio, pois nossas crenças acerca do que seja um rio aceitam tais alterações sem que o mesmo perca a sua identidade.

Um navio que teve as suas partes trocadas uma parte por vez, onde essas reposições fossem feitas ao longo de 20 anos em cada porto de maneira gradual. No final, ainda que não restasse nenhuma peça original. Esse navio sem nenhuma peça igual ao navio que zarpou há 20 anos poderia ser entendido como um ser contínuo e idêntico por uma mente humana que acredite que este navio seja o mesmo navio.

Diferentemente de Locke, Hume não dará tanta ênfase à manutenção da responsabilidade estar relacionada especificamente à identidade pessoal, ainda que possamos perceber desdobramentos morais de problemas advindos das suas críticas ao conceito de identidade pessoal quando tratamos dos sentimentos morais que se relacionam ao “eu”, ou a pessoa.

2.3. A causalidade e a experiência como problemas à identidade pessoal

No *Tratado da natureza humana*, Hume identifica duas maneiras pelas quais a mente humana associa ideias, as **relações naturais** e as **relações filosóficas**. Os princípios gerais de associações de ideias são a **semelhança**, a **contiguidade** e a **causalidade**: “[...] Afirmo que os únicos princípios gerais que associam as ideias são a semelhança, a contiguidade e a causalidade” (HUME, 2009, p. 121). Embora esses três princípios gerais de associação de ideias no *Tratado da natureza humana* sejam importantes para Hume, o mais predominante é o da causalidade.

A causalidade implica a **contiguidade**, **sucessão** e **conjunção constante** e pode ser compreendida como uma relação filosófica. A causalidade pode ser entendida também como uma relação natural na medida em que ela participa da união entre as ideias em nossa mente. “Assim, embora a causalidade seja uma relação filosófica, por implicar contiguidade, sucessão e conjunção constante, é apenas enquanto ela é uma relação natural, produzindo uma união entre nossas idéias, que somos capazes de raciocinar ou fazer qualquer inferência a partir dela” (HUME, 2009, p. 122).

A causalidade é uma disposição que se desenvolve na mente humana de forma instintiva; em seu livro *Hume’s Naturalism*, afirma Mounce que em uma análise positiva, a causalidade não surge através de uma relação filosófica, mas através de processos que são instintivos ou naturais à mente (MOUNCE, 1999, p. 35).

No *Resumo de um tratado da natureza humana*¹², Hume afirma que temos que ter três circunstâncias para formarmos uma relação de causalidade entre objetos **contiguidade**, **prioridade e conjunção constante** (HUME, 1995, p.55-57). Podemos exemplificar a **contiguidade** para Hume, por exemplo, em um jogo de bilhar quando bolas estão próximas no tempo e no espaço; **prioridade** quando o movimento da primeira bola doa o movimento à segunda bola e **conjunção constante** no movimento da primeira bola que continuará gerando o efeito do movimento da segunda bola no futuro.

A causalidade se apresenta na vida comum a partir da expectativa em relação a eventos futuros, ou seja, temos a repetição de relações de causa e efeito em nossa mente e assim formamos o hábito tornando possível acreditarmos em afirmações ou negações sobre o futuro. "Ao considerar o movimento transmitido de uma bola para a outra, só podemos encontrar contiguidade, prioridade na causa e conjunção constante" (HUME, 1995, p.91). A sucessão de impressões de causa e efeito formam o hábito pela repetição de experiências semelhantes; então determinados hábitos despertariam certa paixão (sentimento) chamada de crença.

Por exemplo, quando vemos e afirmamos o futuro sobre o movimento de bolas de bilhar se chocando estamos imersos nessas relações próprias da causalidade e que fundam nossos argumentos indutivos, a causalidade aparece como uma propensão natural à mente do homem, que conecta causas separadas e preenche lacunas sobre eventos experienciados fazendo-nos crer que várias percepções distintas formam um único evento continuado ao longo do tempo e que deve se repetir caso esteja ocorrendo dentro das mesmas circunstâncias.

A crença para Hume é chamada também de concepção forte, ou vívida, ela se fixa na mente humana quando o hábito já gerou um sentimento que agora está enraizado e forte na mente do ser humano. "[...] A crença, sendo uma concepção vívida, jamais pode ser completa se não estiver fundada em algo natural e fácil" (HUME, 2009, p. 219). O hábito faz com que a mente humana dotada de experiências passadas (memórias) implique que o futuro seja igual ou similar ao passado de forma fácil e natural.

O hábito não estaria nos objetos materiais propriamente ditos, mas nas experiências que os seres humanos têm deles. "Nada há, nesses objetos, considerados abstrata e independentemente da experiência, que me leve a tal conclusão [...]" (HUME, 1995, p. 69-70). Entre a causa e o efeito em Hume há um processo subjetivo, natural e ligado ao sentimento da

¹² *O Resumo de um tratado da natureza humana* publicado em 1740 anonimamente, tenta tornar mais acessível e atraente os problemas trazidos no seu "*Tratado da natureza humana*", pois segundo o mesmo, havia saído da gráfica *natimorto*, ou seja, não havia feito muito sucesso após sua publicação (1739-1740).

crença que foi produzido pelo hábito e completa lacunas daquilo que as percepções dos objetos sozinhos não nos dariam.

É a partir da expectativa em relação a acontecimentos futuros que temos a crença de que o sol irá nascer amanhã, ou da morte futura dos homens, apesar desses conhecimentos não se darem *a priori*, eles são assentidos como verdadeiros não apenas como uma conclusão lógica, mas por uma propensão semelhante a um instinto natural dos homens de relacionar nossas experiências dessa maneira. “[...] Se alguém dissesse que é apenas provável que o sol nasça amanhã, ou que todos os homens devem morrer, pareceria ridículo; no entanto, é evidente que a única certeza que temos acerca desses fatos é a que a experiência nos proporciona [...]” (HUME, 2009, p. 157). A experiência e o hábito participam ativamente e a todo tempo na formação das crenças que temos acerca de proposições que falam sobre o futuro, do tipo “o sol nascerá amanhã”, ou “todo homem morrerá”.

A experiência ganha papel de grande importância nas obras de Hume, por exemplo, no seu *Resumo de um Tratado da natureza humana* é explicado que todos os raciocínios podem ser reduzidos à experiência. “E, no fim de seu resumo, afirma a redução de quase todos os raciocínios à experiência é um dos aspectos do seu ceticismo [...]” (SMITH, 1995, p.71).

Destacamos que a causalidade e a empiria tomam destaque em sua obra, enquanto o problema da identidade pessoal não se caracteriza como problema central, mas aparece em seu *Tratado da natureza humana* como um desdobramento de problemas advindos de seu ceticismo, como resposta a metafísica essencialista e como uma resposta aos seus interlocutores modernos como é o caso de Locke.

A partir do estudo da “ciência do homem” Hume investigou o problema da indução e o conhecimento empírico muito próximo daquilo que a ciência natural de sua época fazia. O estudo sobre a natureza do homem também inclui a investigação acerca das crenças que temos acerca de nós mesmos.

[...] Observe que Hume acha que os princípios gerais da mente podem ser investigados de acordo com um fundamento científico. A suposição fundamental aqui é que os seres humanos fazem parte da ordem da natureza, portanto podem ser examinados pelos mesmos procedimentos usados no exame do resto da natureza (COVENTRY, 2009, p. 44).

A crença na identidade pessoal entraria também dentro do estudo da natureza humana e ele buscaria uma explicação racional sobre a crença no “eu” como algo idêntico ao longo do tempo. O que Hume toma como certeza em relação a nossa vida empírica se baseia no sentimento que temos da crença sendo ela não uma simples ideia, mas um assentimento de

quando tomamos uma ideia de algo como realmente existente no mundo e não uma mera ficção, o exemplo da crença na ideia de Deus que Hume nos dá expressa muito bem o que acabamos de apresentar.

[...]Quando penso em Deus, quando penso nele como existente, e quando creio que ele existe, minha ideia dele não aumenta nem diminui. Mas, como é certo que há uma grande diferença entre a simples concepção da existência de um objeto e a crença nesta, e como tal diferença não repousa nas partes ou na composição da ideia que concebemos, segue-se que ela deve estar na maneira como a concebemos [...] (HUME, 2009 p.123).

A ideia de Deus quando cremos nela, a ela não é acrescentada nenhum novo dado empírico, simplesmente a crença assente que aquela ideia diz respeito a algo existente e não é uma mera ilusão. “[...] Quando após ter simplesmente concebido alguma coisa, nós em seguida a concebemos como existente, na realidade não acrescentamos nada a nossa primeira ideia, e tampouco a alteramos[...].” (HUME, 2009 p.123). Acreditar na ideia de Deus, ou de alma para Hume advém de uma crença sem comprovação empírica, ou prova definitiva.

Em relação a ideia de identidade pessoal isso aconteceria de forma similar, ou seja, a crença na ideia de um “eu” idêntico e contínuo por si não garante sua própria comprovação factual, mas é compreensível que muitas pessoas acreditam na identidade pessoal como algo real e existente. Sendo a identidade pessoal uma ideia, então a forma como ela é concebida pela mente humana pode ser objeto de investigação racional da Filosofia. É a partir dessa investigação racional acerca que de nossas percepções internas que Hume percebe, por exemplo, que a causalidade e a memória estariam por trás de boa parte composição da ideia que temos de um “eu” que acreditamos ser idêntico e contínuo.

Hume destacará que existe uma complexidade de relações que incluiriam a causalidade e estão por trás daquilo que acreditamos ser nosso mesmo “eu” ao longo do tempo. Ele destaca que resta “[...] saber que relações produzem esse progresso ininterrupto de nosso pensamento, quando consideramos a existência sucessiva de uma mente ou pessoa pensante. E aqui é evidente que devemos nos limitar à semelhança e causalidade [...]” (HUME, 2009, p. 292-293). Dado que Hume admite que nosso “eu” é um feixe de percepções e que não temos nenhuma percepção simples, idêntica e contínua para podermos atribuir continuidade ao longo do tempo a nossa mente, então a semelhança e causalidade para Hume é o que faz com que acreditemos na continuidade de nós mesmos.

De acordo com Hume, não encontraríamos na experiência de nosso próprio corpo e das percepções de nossa mente nenhuma percepção que pudéssemos classificar como o fundamento único da identidade pessoal, deste modo, o máximo de certeza que podemos ter sobre nós

mesmos ao longo do tempo aconteceria por meio da causalidade e da semelhança de nossas percepções somadas às nossas memórias e imaginação.

O papel da memória é, portanto, um ponto de destaque para pensarmos a construção da ideia de identidade pessoal, para Hume mesmo que a memória não seja o único elemento a compor essa ideia.

O filósofo escocês defende que a memória não está sozinha no processo de construção da ideia de identidade pessoal. “Como apenas a memória nos faz conhecer a continuidade e a extensão dessa sucessão de percepções, devemos considerá-la, sobretudo por essa razão, como a fonte da identidade pessoal” (HUME, 2009, p. 294). A memória é parte do que constitui a ideia que temos acerca da identidade pessoal e ao mesmo tempo o que revela essa ficção. Uma das principais diferenças entre Hume e Locke é que enquanto Locke defende a identidade pessoal como algo real e fundado na consciência das mesmas memórias, para Hume, a identidade pessoal não passa de uma ficção formada por um conjunto de percepções e relações da mente humana que não possuem simplicidade e identidade ao longo do tempo.

Trazemos um experimento mental do *Resumo de um tratado da natureza humana* que envolve Deus e Adão para expressarmos a importância das experiências passadas para formarmos afirmações baseadas na indução. Nesse experimento mental, Deus cria Adão e em seguida o apresenta a uma mesa de bilhar. Hume nos adverte que se Adão chegasse ao mundo sem experiências de ações passadas, o personagem bíblico não conseguiria afirmar o movimento futuro das bolas de bilhar. “Teria sido necessário, portanto, a Adão, (se não fosse inspirado) ter tido a experiência do efeito que se seguiu ao impulso das duas bolas. Precisaria ter visto, em várias ocasiões, que quando uma das bolas batia na outra, a segunda sempre adquiria movimento [...]” (HUME, 1995, p. 63-65). Fica claro nesse experimento mental que relações de causa e efeito dependem de uma série de memórias de ações passadas em nossa mente para formarmos o hábito e afirmar o futuro de acordo com o passado.

A memória advinda de ações passadas é então condição necessária, mas não suficiente, para a formação da ideia de um “eu” que se estende para o futuro. A expectativa em relação a acontecimentos futuros também participaria da formação da crença na ideia de um “eu” contínuo e idêntico. Entretanto, a indução é dependente das ações passadas, pois a relação de causalidade necessita da memória de nossas ações, como foi visto no experimento mental citado sobre Adão e a mesa de bilhar.

Hume concorda com Locke de que nem o caráter da substância imaterial, ou da substância material podem provar a identidade pessoal, pois somos ignorantes sobre a natureza última destas substâncias, além disso, é ressaltado por Hume que a memória é uma característica

humana importante para compreendermos o problema da identidade pessoal. Entretanto, ao invés de Hume afirmar a consciência da memória como único fundamento da identidade pessoal, o que ele fará em sua investigação é compreender a memória como um dos fatores que compõem o feixe de percepções que formam nosso eu ou pessoa.

2.4. Hume e a insuficiência da memória

A investigação das memórias para Hume tem o papel de compreender de que forma a memória tem importância na origem da ficção da identidade pessoal. Em Locke a consciência das mesmas memórias é capaz de ser fundamento e prova da identidade pessoal, enquanto em Hume a consciência das mesmas memórias sozinha não é suficiente para afirmarmos o “eu” idêntico ao longo do tempo enquanto um fato.

Ainda que a memória faça parte da constituição do feixe de percepções que constitui nosso “eu” ou pessoa, a consciência de nossas memórias pode falhar, além disso, a memória não está sozinha no processo de constituição da ficção da identidade pessoal.

Como vimos em John Locke, a obra *Ensaio sobre o entendimento humano* mostra que a ideia de “eu” está diretamente relacionada à consciência e diverge da identidade dos corpos e demais seres vivos não racionais pelo fator da consciência proporcionar a pessoalidade aos seres racionais e com ela se implicar a responsabilidade. “[...] Sem consciência, não há pessoa, não importa a substância nem o seu molde” (LOCKE, 2012, p.364).

A pessoalidade é implicada da consciência das mesmas memórias, ou seja, tudo o que compõe nosso “eu”, ou pessoa está no nível da consciência e das memórias contidas em nossa mente. “[...] A palavra pessoa [...] representa um ser pensante, inteligente, de razão e reflexão, que pode se considerar, em diferentes tempos e lugares, igual a si mesmo, uma mesma coisa pensante [...]” (LOCKE, 2012, p. 352).

Destacamos que a consciência das mesmas memórias é o que garante a responsabilidade para si mesmo e responsabiliza o ser humano por suas ações em vida e no dia do julgamento divino para Locke.

A identidade pessoal está atrelada à responsabilidade, seja em punições e recompensas em vida ou em recompensas e punições para além da vida, desse modo, é na consciência das mesmas memórias que reside o reconhecimento da verdade e da justiça por ações praticadas por uma pessoa que tem consciência de suas ações. “[...] É razoável supor que, no último dia, quando o segredo de cada coração será desvelado, ninguém precisará responder pelo que não sabe que fez, mas que a sentença de cada um dependerá do testemunho de sua própria

consciência [...]” (LOCKE, 2012, p.364). A consciência das mesmas memórias e a responsabilização por castigos e recompensas traria verdade e justiça ao julgamento divino.

Sabemos atualmente que pessoas podem ter falsas memórias. “As falsas memórias se referem ao fato de recordarmos acontecimentos ou informações que não aconteceram, que não experienciamos ou que não ocorreram tal e qual o relatamos [...]” (OLIVEIRA; ALBUQUERQUE; SARAIVA, 2018, p. 1765). Deste modo, é possível ter na consciência falsas memórias e atribuir responsabilidade por ações que nunca cometemos aumentando a complexidade da responsabilidade em um aspecto subjetivo e psicológico.

Embora os estudos psicológicos sobre falsas memórias se iniciem posteriormente à morte de Locke, por volta do final do século XIX, essa informação traz problemas a uma defesa atual de sua teoria, pois observamos em seu pensamento a impossibilidade da existência de falsas memórias na consciência. “[...] sendo a consciência mera representação presente de uma ação passada, não seria possível que representasse à mente, como acontecido, aquilo que nunca aconteceu [...]” (LOCKE, 2012, p. 356). Como vemos na citação, não se pode ter na consciência algo que nunca ocorreu, já que as memórias não são nada além de representações na consciência de ações passadas.

A consciência das mesmas memórias é para Locke o que dá unidade e identidade ao homem enquanto um ser racional, seria o fundamento para ele acreditar ser a mesma pessoa ao longo do tempo. A partir da identidade pessoal decorre a manutenção da responsabilidade de uma pessoa independentemente da substância material, ou imaterial que compõe essa pessoa.

[...] não importa se este eu presente é ou não feito da mesma substância; concernem-me tanto, e sou tão responsável pelas ações feitas há mil anos atrás, e agora apropriadas a mim por esta consciência de mim mesmo, quanto sou pelo que fiz há um momento atrás (LOCKE, 2012, p. 360).

A identidade pessoal não se define pela “substância” material, ou imaterial idêntica, pois independentemente das mudanças que ocorram no ser pensante, ou no corpo, se ele mantiver em sua consciência as mesmas memórias, então a sua identidade pessoal estará conservada junto de sua responsabilidade pelas ações praticadas.

Embora Hume concorde com Locke de que devemos dar importância à consciência das memórias na construção do feixe de percepções que chamamos de “eu”, a memória sozinha seria insuficiente para construir a ficção da identidade pessoal.

A memória não seria o que produz [inteiramente] a ficção da identidade pessoal, é o que a revela (HUME, 2009, p.294). Ainda que a memória seja o que revela a ficção da identidade pessoal para nós mesmos, ela se mostra insuficiente como seu único produtor. Hume nos mostra que a causalidade e a imaginação também tornam possível afirmarmos, ou negarmos ações que

não estão em nossa consciência projetando nosso “eu”, ou pessoa para momentos esquecidos, ou para o futuro. “[...] 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, 2009, p. 294).

Há ações do passado das quais não lembramos, mas supomos terem existido, deste modo, para ir além da consciência das memórias é necessário um preenchimento dessas lacunas em relação ao “eu” que caberia à causalidade, imaginação e sentimentos.

Enquanto a memória tenta preservar percepções passadas, a imaginação teria a capacidade de modificar as ideias em nossa mente e criar a ficção da identidade a partir da semelhança. “[...] Além do mais, enquanto a memória preserva a “forma original” na qual os objetos se apresentam, a imaginação não está “presa” neste aspecto [...]” (COVENTRY, 2009, p.65). Do mesmo modo, quando projetamos nosso “eu” para o futuro, ou pensamos num passado esquecido cabe muitas vezes a imaginação ligar ideias e completar lacunas em nossa consciência fantasiando uma identidade perfeita, ou uma continuidade ininterrupta.

A exemplo disso, pensemos que um interlocutor pergunta para uma pessoa se ela lembra de há dois anos atrás ter se alimentado ao longo do dia e o que ela comeu naquele dia no passado; embora provavelmente não lembre da refeição feita, precisamente de cada alimento que tenha ingerido, ainda assim, ela afirmará com certo grau de certeza ter se alimentado como habitualmente faz e que seu “eu” presenciou esse tal dia e a essas tais ações, ainda que não tenha total consciência dessas memórias, mas a indução junto da imaginação preenchem estas lacunas podendo até mesmo se enganar.

Além disso, pode acontecer que esqueçamos uma informação sobre nós mesmos, mas alguém pode nos falar sobre uma ação presenciada por nós embora esquecida, mas daí o assentimento aparece para nos convencer sobre a certeza dessa informação relacionada ao nosso “eu”, esse assentimento é causado por uma sensação (*feeling*) que faz com que nos identifiquemos mentalmente com a informação externa, e a partir desse assentimento tomamos essa informação como parte de nós.

“[...] Aqui, a pessoa que esqueceu recebe inicialmente do discurso da outra todas as ideias com as mesmas circunstâncias de tempo e lugar, mas as considera como meras ficções da imaginação. Entretanto, assim que é mencionada a circunstância que toca sua memória, exatamente as mesmas ideias aparecem sob nova luz, produzindo como que uma sensação [*feeling*] diferente daquela que antes produziam. Sem qualquer outra alteração além dessa na sensação [*feeling*], elas se tornam imediatamente ideias da memória, e recebem nosso assentimento” (HUME, 2009, p.114).

Para explicar essa citação de modo mais didático poderíamos dar o exemplo de um interlocutor que não lembra o que almoçou há dois dias, mesmo que uma outra pessoa informasse exatamente os alimentos que esse homem esquecido tenha comido, entretanto, apenas quando este homem esquecido tivesse uma sensação (*feeling*) sobre as informações externas, sobre seu almoço no passado, ele tomaria essas informações como familiares e pertencentes a seu “eu”.

Poderíamos projetar o mesmo exemplo para o futuro e perguntar ao mesmo interlocutor o que ele almoçará uma semana no futuro e ele necessitará do uso da indução e da imaginação para projetar seu “eu” para uma ação futura. “Mas, uma vez tendo adquirido da memória essa noção de causalidade, podemos estender a mesma cadeia de causas, e conseqüentemente a identidade de nossas pessoas, para além de nossa memória [...]” (HUME, 2009, p. 294). Deste modo, a memória não estaria sozinha na construção da crença do mesmo “eu” contínuo ao longo do tempo. “[...] Se não tivéssemos memória, jamais teríamos nenhuma noção de causalidade e tampouco, por conseguinte, da cadeia de causas e efeitos que constitui nosso eu ou pessoa” (HUME, 2009, p. 294). A memória e a causalidade estariam juntas na composição do feixe de percepções que chamamos de “eu”, ou pessoa.

Existiriam informações sobre nosso “eu” ou pessoa, na visão de Hume, que extrapolam a consciência das mesmas memórias, além disso, a consciência seria limitada para explicar a ficção da identidade pessoal em muitos casos cabendo muitas vezes à imaginação, à causalidade e aos sentimentos o papel de preencher lacunas em nossa mente e projetar nosso “eu” para o futuro.

3. PARFIT: “A IDENTIDADE PESSOAL NÃO É O QUE IMPORTA”

3.1. A proposta de Parfit como uma teoria atual do “eu” como feixe

Como vimos no último capítulo, Hume destaca vários problemas ao analisar a identidade pessoal chegando à conclusão de que a nossa ideia de identidade relacionada ao “eu” não passaria de uma ficção. Assim como Locke, Hume é contrário ao posicionamento de que poderíamos fundamentar a identidade pessoal na substância (material, ou imaterial) pois somos ignorantes sobre a natureza última dessas substâncias, entretanto, Hume se opõe à conclusão de Locke de que a consciência das mesmas memórias seja um critério suficiente para definirmos inteiramente a ideia de identidade pessoal.

Parfit destaca a intuição de Hume em sua compreensão de que o “eu” idêntico não passaria de uma ficção. “Hume acreditava que ‘o Ego é apenas um sistema de fenômenos coerentes. . . O “eu” permanente e idêntico não é um fato mas uma ficção’ ”¹³ (PARFIT, 1984, p. 139, tradução nossa). As filosofias de Parfit e Hume concordam que ao analisar ceticamente a ideia de identidade pessoal encontramos problemas insolúveis. “Derek Parfit, escrevendo cerca de 240 anos depois de Hume, chegou a algumas conclusões semelhantes sobre o “eu”. Como Hume, Parfit nega que haja qualquer evidência para um eu único ou pessoa duradoura”¹⁴ (BEHRENDT, 2003, p.2). A filosofia de Parfit retoma algumas críticas de Hume e pensa questões já trabalhadas por Locke sobre a continuidade da pessoa ao longo do tempo.

Parfit, Hume e Buda¹⁵ têm em comum uma visão semelhante quando falamos sobre a identidade pessoal, eles são representantes da teoria do eu como feixe (*bundle theory*), ou seja, defendem que o “eu” ou a pessoa só existe enquanto um feixe de percepções mutáveis e não enquanto um ego único e idêntico ao longo do tempo, diferente, por exemplo, da filosofia de Locke para quem a identidade pessoal pode ser definida pelas experiências de nossas memórias.

Hume, por sua vez, está ligado ao pensamento de Parfit, sobretudo pelo ceticismo de sua conclusão. Ao conceber a conexão em termos de graus, faz avançar a discussão acerca dos critérios de identidade, ao mesmo tempo em que rechaça a ingenuidade das respostas em preto e branco. Na medida de seu empirismo, Hume exige para cada ideia distinta uma impressão correspondente. No entanto, no exame de seu próprio interior só encontra uma diversidade de experiências, nenhuma impressão constante e

¹³ Hume believed that ‘the Ego is merely a system of coherent phenomena . . . The permanent identical “I” is not a fact but a fiction’.

¹⁴ Derek Parfit, writing some 240 years after Hume, came to some similar conclusions about the self. Like Hume, Parfit denies that there is any evidence for a single, enduring self or person.

¹⁵ Parfit defende que a concepção de Buda sobre pessoas é também uma visão reducionista, que estaria próxima de sua tese em alguns pontos e para mostrar a proximidade de sua filosofia com a concepção de Buda, ele dedica o último tópico de seu livro *Reasons and Persons* às concepções budistas que estariam próximas de suas próprias sobre o que seria uma pessoa.

firme que possa corresponder à ideia de um eu que unifique o diverso em um conexo coerente. (BOTTON, 2001 p.23 - 24)

Parfit é “herdeiro” do empirismo de Hume em suas críticas céticas à identidade pessoal, embora se assemelhe muitas vezes a Locke no que diz respeito ao uso de experimentos mental (como o experimento do príncipe e do sapateiro já visto neste trabalho) para refletir sobre a identidade pessoal. Como Paul Ricœur¹⁶ (1913 – 2005) destacou em seu livro *O si mesmo como outro*, embora Parfit tenha influência de Locke em relação ao uso de experimentos mental, sua conclusão sobre o “eu” estaria mais próxima da filosofia de Hume.

A obra lembra a de Locke, não tanto pela posição nela ocupada pela memória quanto pelo recurso aos casos paradoxais, e também a de Hume, por sua conclusão cética; os famosos puzzling cases que servem de prova de verdade ao longo de todo o livro de Parfit levam a pensar que a própria questão da identidade pode revelar-se vazia de sentido, uma vez que, pelo menos nos casos paradoxais, a resposta é indeterminada. (RICŒUR, 2014, p.132).

Embora, Locke e Parfit compartilhem o uso de experimentos mental, Locke conclui que a identidade pessoal pode ser definida pela consciência das mesmas memórias e que a identidade pessoal importa para a responsabilidade moral. Parfit estaria mais próximo de Hume ao concluir que a identidade pessoal é um conceito problemático e que nenhum critério (físico ou psicológico) poderia resolvê-los.

Derek Parfit apresenta pela primeira vez sua teoria contemporânea do “eu” como feixe de percepções em seu artigo *Personal Identity* publicado em 1971, trabalhando também o problema da identidade pessoal e da moral por um viés analítico em uma série de outros artigos, até que em 1984 publica o livro *Reasons and Persons*, onde dedica a parte três do livro a expandir suas ideias céticas ao conceito de identidade pessoal e destaca algumas implicações morais de sua teoria.

Parfit concorda com Hume sobre o “eu” ser apenas um feixe de percepções mutáveis ao longo do tempo; entretanto, ele vai além dessa conclusão cética de Hume e assume a tese de que uma pessoa pode ser explicada através de “eus” que se sucedem no tempo e podem ter maior ou menor grau de continuidade e/ou conectividade psicológica (relação R¹⁷). “[...] Embora Hume seja o predecessor da posição de Parfit sobre a identidade pessoal, os métodos e

¹⁶ Paul Ricœur descreve Parfit como o seu melhor adversário no debate contemporâneo sobre o problema da identidade pessoal, enquanto Parfit conclui a falta de importância do problema da identidade pessoal no âmbito moral, Ricœur tentará dar uma solução ao problema da identidade pessoal a partir da identidade narrativa.

¹⁷ Relação que explicaremos mais detalhadamente na seção 3.3.

argumentos que Parfit usa para defender suas opiniões são suficientemente originais e desafiadores para justificar um tratamento individual [...]”¹⁸ (NEWBURG, 1991, p. 1, tradução nossa). Além de Parfit se diferenciar de Hume pelo conceito de relação R, Parfit ora constrói e ora reforça sua tese de pensar numa pessoa como “eus” ramificados a partir de uma grande série de experimentos mentais concluindo que a identidade pessoal não é o que importa.

A tese de Parfit sobre “eus” sucessivos tem implicações explícitas na sua filosofia moral, pois a partir do momento que aceitamos “eus” sucessivos poderíamos implicar disso que uma pessoa no futuro possa ter tão pouca conectividade psicológica com seu “eu” do passado que reconheça que esse “eu” do passado se trata de uma outra pessoa. “A palavra ‘eu’ pode ser usada, sugere-se, quando existe o mais alto grau de conexão psicológica. Mas quando as conexões forem reduzidas, seria perfeitamente justificado nos expressarmos dizendo: ‘Não fui eu quem fez isso, mas um ‘eu’ anterior’ [...]”¹⁹ (GONZÁLES, 2004, p. 20-21, tradução nossa).

Parfit apresenta a comparação entre uma pessoa que se altera em graus ao longo do tempo com o exemplo humeano da mudança sucessiva de uma nação como a Inglaterra em três períodos históricos distintos.

Falar sobre “eus” sucessivos pode facilmente ser mal interpretado, ou tomado ao pé da letra. Deveria ser comparado com a maneira como subdividimos a história de uma nação. Chamamos isso de história de nações sucessivas, como a Inglaterra anglo-saxônica, medieval e tudoriana²⁰. (PARFIT, 1984, p. 215, tradução nossa)

Seria impossível falar em identidade numérica, para explicarmos a Inglaterra saxônica, a Inglaterra medieval e a Inglaterra tudoriana em que “uma Inglaterra” se distingue “da outra” no tempo, em qualidades e ainda assim estamos falando do mesmo país.

A identidade numérica não comportaria graus de mudança, seria uma questão de tudo ou nada. No entanto, poderíamos explicar a Inglaterra nesses três períodos a partir de sucessões de mudanças que aconteceriam gradualmente formando três momentos no tempo e três “Inglaterra” históricas distintas sem com isso deixar de ser uma só e a mesma Inglaterra ao longo tempo. De forma análoga, poderíamos explicar uma pessoa como a mesma ao longo do tempo a partir da mudança gradual em que são formados “eus” sucessivos ao longo do tempo

¹⁸ [...] While Hume is the antecedent to Parfit's position on personal identity, the methods and arguments that Parfit uses in defending his views are sufficiently original and challenging to warrant individual treatment [...].

¹⁹ La palabra «yo» puede emplearse, se nos sugiere, cuando se da el mayor grado de conexividad psicológica. Pero cuando se han reducido las conexiones estaría perfectamente justificado expresarnos diciendo: «No fui yo quien hizo esto, sino un yo anterior» [...].

²⁰ Talk about successive selves can easily be misunderstood, or taken too literally. It should be compared with the way in which we subdivide a nation's history. We call this the history of successive nations, such as Anglo-Saxon, Medieval, and Tudor England.

em que na maioria dos casos comuns esses “eus” sucessivos ainda estariam relacionados à mesma pessoa.

Parfit parece atualizar a teoria do “eu” como feixe para uma visão contemporânea e faz relações diretas e explícitas entre sua conclusão de que a identidade pessoal não é o que importa com problemas morais, como a manutenção da responsabilidade e tenta também explicar a manutenção da sobrevivência de uma pessoa ao longo do tempo sem com isso pressupor a identidade pessoal.

Assim como Hume se baseou em informações e métodos da ciência moderna de sua época, Parfit se vale de saberes contemporâneos vindos da Psicologia e da Neurociência para fundamentar suas críticas à identidade pessoal. “A visão de Parfit sobre o ‘eu’, se baseia em alguns resultados da Psicologia e da Neurociência contemporânea, é uma outra teoria do ‘eu’ como feixe, ou teoria do não-eu”²¹ (MARCUS, 2011, p.4, tradução nossa). Tais pressupostos baseados na ciência contemporânea seriam base para extrapolações imaginativas em experimentos mentais como veremos nas seções a seguir.

3.2. Críticas de Parfit ao não-reducionismo

Em relação ao problema ontológico da mente podemos destacar o dualismo que afirma que a mente e o corpo são substâncias distintas, entretanto, algumas formas de dualismo, como o cartesiano que é um tipo de dualismo de substância, pressupõe que o mental seja diferente do corpóreo. “Pontanto, a mente não é apenas uma coleção de pensamentos, mas é aquilo que pensa, uma substância imaterial para além de seus estados imateriais [...]”²² (ROBINSON, 2003, p.14, tradução nossa). Ou seja, é defendido por algumas formas de dualismo que o ser que pensa é diferente do corpo e é algo a mais do que seus próprios estados físicos ou mentais. De acordo com essa perspectiva filosófica os estados da mente não poderiam ser reduzidos ao critério psicológico, ou ao critério físico, o que Parfit discorda pois acredita que uma pessoa possa ser descrita inteiramente por seus estados físicos ou psicológicos.

O próprio Parfit pode ser entendido como um filósofo “reducionista”, com relação à sua oposição à tese não-reducionista que defende que o que compõe nosso “eu” ou pessoa é algo

²¹ Parfit’s view of the self, which relies on some results in contemporary psychology and neuroscience, is another bundle theory, or no-self theory.

²² So the mind is not just a collection of thoughts, but is that which thinks, an immaterial substance over and above its immaterial states [...].

como um Ego cartesiano puro e independente do corpo no sentido que Parfit acredita que pessoas podem ser descritas por seus estados psíquicos e físicos.

[...]Ele é um “reducionista”, segundo o qual os fatos sobre pessoas e identidade pessoal consistem em fatos mais particulares sobre cérebros, corpos e uma série de eventos mentais e físicos inter-relacionados (Parfit 1984, 210-211). A negação do reducionismo é chamada de “não reducionismo”, segundo o qual os fatos sobre pessoas e identidade pessoal consistem em algum fato adicional, tipicamente um fato sobre egos ou almas cartesianas²³ (SHOEMAKER, 2005, p. 21).

Parfit explica que é contrário ao não-reducionismo em relação a mente porque esta tese estaria relacionada a filosofias que defendem a existência de entidades independentes da matéria como é o caso do Ego cartesiano e Parfit nos explica que sua contrariedade a essa tese não-reducionista não se dá por um mero verificacionismo, mas por não termos razões suficientes para defendermos isso. Assim como não temos boas razões para defendermos a existência de criaturas mitológicas. Isso não acontece apenas por uma mera verificação empírica, mas por um conjunto de crenças e justificativas que fazem com que rejeitemos essa tese.

Esta conclusão não é, como alguns escrevem, grosseiramente verificacionista. Não estou supondo que apenas o que poderíamos conhecer poderia ser verdade. Minhas observações fazem uma suposição diferente. Estou discutindo uma afirmação geral sobre a existência de um tipo particular de coisa. Afirma-se que esta é uma entidade existente separadamente, distinta de nossos cérebros e corpos. Eu alego que, se não temos razões para acreditar na existência de tais entidades, devemos rejeitar essa crença. Eu não afirmo, como os verificacionistas afirmam, que essa crença não tenha sentido. Minha afirmação é meramente como a afirmação de que, uma vez que não temos razão para acreditar que existam ninfas da água ou unicórnios, devemos rejeitar essas crenças²⁴ (PARFIT, 1984, p. 224, tradução nossa).

Parfit nos esclarece que as razões que fundam a defesa da existência de substâncias independentes da matéria, ou feitas de algo que seja diferente da matéria conhecida pela Ciência atual são insuficientes, por exemplo, a crença na existência de uma entidade idêntica a si mesma e indestrutível na forma de um ego puro carece de boas razões para acreditarmos e defendermos tal existência.

²³ [...]He is a “reductionist,” according to which the facts about persons and personal identity consist in more particular facts about brains, bodies, and series of interrelated mental and physical events (Parfit 1984, 210–211). The denial of reductionism is called “non-reductionism” according to which the facts about persons and personal identity consist in some further fact, typically a fact about Cartesian egos or souls.

²⁴ This conclusion is not, as some write, crudely verificationist. I am not assuming that only what we could know could ever be true. My remarks make a different assumption. I am discussing a general claim about the existence of a particular kind of thing. This is claimed to be a separately existing entity, distinct from our brains and bodies. I claim that, if we have no reasons to believe that such entities exist, we should reject this belief. I do not, like verificationists, claim that this belief is senseless. My claim is merely like the claim that, since we have no reason to believe that waterynymphs or unicorns exist, we should reject these beliefs.

Parfit alega que se de fato a reencarnação existisse e pudesse ser provada seria uma boa razão para acreditarmos na tese não-reducionista. Caso essa tese fosse verdadeira seria muito comum encontrar pessoas que acreditassem ter memórias de vidas passadas e que pudessem comprovar que são de fato reencarnações de pessoas que viveram num passado muito distante. O exemplo que ele nos dá é de uma reencarnação hipotética de uma mulher japonesa que alegasse ter o mesmo espírito de uma caçadora e guerreira celta na Idade do Bronze mantendo as memórias desta. Caso isso fosse verdade poderiam haver testes simples, por exemplo, historiadores e cientistas poderiam fazer perguntas que pudessem apenas ser respondidas por alguém que viveu naquela época e lugar. Além disso, algum pertence que essa mulher tivesse enterrado em um lugar específico na outra vida poderia ser agora encontrado pelos pesquisadores sem que a terra naquele ponto tenha sido remexida por milênios.

Suponha a seguir que existem inúmeros outros casos em que as pessoas vivas hoje afirmam se lembrar de ter vivido certas vidas passadas e fornecessem previsões semelhantes que são verificadas. Isso se torna verdade para a maioria das pessoas na população mundial. Se houvesse evidências suficientes, e não houvesse outra maneira de podermos explicar como a maioria de nós poderíamos saber tais fatos detalhados sobre o passado distante, podemos ter que admitir que temos quase-memórias precisas sobre essas vidas passadas. Poderíamos ter que concluir que a mulher japonesa tem uma maneira de saber sobre a vida de uma guerreira celta da Idade do Bronze, que é como a memória de sua própria vida²⁵ (PARFIT, 1984, p. 227, tradução nossa).

Além da reencarnação, caso fosse provada, outra boa razão para se defender a tese não reducionista, são os casos de cirurgias cerebrais e traumatismos no cérebro em que partes do cérebro de uma pessoa foram removidas sem ocasionar nenhum dano à mente desta pessoa. Para Parfit, caso a mente fosse independente do corpo permaneceriam as características mentais da mesma pessoa inalteradas na maioria desses casos, ou mesmo em todos os casos em que o cérebro fosse danificado não deveriam existir alterações mentais nesses indivíduos. Entretanto, não é o que vemos em vários casos de cirurgias cerebrais e casos de acidentes e traumatismos no cérebro de pacientes, um bom exemplo disso são os casos de lobotomia, por exemplo.

Para reforçar a crítica de Parfit poderíamos citar também o caso famoso da ciência médica que nos leva a crer que uma pessoa acabou tendo alterações em sua personalidade devido a um dano cerebral que é o caso de Phineas Gage que foi um jovem trabalhador

²⁵ Suppose next that there are countless other cases in which people alive today claim to remember living certain past lives, and provide similar predictions that are all verified. This becomes true of most of the people in the world's population. If there was enough such evidence, and there was no other way in which we could explain how most of us could know such detailed facts about the distant past, we might have to concede that we have accurate quasi-memories about these past lives. We might have to conclude that the Japanese woman has a way of knowing about the life of a Celtic Bronze warrior which is like her memory of her own life.

americano que em 1848 após uma explosão acidental, teve uma barra de ferro arremessada com tanta força pela explosão ao ponto de atravessar seu crânio deixando-o com várias sequelas, dentre essas sequelas constatou-se uma mudança radical em seu comportamento e personalidade.

Gage tornou-se irritadiço, irreverente, grosseiro e profano (aspectos que não faziam parte do seu modo de ser), manifestava pouco respeito por seus amigos e grande impaciência quando alguns conselhos limitavam ou conflitavam com seus desejos. Sua mente havia mudado radicalmente!

Em decorrência dessa mudança de personalidade, foi demitido da estrada de ferro. O novo Phineas Gage foi rejeitado por seus antigos empregadores e passou a viajar pelos Estados Unidos e América do Sul, exibindo-se em teatros juntamente com a haste que havia perfurado seu cérebro [...] (MARANHÃO-FILHO, 2014, p.34-35).

Um caso como o de Phineas Gage em que após um dano cerebral tenha sido implicado uma mudança severa na personalidade de um indivíduo reforça a tese de que os estados mentais de uma pessoa têm, até certo ponto, relação com a substância material (o corpo). Um caso que nos faz acreditar que esta alteração no cérebro do jovem trabalhador teve um impacto direto na forma como ele pensava o mundo e se relacionava com ele. Esse exemplo poderia reforçar a crítica de Parfit a tese não-reducionista que defende a existência de uma substância com independência do corpo que supostamente manteria uma identidade continuada e perfeita ao longo do tempo.

3.3. Relação R e a memória em Parfit

A relação R é um conceito teórico para explicar a continuação da existência da pessoa e manutenção de sua responsabilidade moral sem termos que evocar a identidade pessoal como seu fundamento. De acordo com Parfit, é possível explicar a partir da relação R que uma mente enquanto um feixe de percepções se identifique como a mesma pessoa ao longo do tempo, ainda que o corpo em questão não seja feito da mesma matéria original, ou não tenha realmente vivido as experiências das memórias que ele acredite que rememore. “O que importa é a Relação R: conectividade e/ou continuidade psicológica com o tipo certo de causa. Já que isso é mais controverso, acrescento, como uma alegação separada. Em uma consideração do que importa, o tipo certo de causa poderia ser qualquer causa”²⁶ (PARFIT, 1984, p. 215, tradução nossa).

²⁶ “*What matters is Relation R: psychological connectedness and/or continuity, with the right kind of cause. Since it is more controversial, I add, as a separate claim. In an account of what matters, the right kind of cause could be any cause.*”

Para Parfit o que importa para a manutenção da existência da pessoa é a relação R, por exemplo, em caso de um cérebro aparentemente normal e tendo seus dois hemisférios unidos e intactos, mas num momento futuro tivesse separado o hemisfério direito e esquerdo formando dois feixes de consciência que chamaremos de ‘B’ e ‘C’. Para Parfit tanto ‘B’ quanto ‘C’ compartilham todas as qualidades necessárias para acreditarmos que ‘B’ e ‘C’ sejam continuações da vida de ‘A’ (cérebro original intacto no passado). Parfit defende que tanto ‘B’ quanto ‘C’ têm conectividade e continuidade psicológicas suficientes com ‘A’ para afirmarmos que existe uma continuidade da vida de ‘A’ em ‘B’ e ‘C’, entretanto, não poderíamos explicar essa continuação da vida (sobrevivência) a partir da identidade pessoal, pois a identidade pessoal não aceita ramificações abarcando apenas casos em que a continuação da existência de uma pessoa se dê de um para um.

Uma parte fundamental do que somos, ou ao menos uma boa parte daquilo que acreditamos que somos está relacionado às memórias, a questão da memória foi trabalhada nessa dissertação brevemente em relação a Locke como o fundamento da identidade pessoal e para Hume como parte do que forma a nossa ideia fictícia de identidade pessoal. Ao tratarmos de Parfit, o tema da memória também é visitado pelo filósofo.

Parfit questionou o conceito clássico de memória, da memória como algo equivalente a uma verdade lógica em grau de certeza, no sentido de que não podemos descartar a possibilidade de que nossas recordações poderiam não ter sido geradas por experiências de fato vividas por nós mesmos, ou que nossas memórias não digam respeito exatamente a coisas que realmente aconteceram, ou existiram. Deste modo, não podemos afirmar com total certeza que nos recordamos de fatos vividos por nós mesmos sem nenhuma sombra de dúvida, mas no máximo o que podemos alegar é que cada memória existe enquanto uma crença daquilo que acreditamos termos vivido, ou presenciado, a isso Parfit designa o conceito de q-memória (ou quase-memória).

Em uma interpretação, a objeção seria esta: ‘É parte de nosso conceito de memória que podemos lembrar apenas de nossas próprias experiências. A continuidade da memória, portanto, pressupõe identidade pessoal. O mesmo é, portanto, verdadeiro para a sua Relação R. Você afirma que a identidade pessoal consiste apenas na posse da Relação R. Isso deve ser falso se a própria Relação R pressupõe identidade pessoal. Para responder a essa objeção, podemos definir um conceito mais amplo, quase-memória. Eu tenho uma quase memória precisa de uma experiência passada se (1) Parece que me lembro de uma experiência, (2) alguém teve essa experiência, e (3) minha memória aparente é causalmente dependente, da maneira certa, daquela experiência passada (PARFIT, 1984, p. 220, tradução nossa)²⁷.

²⁷ On one interpretation, the objection would be this: ‘It is part of our concept of memory that we can remember only *our own* experiences. The continuity of memory therefore presupposes personal identity. The same is therefore true of your Relation R. You claim that personal identity just consists in the holding of Relation R. This

O conceito de q-memória não pressupõe que a recordação tenha acontecido, nem pressupõe que a memória seja falsa, mas tira o peso da memória ser algo necessariamente vivido por nós, ou de ser uma verdade lógica, o que Parfit alega estar diretamente ligado à ideia clássica de identidade pessoal. Por exemplo, o conceito que q-memória poderia dizer respeito à memória de uma pessoa que tem a crença em ter realizado uma ação no passado, mesmo que essa memória seja falsa, ou que essa memória tenha sido implantada artificialmente.

Parfit estende sua crítica ao conceito de memória à filosofia de Locke que defende que a memória das experiências fundam o critério de identidade pessoal, crítica esta muito semelhante a crítica de Hume sobre a memória não ser um critério suficiente para definirmos a identidade pessoal.

Locke sugeriu que a memória advinda da experiência fornece o critério de identidade pessoal. Embora isso não seja, por si só, uma visão plausível, acredito que pode ser parte de tal visão. Tentarei, portanto, responder a algumas das críticas de Locke. Locke afirmou que alguém não pode ter cometido algum crime a menos que agora se lembre de tê-lo feito. Podemos compreender a relutância em punir pessoas por crimes dos quais não se lembram. Mas, tomado como uma visão sobre o que é envolvido na existência continuada de uma pessoa, a afirmação de Locke é claramente falsa. Se fosse verdadeira, não seria possível que alguém se esquecesse de nenhuma das coisas que fez ou de qualquer experiência que teve. Mas isso é possível. Eu agora não consigo me lembrar de colocar minha camisa esta manhã²⁸ (PARFIT, 1984, p. 205, tradução nossa).

Lembremos que no exemplo de Locke em que um sonâmbulo, ou um bêbado que cometesse um crime sem ter nenhuma memória do que fez, embora o crime fosse provado e devesse ser punido pelo julgamento humano, porém este homem não poderia ser culpabilizado pela própria consciência e por Deus no dia do juízo final, de acordo com Locke, pois Locke defende que no julgamento divino ninguém poderia ser punido do que não lembra de ter feito. Parfit está nos alertando que mesmo em relação a identidade pessoal, não podemos resumir as conexões psicológicas de uma pessoa a apenas ao que ela lembre de ter feito, como Parfit destaca em tom jocoso, podemos não ter lembranças claras de muitas das coisas que fizemos

must be false if Relation R itself presupposes personal identity.' To answer this objection, we can define a wider concept, *quasi-memory*. I have an accurate quasi-memory of a past experience if (1) I seem to remember having an experience, (2) *someone* did have this experience, and (3) my apparent memory is causally dependent, in the right kind of way, on that past experience.

²⁸ Locke suggested that experience-memory provides the criterion of personal identity. Though this is not, on its own, a plausible view, I believe that it can be part of such a view. I shall therefore try to answer some of Locke's critics. Locke claimed that someone cannot have committed some crime unless he now remembers doing so. We can understand a reluctance to punish people for crimes that they cannot remember. But, taken as a view about what is involved in a person's continued existence, Locke's claim is clearly false. If it was true, it would not be possible for someone to forget any of the things that he once did, or any of the experiences that he once had. But this is possible. I cannot now remember putting on my shirt this morning

corriqueiramente, por exemplo da refeição que fizemos há alguns dias, ou da sensação que tivemos ao trocar de roupa nesta manhã, mas não deixamos de sermos responsáveis por essas ações.

Parfit diz que poderíamos fazer uma revisão da extensão da pessoalidade lockeana destacando sua limitação em se basear apenas em conexões psicológicas relacionadas a memórias das experiências. Parfit defende que a definição lockeana não poderia se estender para a continuidade psicológica que estivesse além da própria memória do indivíduo, o que encaixaria a perspectiva de Locke sobre a identidade pessoal como um critério psicológico limitado.

O critério psicológico limitado usa palavras em seu sentido comum. Assim, lembro-me de ter uma experiência apenas se (1) Parece que me lembro de uma experiência, (2) Eu tive essa experiência, e (3) minha memória aparente é causalmente dependente, de maneira normal, dessa experiência passada²⁹ (PARFIT, 1984, p. 207, tradução nossa).

A revisão de Parfit a respeito da definição de Locke sobre a identidade pessoal destaca que não daria para explicar exemplos em que a continuidade psicológica fosse além das memórias de experiências, por exemplo, relatos de terceiros que fazem parte daquilo que cremos termos vivido. Parfit nos dá o exemplo de caso ficasse inconsciente durante uma escalada e seu colega de percurso contasse que Parfit gritou antes dele desmaiar e ficar inconsciente. Mesmo que depois de alguns anos Parfit passasse a acreditar que teve de fato a experiência de ter ouvido o grito antes de ficar inconsciente, sabemos que Parfit não tem memória de tal experiência e essa informação em sua mente não passaria de uma “memória aparente” e formada pela sugestão do relato externo de seu companheiro de viagem.

[...] É um fato bem estabelecido que as pessoas não podem se lembrar de suas últimas experiências antes de ficarem inconscientes. Devemos, portanto, afirmar que minha aparente memória de ouvir meu companheiro gritar não é uma lembrança real daquela experiência passada. Esta memória aparente não é causalmente dependente da maneira certa dessa experiência passada[...]³⁰ (PARFIT, 1984, p. 207, tradução nossa).

²⁹ The Narrow Psychological Criterion uses words in their ordinary sense. Thus I remember having an experience only if (1) I seem to remember having an experience, (2) I did have this experience, and (3) my apparent memory is causally dependent, in the normal way, on this past experience.

³⁰ [...] It is a well-established fact that people can never remember their last few experiences before they were knocked unconscious. We should therefore claim that my apparent memory of hearing my companion shout is not a real memory of that past experience. This apparent memory is not causally dependent in the right way on that past experience [...].

Embora a suposta memória do grito do companheiro alpinista esteja de acordo com parecer que me lembro da experiência, entretanto, parece incerto se de fato houve a experiência de ouvir o grito, mas partindo do pressuposto que não há lembranças dos segundos anteriores ao desmaio não há também uma causalção verdadeira entre a suposta memória da experiência da audição do grito com a experiência genuína da audição. Deste modo, podemos concluir que podem haver aparentes memórias que não são causalmente relacionadas com experiências presenciadas por mim mesmo, mas que dependem muitas vezes de relatos externos.

Outro exemplo que poderíamos dar sobre relatos de terceiros são as informações que nossos pais nos contam de algum tipo de peripécia que fizemos na infância em que não nos lembramos de várias coisas, mas pelo relato de terceiros supomos que aquelas experiências existiram mesmo que não tenhamos memórias reais daqueles acontecimentos relatados.

3.4. Críticas de Parfit aos critérios físico e psicológico

O conceito de “identidade”, quando falamos na identidade pessoal a partir de um critério psicológico, diz respeito a uma identidade que vem da memória, da personalidade e demais aspectos psicológicos de uma pessoa, ela seria um tipo de identidade qualitativa por se basear num conjunto de qualidades específicas de um determinado ser. Por ela ser qualitativa, pode se alterar em graus divisíveis no tempo, como no exemplo humeano dos três momentos no tempo da Inglaterra saxônica, medieval e tudoriana já citado. Do mesmo modo que a Inglaterra pode se modificar gradualmente formando três Inglaterras com características diferentes no tempo, o critério psicológico da identidade pessoal por aceitar graus, também pode aceitar tantas alterações que gerariam vários “eus” ao longo do tempo.

Parfit estabelece a existência de problemas em relação às teses que defendam o critério psicológico ou o critério físico para definirmos a identidade pessoal, por exemplo, na identidade pessoal a partir de um critério psicológico, podemos pensar que nosso “eu” do passado é semelhante e possui conectividade psicológica com nosso “eu” atual, assim como esse “eu” atual provavelmente terá continuidade psicológica com o “eu” do futuro, entretanto, podemos cair em problemas quando analisamos nossa sobrevivência, ou a manutenção de nossa relevância moral limitados ao critério psicológico.

No critério psicológico, a identidade pessoal ao longo do tempo apenas envolve os vários tipos de continuidade psicológica, com o tipo certo de causa. Essas visões são reducionistas. Eles são reducionistas porque afirmam (1) que o fato da identidade de uma pessoa ao longo do tempo consiste apenas na detenção de certos fatos mais particulares. Eles também podem reivindicar (2) que esses fatos podem ser descritos sem pressupor a identidade dessa pessoa, ou alegando explicitamente que as experiências na vida dessa pessoa foram vividas por essa pessoa, ou mesmo alegando explicitamente que essa pessoa existe. Esses fatos podem ser descritos de forma impessoal (PARFIT, 1984, p. 210, tradução nossa).

Como vemos na citação acima de Parfit o critério psicológico define que (1) apenas fatos particulares sobre o corpo ou sobre a mente do indivíduo definem o mesmo como a mesma pessoa o que parece não se caracterizar como um problema para Parfit não fosse o caso de que sempre se espere que a identidade pessoal seja determinada a partir disso, (2) se mostra ainda mais problemático porque esses estados mentais poderiam existir sem que se trate necessariamente dos estados mentais vividos pela mesma pessoa e eles poderiam ser descritos de forma impessoal.

Consequentemente essas teses reduzem a explicação sobre a sobrevivência de uma pessoa e a manutenção da identidade, sua sobrevivência e relevância moral estariam relacionados a este critério e se espera que esse critério dê conta de explicar qualquer caso possível, ou imaginável.

O critério físico para Parfit também seria um critério problemático ao pressupor a importância da identidade pessoal para a sobrevivência da pessoa, nele a identidade pessoal pode ser compreendida como uma identidade e continuidade material, sendo assim, numérica em alguma medida, pois defende a manutenção de células cerebrais que não são substituídas, ou perdidas, por isso, mantêm a mesma vida consciente. “[...] O critério físico deveria apelar para a continuidade, não de todo o cérebro, mas o suficiente do cérebro para sustentar a vida consciente”³¹ (PARFIT, 1984, p. 269, tradução nossa). Com isso, o critério físico é dependente da manutenção, ao menos parcial, do mesmo cérebro.

Um experimento mental que nos mostra a limitação do critério físico é expresso no livro de John Searle em *A redescoberta da mente*. Nesse experimento mental Searle pede que o leitor imagine que seu cérebro é gradativamente substituído por circuitos de silício devido a um problema de degeneração cerebral, no final do experimento temos um cérebro funcionalmente igual ao biológico, mas agora em silício e na primeira possibilidade do experimento se manteria a vida mental da mesma pessoa sem nenhuma mudança (SEARLE, 1997, p. 98-99).

³¹ [...] The Physical Criterion ought to appeal to the continuity, not of the whole brain, but of enough of the brain to support conscious life.

De acordo com Parfit, a identidade pessoal acontece apenas de um para um, é um tudo ou nada e para a maioria dos defensores da identidade pessoal, ou se mantém a identidade pessoal, ou acontece a morte (como desaparecimento) da pessoa.

Por exemplo, a partir do critério físico no experimento de Searle, como todas as células cerebrais foram substituídas, então a única conclusão seria a morte da pessoa que passasse por esse experimento mental.

O critério psicológico para Parfit, diferente do critério físico que se baseia na manutenção de uma quantidade relevante de células, no caso do critério psicológico a manutenção de estados mentais e conexões psicológicas fundamentariam esse critério.

O critério psicológico sofreria do problema de só explicar casos de um para um, ou seja, de um único “eu” no tempo que é contínuo, ou tem a mesma conectividade psicológica. Entretanto, o critério psicológico falha em explicar experimentos mentais que envolvam “eus” ramificados (que se dividem, ou se fundem).

O Critério Psicológico: (1) Há continuidade psicológica se e somente se houver cadeias sobrepostas de conectividade forte. X hoje é uma e a mesma pessoa que Y em algum tempo passado se e somente se (2) X é psicologicamente contínuo com Y, (3) essa continuidade tem o tipo certo de causa, e (4) ele não tiver tomado uma forma ‘ramificada’. (5) A identidade pessoal ao longo do tempo consiste exatamente na conservação de fatos como (2) à (4)³² (PARFIT, 1984, p.207, tradução nossa).

Por exemplo, se pensássemos numa cópia exata da consciência, das memórias e da personalidade de uma pessoa, seja ela física ou digital, o ser copiado se reconheceria exatamente como a mesma pessoa “original”. Teríamos então um problema insolúvel, pois haveria um problema para o critério psicológico, porque temos uma ramificação de “eus”, e no final duas pessoas psicologicamente idênticas.

Como vimos tanto em relação do critério físico ou psicológico, a identidade pessoal pode cair em problemas quanto a determinação da identidade pessoal em “casos enigmáticos”.

[...] Mas a maioria de nós está inclinada a acreditar que, em qualquer caso concebível, a pergunta "Estou prestes a morrer?" Deve ter uma resposta. E estamos inclinados a acreditar que essa resposta deve ser, e muito simplesmente, Sim ou Não. Qualquer pessoa futura deve ser eu ou outra pessoa. Chamo essas crenças de visão de que nossa identidade deve ser determinada³³ (PARFIT, 1984, p.214, tradução nossa).

³² *The Psychological Criterion*: (1) There is *psychological continuity* if and only if there are overlapping chains of Strong connectedness. X today is one and the same person as Y at some past time if and only if (2) X is psychologically continuous with Y, (3) this continuity has the right kind of cause, and (4) it has not taken a ‘branching’ form. (5) Personal identity over time just consists in the holding of facts like (2) to (4).

³³ [...] But most of us are inclined to believe that, in any conceivable case, the question ‘Am I about to die?’ must have an answer. And we are inclined to believe that this answer must be either, and quite simply, Yes or No. Any

Justamente pela identidade pessoal poder ser indeterminada ao usarmos o critério físico ou psicológico em “casos enigmáticos”, Parfit abandona a tese de que nossa identidade deveria ser determinada. Apesar de Parfit ter algumas críticas ao critério físico e ao reducionismo em relação ao critério psicológico por pressuporem a identidade pessoal, Parfit pode ser considerado também um “reducionista” por aceitar que uma pessoa possa ser descrita inteiramente por um conjunto de dados psicológicos e físicos, assim ele aceita a continuação de uma pessoa baseado nas sobreposições de cadeias de continuidade e/ou conectividade psicológica a partir da relação R.

3.5. Experimentos mentais e identidade pessoal em Parfit

Foram citados até agora alguns experimentos mentais em nosso trabalho; podemos lembrar dos experimentos mentais de Locke sobre o príncipe e o sapateiro que trata da identidade pessoal e o experimento mental de Adão e da mesa de bilhar de Hume que trata do problema da causalidade relacionada à expectativa em relação ao movimento das bolas de bilhar ou mesmo poderíamos citar o experimento mental do navio de Teseu que trata da identidade dos corpos.

Os experimentos mentais na obra de Parfit são numerosos e variados, alguns deles são inspirados na ficção científica e podem lidar com críticas de autores como W. O. Quine (1908 - 2000) e Wittgenstein (1889-1951) (PARFIT, 1984, p. 200).

Os experimentos mentais fazem parte de sua metodologia de escrita filosófica e são muito usados em suas constatações céticas contra a identidade pessoal. O próprio Parfit explica que o uso de experimentos mentais do tipo que se assemelham à ficção científica podem gerar críticas relacionada aos limites da linguagem em descrever casos impossíveis e com isso tirar conclusões válidas dos mesmos, a essa crítica ele responde com:

Essa crítica poderia ser justificada se, ao considerar tais casos imaginários, não tivéssemos reações. Mas esses casos despertam na maioria de nós crenças fortes. E essas são crenças, não sobre nossas palavras, mas sobre nós mesmos. Ao considerar esses casos, descobrimos o que acreditamos estar envolvido em nossa própria existência continuada, ou o que nos torna agora e no próximo ano as mesmas pessoas. Nós descobrimos nossas crenças sobre a natureza da identidade pessoal ao longo do tempo [...] ³⁴ (PARFIT, 1984, p. 200, tradução nossa).

future person must be either me, or someone else. These beliefs I call the view that our identity must be determinate (Parfit, p.214)

³⁴ This criticism might be justified if, when considering such imagined cases, we had no reactions. But these cases arouse in most of us strong beliefs. And these are beliefs, not about our words, but about ourselves. By considering

Parfit responde aos seus críticos que os leitores de ficção científica são impactados por exemplos que colocam em discussão nossa identidade pessoal como no teletransporte simples, pois alguns leitores de ficção científica acreditam que se teletransportar é o meio mais rápido de viajar, já outros acreditam que usar o teletransportador equivaleria a morrer (PARFIT, 1984, p. 200). Com isso, entendemos que os experimentos mentais servem como explicações de sua teoria e como uma ferramenta argumentativa.

Como já citamos no caso da relação entre ficção científica e a filosofia de Parfit que trata da identidade pessoal, os experimentos mentais fazem parte do que constitui nossa própria capacidade de relacionar ideias e experiências passadas formulando exemplos fictícios dos quais muitos não podem ser realizados, deste modo, podem ser encontrados na Literatura, na Filosofia, na Física, etc.

Os experimentos mentais são basicamente dispositivos da imaginação. Eles são empregados para vários propósitos, tais como entretenimento, educação, análise conceitual, exploração, formulação de hipóteses, seleção de teoria, implementação de teoria, etc. Algumas aplicações são mais controversas do que outras [...] ³⁵ (BROWN e FEHIGE, 1996, p.1, tradução nossa).

A partir do experimento mental podemos criar imagens mentais, ou exemplos de situações que não aconteceriam corriqueiramente, ou que podem existir apenas em pensamento por limitações físicas, ou normas éticas e disso tirarmos conclusões dessas imagens mentais.

Os experimentos mentais tornam possível simular em pensamento qualquer experimento pensável, e que não seja autocontraditório, o que traz a possibilidade de implicar conclusões que deles decorram.

Os experimentos mentais não são de uso exclusivo da Filosofia, mas podem ser encontrados também em outras áreas do conhecimento como na Literatura e em várias ciências, entretanto é destacado por Brown que algumas áreas se utilizam mais desse recurso, ou ferramenta do que outras áreas do saber.

these cases, we discover what we believe to be involved in our own continued existence, or what it is that makes us now and ourselves next year the same people. We discover our beliefs about the nature of personal identity over time [...].

³⁵ Thought experiments are basically devices of the imagination. They are employed for various purposes such as entertainment, education, conceptual analysis, exploration, hypothesizing, theory selection, theory implementation, etc. Some applications are more controversial than others [...].

[...] Em primeiro lugar, não apenas os filósofos os tratam como um tópico, mas também os historiadores, cientistas cognitivos, psicólogos, etc. Em segundo lugar, eles podem ser encontrados em muitas disciplinas, incluindo biologia, economia, história, matemática, filosofia e física (embora, curiosamente, não com a mesma frequência em cada um)³⁶ (BROWN e FEHIGE, 1996, p.1, tradução nossa).

Porém, Brown destaca que principalmente que na área da Filosofia existem muitos críticos sobre podermos chegar a novos conhecimentos a partir da imaginação e se é justificável o uso de experimentos mentais em relação a identidade pessoal atualmente.

Analisaremos de forma crítica para entender a eficácia argumentativa de alguns dos mais problemáticos experimentos mentais de Parfit sobre a identidade pessoal, pois as conclusões deles, apresentadas pelo autor, geram problemas insolúveis aos critérios físico e psicológico que serviriam para explicar a identidade pessoal ao longo do tempo, dado essa importância que há nos experimentos mentais relacionados às críticas a identidade pessoal em Parfit, se justifica um estudo acerca da licitude do uso nesses casos, assim como apresentaremos alguns problemas.

Derek Parfit fará uso didático e metodológico de experimentos mentais, muitos criados por ele, outros replicados de outros autores. O próprio Parfit diz que os experimentos mentais não podem se limitar àquilo que pode se tornar executável. “[...] Um exemplo é o experimento mental de Einstein de perguntar o que ele veria se pudesse viajar ao lado de um feixe de luz na velocidade da luz. Como mostra este exemplo, não precisamos nos restringir em considerar apenas os casos possíveis”³⁷ (PARFIT, 1984, p. 219, tradução nossa).

O exemplo de Einstein nos mostra que pode ser bastante útil considerar o poder argumentativo de experimentos impraticáveis devido à Ciência não ter capacidade de torná-lo executável, pela limitação da ciência atual, por um fator ético que o proíbe, ou por limitações em nosso mundo físico que restrinjam a sua efetivação, assim, esse experimento mental teria importância como fonte de conhecimento.

O posicionamento sobre a amplitude e a efetividade de experimentos mentais na Filosofia e na Ciência são compartilhados por Derek Parfit e Rachel Cooper (1974 -) no que diz respeito a abarcarem casos puramente fictícios, apesar de terem que seguir uma fundamentação lógica, independentemente de sua possibilidade de efetivação na prática.

³⁶[...] Firstly, not only philosophers treat them as a topic, but also historians, cognitive scientists, psychologists, etc. Secondly, they can be found in many disciplines, including biology, economics, history, mathematics, philosophy, and physics (although, interestingly, not with the same frequency in each).

³⁷ [...] One example is Einstein's thought-experiment of asking what he would see if he could travel beside some beam of light at the speed of light. As this example shows, we need not restrict ourselves to considering only cases which are possible.

“[...] Simulações e experimentos mentais fisicamente impossíveis devem ambos ser considerados fontes potenciais de conhecimento”³⁸ (COOPER, 2005, p.28, tradução nossa).

É alertado por Cooper que as simulações de computador algumas vezes extrapolam os limites do nosso mundo físico e se assemelham a experimentos mentais. Aos críticos dos experimentos mentais na Filosofia por não serem postos em prática é necessário que também os refutem os experimentos mentais na Ciência e invalidem as simulações de computadores que se assemelham a eles.

Os filósofos que suspeitam de experimentos mentais em que as leis físicas são violadas precisarão fornecer uma razão pela qual os modelos produzidos por pessoas são inúteis, enquanto as simulações de computador podem ser confiáveis (eles devem confiar em simulações de computador, ou mais uma vez serão forçados a rejeitar muita prática científica)³⁹ (COOPER, 2005, p.28, tradução nossa).

No caso dos experimentos mentais sobre a identidade pessoal em Parfit, apesar de terem implicações morais, eles começam em um nível epistêmico e tentam demonstrar que pessoas não são exatamente aquilo que achamos que são e os critérios da identidade pessoal não dariam conta de explicarem a identidade pessoal em vários experimentos mentais.

Os experimentos mentais sobre identidade pessoal implicam a tese de que a identidade pessoal não é o que importa e que as teorias que defendem a identidade pessoal entrariam em dilemas na tentativa de defesa dos critérios físico ou psicológico.

A identidade pessoal defendida pelo critério psicológico não seria uma identidade no sentido pleno da palavra para Parfit, porque ela pode ser apenas uma identidade qualitativa, por exemplo, se uma cópia de uma mente se identifica como a pessoa original, o critério psicológico deveria concluir que essa mente é a mesma pessoa original, ela, a cópia, é qualitativamente idêntica a pessoa original, mas de acordo com Parfit uma identidade é uma relação de um para um e como vimos, a pessoa original e a cópia são duas pessoas que se identificam com a mesma pessoa original do passado, concluímos disto uma ramificação de “eus” que é contraditório ao conceito de identidade pessoal. “A identidade é uma relação de um para um.”⁴⁰ (PARFIT, 1971, p.10, tradução nossa).

³⁸ [...] simulations and physically impossible thought experiments should both be considered potential sources of knowledge.

³⁹ Philosophers who are suspicious of thought experiments in which physical laws are violated are going to need to provide a reason why models produced by people are worthless, but computer simulations can be trusted (and they must trust computer simulations, or once again they are forced to reject much scientific practice).

⁴⁰ [...] Identity is a one-one relation [...].

Mesmo a continuidade psicológica defendida por autores como David Wiggins (1933 -), apesar de justificarem a continuidade e a sobrevivência de uma pessoa na vida comum, encontrariam problemas ao enfrentar os “casos enigmáticos” que em sua maioria estão inseridos nos experimentos mentais de Parfit relacionados à identidade pessoal.

Por exemplo, caso um cérebro fosse dividido em um corpo por causa da bipartição dos hemisférios direito e esquerdo se formariam duas esferas de consciência (dois feixes de percepções separados) (PARFIT, 1984, p. 246). Este é um bom exemplo real⁴¹ para comprovar que a identidade a partir de um critério psicológico pode não ser de um para um, mas se relacionar com duas partes divididas de um cérebro, nesse caso real, ao dividir um cérebro ao meio formamos dois feixes de consciência em um só corpo. Pensemos também que essas esferas de consciência poderiam voltar a se unir e formar uma só consciência. Entretanto, enquanto hemisférios divididos com consciências partidas, elas formam uma mente dividida em dois feixes de percepção, mas em uma mesma pessoa.

Sabemos que a ciência atual está longe poder fazer transplantes de cérebros, mas o exemplo trazido da neurociência, quando se extrapola o mundo real e passa-se a conjecturar a divisão de um cérebro ao meio e implantá-lo em dois corpos diferentes torna-se um caso fictício que a Ciência nunca executou e não sabemos se seria possível, a partir desse experimento imaginário são estabelecidas possíveis conclusões que são base para alguns argumentos de Parfit sobre a identidade pessoal. Deste modo, temos a introdução de um “e se”. “Caracteristicamente, os experimentos mentais nos apresentam uma série de perguntas do tipo ‘e se’ [...]”⁴² (COOPER, 2005, p.13, tradução nossa). Além de termos esse “e se” que é característico dos argumentos hipotéticos, temos conclusões derivadas de casos imaginários que extrapolam o possível e projetam um cenário para experimentar em pensamento o que o não se conseguiria experimentar na prática.

Um experimento mental pode trabalhar com casos totalmente fictícios e impossíveis de serem executados, ou que sejam contrários à ética médica vigente. Por exemplo, se no fim de um acidente de carro sobrasse apenas o cérebro de um homem adulto, e esse mesmo cérebro pudesse ser dividido em seus dois hemisférios e transplantado em dois corpos diferentes que acordassem após a cirurgia então teríamos dois seres vivos independentes. Pensemos que no caso desses corpos com as metades divididas de um cérebro original sobrevivessem a essa

⁴¹ O caso real que é comentado aqui no texto é conhecido pela ciência médica como calosotomia, uma cirurgia indicada principalmente para alguns casos severos de epilepsia. A cirurgia consiste em separar parcialmente ou totalmente o corpo caloso que conecta os dois hemisférios do cérebro (direito e esquerdo).

⁴² Characteristically, thought experiments present us with a series of “What if” questions [...].

cirurgia e tivessem vidas “normais”, em um período longo de tempo esses corpos poderiam viver vidas separadas em partes diferentes do mundo, assim também teriam experiências e histórias diferentes.

Uma das perguntas que surgem desse exemplo que beira a ciência impossível dos filmes de ficção científica do passado é se essa mente dividida em dois corpos seria agora duas pessoas diferentes ou a mesma pessoa em dois corpos? Além disso, como ficaria a questão da identidade pessoal nesses dois corpos que receberam os transplantes do cérebro dividido?

Para Parfit é importante explicar a sobrevivência da pessoa independentemente de poder ou não determinar a identidade pessoal. “A divisão das pessoas de Parfit mostra que a sobrevivência é uma noção mais importante que a identidade quando se considera a personalidade [...]”⁴³ (BROWN; FEHIGE, 2014 p.15, tradução nossa). Pensar a continuidade de pessoas não precisa pressupor a identidade pessoal em “casos enigmáticos”, como nos casos de divisão de pessoas, pois houve a continuidade da sobrevivência do cérebro dividido em dois corpos e a manutenção das memórias nas duas pessoas resultantes. Ao invés de podermos explicar facilmente a identidade pessoal nesse caso a conclusão do experimento mental gera um impasse e uma indeterminação para a identidade pessoal. De acordo com as ideias de Parfit, uma pessoa é uma sucessão de “eus” normalmente, mas em casos especiais estes “eus” podem aceitar fissões e fusões.

Eu adiciono essas observações. Agora que vimos que identidade não é o que importa, não devemos tentar revisar ou estender nosso critério de identidade para o que coincida mais frequentemente com o que importa. Em qualquer compreensão natural de identidade pessoal, tal coincidência poderia ser apenas parcial, como mostra o caso da divisão. E a revisão do nosso critério pode sugerir enganosamente que a identidade é o que importa⁴⁴ (PARFIT, 1984, p.272, tradução nossa).

A sucessão de “eus” para Parfit é natural a nossa mente, acontece ao longo da vida das pessoas pelas mudanças nos corpos e mentes. Esses “eus” estão ligados por graus de conectividade e/ou continuidade psicológica conosco ao longo do tempo e isso torna possível explicarmos que somos os mesmos, mas em “casos enigmáticos” podemos pensar em rupturas drásticas dos graus de continuidade e conectividade que podem gerar ramificações de pessoas diferentes advindas de uma primeira pessoa do passado. Deste modo, é claramente compatível

⁴³ Parfit's splitting persons shows that survival is a more important notion than identity when considering personhood [...].

⁴⁴ I add these remarks. Now that we have seen that identity is not what matters, we should not try to revise or extend our criterion of identity, so that it coincides more often with what matters. On any natural understanding of personal identity, such a coincidence could be only partial, as the case of division shows. And revising our criterion may misleadingly suggest that identity is what matters

com a filosofia de Parfit que no fim do experimento do cérebro dividido e implantado em dois corpos que se pudesse gerar uma ramificação de duas pessoas diferentes advindas de uma primeira pessoa sem nos limitarmos aos critérios psicológico ou físico que pressupõem a identidade pessoal como algo importante.

O “caso enigmático” mais criticado que é usado por Parfit é de uma pessoa que pudesse se dividir como uma ameba. (PARFIT, 1984, p. 254). No caso do experimento mental do homem que se dividiu como uma ameba, existem críticas bem fundamentadas quanto à falta de fundamentação científica e de explicação de pressupostos, assim, se trata de um experimento mental com pouca fundamentação de explicação de suas regras e, por isso, tem menor relevância para a maioria de seus críticos, o que pode implicar na sua invalidade. “Quanto mais detalhado o cenário imaginário nos aspectos relevantes, melhor é o experimento mental”⁴⁵ (BROWN; FEHIGE, 2014, p.21, tradução nossa).

Não consideraremos aqui a questão da não efetividade do experimento mental, pois como vimos, na Ciência existem argumentos baseados em contra factuais e programas de computador, estes são usados o tempo todo e não são até agora refutados ou invalidados. Os problemas desse experimento giram em torno da falta de pressupostos que o expliquem melhor.

A falta de pressupostos que são pouco explicados enfraquecem esse experimento mental, embora percebamos que ele tenta trazer ao nosso pensamento um mundo em que fosse possível que os homens pudessem fazer uma espécie de divisão binária como as amebas fazem.

Algo semelhante acontece no caso de uma fusão de pessoas, onde dois indivíduos são combinados de tal forma a constituir um ser com um único corpo e mente. “Podemos imaginar um mundo em que a fusão fosse um processo natural. Duas pessoas se unem, enquanto elas estão inconscientes, seus dois corpos transformam-se em um. Uma pessoa então acorda”⁴⁶ (PARFIT, 1984, p.298, tradução nossa).

Poderíamos pensar em muitos tipos diferentes de fusões de duas pessoas, poderíamos especular muitos casos e resultados possíveis, no caso desse experimento mental existe uma abertura muito grande para questionarmos a falta de regras estabelecidas para o resultado desse experimento.

⁴⁵ [...] The more detailed the imaginary scenario in the relevant aspects, the better the thought experimente [...].

⁴⁶ We can imagine a world in which fusion was a natural process. Two people come together. While they are unconscious, their two bodies grow into one. One person then wakes up.

Essa falta de pressupostos, ou de explicações de resultados não parece acontecer no experimento mental da divisão de “eus” obtido a partir da divisão de um cérebro e colocação em dois corpos que sobrevivessem ao transplante duplo já mencionado. Nesse caso também teríamos como consequência do experimento mental um “eu” dividido em dois corpos (PARFIT, 1984, p. 254 - 255). Este, por sua vez, é um experimento mais próximo de nossa imaginação baseada na realidade, ainda que nunca tenha sido efetivado pela Ciência.

Outro experimento que tem bastante semelhança com a ficção científica e Ciência especulativa é o experimento mental do teletransportador que estaria mais próximo da ficção científica do que da Ciência atual. Ele se baseia na replicação total de um indivíduo na Terra, molécula por molécula, resultando num novo corpo em Marte com estados mentais iguais ao primeiro e matéria distinta, com isso, temos um ser numericamente diferente (a matéria é outra), mas qualitativamente idêntico ao primeiro indivíduo (com qualidades iguais).

[...] O scanner aqui na Terra destruirá meu cérebro e corpo, enquanto grava os estados exatos de todas as minhas células. Esta informação será transmitida por rádio. Viajando à velocidade da luz, a mensagem levará três minutos para chegar ao replicador em Marte. Isso criará, então, de matéria inteiramente nova, um cérebro e um corpo exatamente como o meu. Será neste corpo que eu acordarei⁴⁷ (PARFIT, 1984, p. 199, tradução nossa).

O que se segue dessa história é que após vários teletransportes feitos, ele é apresentado a um novo teletransportador que dá defeito, o “corpo” do indivíduo da Terra não é destruído no fim do teletransporte e o scanner do teletransportador afeta o coração do “eu” na Terra que morrerá em pouco tempo vendo o seu outro “eu” em Marte por um monitor e esse outro “eu” continuará a sua vida, após a sua morte (PARFIT, 1984, p. 201).

Os pressupostos nesse experimento mental parecem ser muito bem estipulados, ou seja, as regras desse experimento mental parecem ser fechadas e não gerariam contradições internas no próprio experimento.

Poderíamos citar outros experimentos mentais, ou explicar os que já citamos mais detalhadamente, porém, em resumo, percebemos que existem alguns melhores construídos argumentativamente do que outros, mas ainda que descartássemos os experimentos mentais com mais problemas em sua construção e continuássemos com os mais bem fundamentados ainda teríamos os mesmos problemas em relação à identidade pessoal “[...] Casos que parecem

⁴⁷ [...] The Scanner here on Earth will destroy my brain and body, while recording the exact states of all of my cells. It will then transmit this information by radio. Travelling at the speed of light, the message will take three minutes to reach the Replicator on Mars. This will then create, out of new matter, a brain and body exactly like mine. It will be in this body that I shall wake up.

mostrar que a questão da identidade ao longo do tempo nem sempre tem que ter uma resposta, e que colocam em jogo a ruptura entre o que importa e a identidade pessoal [...]”⁴⁸. (GONZÁLES, 2004, p. 20, tradução nossa).

Esses experimentos mentais nos revelam que os critérios físico e psicológico são problemáticos em afirmar que o que importa é a identidade pessoal, pois nenhum critério parece ser suficientemente defensável para explicar a sobrevivência pelo critério psicológico, ou físico.

Por exemplo, se forem feitas perguntas tais como: No caso do teletransportador, alguns segundos depois do teletransporte defeituoso ter produzido dois “eus”. Um na Terra que irá morrer e o outro em Marte saudável. Poderíamos perguntar em qual destes “eus” estaria a identidade pessoal e qual dos dois seria mais moralmente relevante se psicologicamente seriam idênticos? Essas perguntas aparentemente geram respostas paradoxais se tentarmos entendê-los a partir da identidade pessoal.

No experimento mental do cérebro que foi dividido e implantado em dois corpos, poderíamos perguntar: Em qual destes “eus” ramificados seria mantida a identidade pessoal da primeira pessoa que deu origem a essas duas consciências distintas? Seria muito difícil saber sem sombra de dúvidas em qual dos corpos o “eu” anterior ao transplante cerebral estaria sobrevivendo. “[...] Uma vez que a continuidade pode se ramificar, teremos de conviver com a desconfortável possibilidade de existirem duas ou mais pessoas idênticas a mim, bastando que elas sejam fisicamente contínuas comigo” (VIANA, 2011, p.57). Deste modo, temos a continuidade física do mesmo cérebro dividido, mas dois corpos.

Os critérios da identidade pessoal não deveriam aceitar casos de ramificações, pois se aceitassem, acabariam chegando ao dilema da mesma identidade pessoal em dois corpos contínuos fisicamente, ou com conectividade (ou continuidade) psicológica.

Então, qual critério poderíamos defender para justificarmos uma identidade pessoal nesses experimentos mentais? Para Parfit não há nenhuma resposta defensável para perguntas desse tipo quando utilizamos uma noção de “tudo ou nada” próprio da identidade pessoal. Assim, chegamos a alegação de Parfit de que a identidade pessoal não é o que importa, uma visão rival à filosofia que alegam que a identidade pessoal importa para definirmos a sobrevivência de pessoas e para nos relacionarmos moralmente com elas.

⁴⁸ [...] Casos que parecen demostrar que la pregunta acerca de la identidad a través del tiempo no tiene por qué tener siempre una respuesta, y que ponen en obra la ruptura entre lo que importa y la identidad personal [...].

“A visão rival é que a identidade pessoal não é o que importa⁴⁹ [...]” (PARFIT, 1984, p. 215). De acordo com as ideias de Parfit, não precisamos da identidade pessoal para manter nossa sobrevivência, ou para fundamentar a moral. A continuidade da sobrevivência de uma pessoa não depende da identidade pessoal, pois a relação R já daria conta de explicar o porquê de termos consciência de sermos contínuos, ou de estarmos mais, ou menos conectados com nossos “eus” passados ou futuros explicando nossa sobrevivência e questões morais como a responsabilidade.

Compreendemos com isso que os experimentos mentais de Parfit seriam uma ferramenta utilizada para levar as teorias rivais ao absurdo fazendo-se crer que elas não conseguiriam explicar a sobrevivência sem com isso entrarem em dilemas, ou em contradição com sua própria tese, de que problemas relacionados à identidade pessoal sempre teriam uma resposta. Também fica claro que embora alguns experimentos mentais utilizados por Parfit sejam melhores construídos argumentativamente do que outros, isso não invalidaria sua tese crítica e cética ao conceito da identidade pessoal.

⁴⁹ The rival view is that *personal identity is not what matters*[...]

4. A TEORIA DO “EU” COMO FEIXE EM HUME E PARFIT RELACIONADA À MORAL

4.1. Hume e a identidade pessoal relacionada à vida comum

Destacamos no último capítulo a relação próxima na filosofia de Parfit entre a identidade pessoal e a continuidade da existência de uma pessoa ao longo do tempo. Sua teoria do “eu” como feixe aborda tanto a questão teórica a respeito da identidade pessoal quanto tem implicações morais que estão relacionadas à pessoa. Entretanto, se em Parfit essa relação entre a identidade pessoal e a vida comum parece ser mais explícita, no caso de Hume tal relação se encontra um pouco mais esparsa no *Tratado da natureza humana* e demanda um pouco mais de atenção para trazermos luz ao modo como suas críticas ao conceito de identidade pessoal podem se relacionar à sua filosofia moral.

Defendemos nesse trabalho que ao tratar do conceito de identidade pessoal, seja como uma defesa ao conceito, ou a partir de críticas, como os autores principais estudados nessa dissertação tratam, não podemos escapar da questão que está atrelada à identidade pessoal que é a manutenção da responsabilidade ao longo do tempo. “[...] Assim, por exemplo, parece que temos justificativa para considerar X responsável por alguma ação passada apenas se X for idêntico à pessoa que executou aquela ação. Além disso, parece que estou justificado em minha preocupação especial por alguma pessoa futura apenas se ela for eu [...]”⁵⁰ (SHOEMAKER, 2005, p. 1). Deste modo, estabelecemos a partir da maneira pela qual justificamos a crença no mesmo “eu” ou mesma pessoa ao longo do tempo implicações no âmbito da moral.

Em Hume, sua investigação crítica e cética sobre o conceito de identidade pessoal nos mostra que o “eu” é um feixe de percepções desprovido de simplicidade e identidade esperado do ponto de vista da vida comum. Entretanto, como a ideia de um “eu” idêntico se relaciona à vida prática e com a moral tentaremos explicar como se dá sua relação entre o “eu” e sua filosofia no *Tratado da natureza humana*.

Abordaremos as diferenças entre sua filosofia crítica e cética [que não vê limites para questionarmos os fenômenos que compõem o nosso feixe de percepções] e as afirmações e crenças no “eu” na vida comum. Além disso, esse “eu” enquanto crença está relacionado a sentimentos como o orgulho e a humildade como alega Hume. “É evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o “eu”, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima [...]” (HUME, 2009, p. 311, grifo do autor).

⁵⁰ [...] So, for instance, it seems we are justified in holding X responsible for some past action only if X is identical to the person who performed that action. Further, it seems I am justified in my special concern for some future person only if he will be me.

Como já vimos, o ceticismo de Hume é contrário às metafísicas que alegam poderem atingir certezas sobre a natureza última da realidade *a priori*, ou seja, que extrapolem o que podemos constatar claramente por meio de nossas percepções, deste modo, qualquer alegação sobre a realidade que vá além da verificação empírica pode ser posta em um grau maior de dúvida. “David Hume repreende os metafísicos dogmáticos que pensam que podem alcançar a certeza sobre a natureza última da realidade”⁵¹ (STRAWSON, 2011 p. 1, tradução nossa).

Defendemos que o ceticismo de Hume afirma graus de certeza sobre informações do mundo e sobre nosso próprio “eu”, ainda que essas “certezas” sejam relativas a estados mentais, sentimentos e crenças. Embora não tenhamos acesso às coisas mesmas, mas às percepções delas, o mundo não seria totalmente estranho à nossa experiência. Os argumentos humeanos que podemos hoje relacionar a uma espécie de naturalismo aponta para uma tendência à moderação, ou mitigação de seu ceticismo no âmbito prático da vida comum.

Para deixar essa interpretação ainda mais clara traremos uma afirmação do próprio Hume sobre a mitigação do seu ceticismo: “Felizmente, a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo, impedindo-os de exercer qualquer influência considerável sobre o entendimento” (HUME, 2009, p.219). Essa alegação de Hume contraria um ceticismo global e radical, pois essa tendência natural que os homens têm de afirmar ou negar, na maioria das vezes, suprime o seu ceticismo na vida comum.

Fica implícito na filosofia de Hume que deve existir uma natureza comum e compartilhada pelos homens, pois um ceticismo global e radical que em última análise pudesse duvidar dessa natureza inviabilizaria o objeto principal do *Tratado da natureza humana* que era criar uma ciência do homem, como já mencionamos. A exemplo disso, Hume defende que os sentimentos humanos (paixões) como orgulho e humildade, por fazerem parte da natureza humana, seriam comuns a todas as épocas da humanidade, mas o que distinguiriam os homens em seus tempos históricos não é sua natureza, mas seriam apenas os temperamentos ou os caracteres dos homens em seus tempos históricos.

[...] Será fácil desfazer essa dúvida, se dirigirmos nosso olhar para a natureza humana e considerarmos que, em todas as nações e épocas, são sempre os mesmos objetos que dão origem ao orgulho e à humildade; mesmo no caso de um desconhecido, podemos saber de maneira bastante aproximada o que aumentará ou diminuirá essas suas paixões. Qualquer variação nesse ponto procede unicamente de uma diferença no temperamento e caráter dos homens; e, além do mais, é bem insignificante. (HUME, 2009, p.315).

⁵¹ David Hume rebukes dogmatic metaphysicians who think they can achieve certainty about the ultimate nature of reality.

Hume traça um ponto comum entre os homens de várias épocas e lugares diferentes que se encontra na natureza humana, desse modo, os questionamentos sobre a identidade pessoal são de caráter geral entre os homens porque questionam a forma pela qual a mente humana produz a ideia de “eu” e a crença de que esse “eu” seja algo simples e idêntico ao longo do tempo.

Para explicarmos como se dá o ceticismo de Hume sobre a identidade pessoal sem cairmos num relativismo completo, ou numa suspensão de juízo em que nada mais poderia ser afirmado sobre o “eu” além de que ele seja um feixe de várias percepções, defendemos a alegação de Peter Frederick Strawson (1919-2006), de que existiriam dois níveis de ceticismo na filosofia de Hume, um mais amplo, crítico e mais abstrato relacionado à razão e à imaginação, onde o ceticismo não teria limites, e o nível do pensamento da vida comum ligado às paixões em que a natureza humana faz-nos ter crenças que nos levam a afirmarmos ou negarmos mitigando a possibilidade de suspensões de juízo na esfera da vida comum.

Podemos dizer, então, que Hume está disposto a aceitar e a tolerar uma distinção entre dois níveis de pensamento: o nível do pensamento filosoficamente crítico, que nenhuma garantia pode nos oferecer contra o ceticismo, e o nível do pensamento empírico cotidiano, em que as pretensões do pensamento crítico são completamente anuladas e suprimidas pela Natureza, por um inevitável comprometimento natural com a crença: com a crença na existência dos corpos e nas expectativas baseadas na indução (STRAWSON, 2008, p. 24).

O nível de certeza proveniente do hábito, relacionado aos sentimentos e empiria, sobretudo na esfera da moral depende de crenças, e estas crenças muitas vezes estão relacionadas a ficções, como é o caso da identidade pessoal. Os pensamentos ligados ao nível da vida comum estão imersos em hábitos que nos impulsionam naturalmente a afirmar coisas como corpos externos ou nossa própria existência enquanto um corpo em momentos distintos no tempo e sem maiores questionamentos, dado o poder do hábito e dos sentimentos morais.

No nível do pensamento filosófico e crítico há uma maior tendência na filosofia de Hume de questionar por meio da razão e da imaginação a origem de nossas ideias, enquanto na esfera empírica da vida comum esse ceticismo parece ser mitigado, ou atenuado. “Este procedimento é típico do ceticismo ‘atenuado’ ou ‘mitigado’, na concepção de Hume. As dúvidas resultantes dele são corrigidas em parte pela reflexão e experiência [...]” (ZIMMERMANN, 2009, p.185). O pensamento filosófico e crítico de Hume traça seus limites na reflexão da vida empírica, ou vida comum quando pensamos em nossas práticas.

Para exemplificar como Hume faz afirmações céticas em algumas passagens do *Tratado da natureza humana* enquanto em outras passagens mitiga seu ceticismo, destacamos a

afirmação segundo a qual a humanidade não seria mais do que um feixe de percepções em constante fluxo, do mesmo modo como nossa própria mente é constituída também por um feixe de percepções e que nenhuma ideia de identidade ou simplicidade pode ser dotado ao mundo externo ou a nós mesmos.

À parte alguns metafísicos dessa espécie; porém, arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um **feixe** ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. Nossos olhos não podem girar em suas órbitas sem fazer variar nossas percepções. Nosso pensamento é ainda mais variável que nossa visão; e todos os outros sentidos e faculdades contribuem para essa variação. Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante. A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem simplicidade em um momento, nem identidade ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto (HUME, 2009, p. 285, grifo nosso).

Só poderíamos, de acordo com Hume, falarmos na identidade e simplicidade a partir das percepções variadas e em constante fluxo através de uma certa tendência, ou propensão natural. O que poderia implicar numa suspensão de juízo completa sobre a existência do mundo e de outras pessoas é atenuado por uma propensão natural de afirmarmos a simplicidade e a identidade, ainda que elas não passem de uma ficção.

O que Hume faz na constatação da humanidade e de nós mesmos como feixes de percepções é destacar sua análise fenomênica e cética do mundo exterior desprovida dos limites do pragmatismo da vida comum e dos sentimentos que se relacionam ao nosso feixe de percepções a que chamamos de nosso “eu” ou pessoa.

Uma outra questão que se coloca é que a filosofia de Hume poderia abrir margem para questionarmos a existência real de “outras pessoas”, o próprio Hume parece não cair no solipsismo, ou numa suspensão de juízo completa sobre a existência da alteridade, pois temos crenças e sentimentos sobre outras. Além disso, muitas proposições que são usadas por Hume em seus raciocínios indutivos são baseadas em crenças sobre o mundo externo.

Os raciocínios indutivos que Hume faz em sua filosofia por terem premissas baseadas em informações empíricas, como a existência da Terra, de outros homens, ou do Sol reforçam a ideia de que Hume não era cético ao ponto de suspender o juízo acerca da existência do mundo empírico, haveria assim na vida comum uma tendência natural de afirmarmos ou negarmos questões práticas da vida. “A natureza, por uma necessidade absoluta e incontrolável, determinou-nos a julgar, assim como a respirar e a sentir [...]” (HUME, 2009, p. 216). Deste

modo, embora o ceticismo seja um método válido e importante na filosofia de Hume para fazer Filosofia, ele não poderia destruir a possibilidade do ser humano de julgar, afirmar ou negar informações sobre si mesmo ou sobre o mundo externo.

Em sua análise filosófica e cética das percepções humanas não nos é dada uma certeza última sobre a existência de uma substância idêntica e contínua ao longo do tempo como uma substância simples, ou um “eu” pensante e independente do corpo, mas é inegável que afirmamos ou negamos dados sobre a ideia que temos de um “eu” de forma natural e simples. “[...] Em suma, sua análise do “eu” revela uma mistura de naturalismo e empirismo que detectamos em seu tratamento de nossas outras idéias fundamentais”⁵² (MOUNCE, 1999, p. 58). Deste modo, podemos compreender que quando se trata da vida comum e da moral o “eu” é afirmado de forma natural e acaba sendo base para raciocínios.

Hume demonstra descontentamento com sua conclusão cética sobre a identidade pessoal, no apêndice do Tratado da natureza humana; o próprio Hume nos diz que sua postura parece ser irreconciliável com algumas de suas ideias apresentadas na obra. Isso nos faz crer que o autor tenha notado a divergência que existe entre uma análise filosófica e cética puramente fenomênica e baseada na razão que o leva a um “eu” sem simplicidade e identidade que diverge da crença na ideia de um “eu” idêntico na vida comum e que se relaciona naturalmente a sentimentos morais.

[...] ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à identidade pessoal, vejo-me perdido em um tal labirinto que, devo confessar, não sei nem como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las coerentes. Se essa não for uma boa razão geral para o ceticismo, ao menos é uma razão suficiente (como se eu já não tivesse bastantes razões) para guardar uma desconfiança e modéstia em todas as minhas decisões [...] (HUME, 2009, p. 671- 672).

A sua conclusão cética aparentemente lhe traz descontentamento pela forma como trabalhou o problema atribuindo a si mesmo incoerência de pensamento. Supomos que tal reclamação do filósofo possa estar relacionada, ao menos em parte, com a forma como o autor tratou do “eu” na esfera moral em que não há grandes problemas em afirmarmos a nós mesmos relacionando-nos à sentimentos morais, ou a juízos de valor que fazemos sobre o nosso “eu” ou pessoa em oposição à suas problematizações céticas das percepções que se relacionam de forma fictícia a ideia de um “eu” simples e idêntico na seção “Da identidade pessoal”. Ou seja, há momentos na obra de Hume em que a identidade pessoal é um problema insolúvel, e em outros

⁵²[...] In short, his analysis of the self reveals that mixture of naturalism and empiricism which we have detected in his treatment of our other fundamental ideas [...].

momentos ao tratar das paixões a ideia de um “eu” idêntico é afirmada de forma natural e simples na vida comum e está relacionado a sentimentos morais.

Em alguns momentos, ainda que de forma esparsa no texto, Hume parece nos alertar sobre as diferenças entre compreender o “eu” a partir de seu ceticismo filosófico e do estudo dos fundamentos da crença natural no “eu” na esfera da vida comum que está relacionada à moral a partir do interesse que temos em nós mesmos.

O que é, então, que nos dá uma propensão tão forte a atribuir uma identidade a essas percepções sucessivas, e a supor que possuímos uma existência invariável e ininterrupta durante todo o decorrer de nossas vidas? Para responder a essa questão, devemos distinguir a identidade pessoal enquanto diz respeito a nosso pensamento e imaginação, e enquanto diz respeito a nossas paixões ou ao interesse que temos por nós mesmos” (HUME, 2009, p. 285-286).

Embora nessa passagem Hume parece nos avisar que dará um tratamento distinto a identidade pessoal na esfera moral ainda na seção “Da identidade pessoal” do *Tratado da natureza humana*, parece que não temos de fato maiores explicações sobre essa distinção nessa seção, podendo apenas ver essa diferenciação entre investigação filosófica e moral de forma sutil em sua obra nos momentos em que ele relaciona sentimentos morais a nós mesmos.

A própria relação sentimental que temos sobre nosso próprio corpo na passagem abaixo destaca mais uma vez essa divergência entre as crenças humanas no nível da vida comum e as conclusões céticas de Hume sobre a identidade pessoal.

A própria imagem que está presente aos sentidos é para nós o corpo real; e é a essas imagens descontínuas que atribuímos uma perfeita identidade. Mas como a descontinuidade da aparição parece contrária à identidade, levando-nos naturalmente a ver essas percepções semelhantes como diferentes umas das outras, encontramos, aqui, perdidos sobre como reconciliar opiniões tão opostas. (HUME, 2009, p. 238).

Deste modo, fica ainda mais claro nessa passagem que Hume parece não ter conseguido conciliar a forma como compreendeu o “eu” na vida comum da forma como ele próprio concluiu a identidade pessoal no apêndice do *Tratado da natureza humana* que diverge e parece irreconciliável à maneira como todos nós nos relacionamos com a crença no “eu” na vida comum.

Embora Hume não trabalhe o problema da identidade pessoal em suas investigações posteriores à escrita do *Tratado da natureza humana*, ele mencionou a mesma conclusão cética sobre o problema da identidade pessoal, em seu livro *Diálogos sobre a religião natural*, um livro de maturidade escrito entre 1750 e 1751 (após a publicação das investigações sobre o

entendimento humano⁵³), mas publicado postumamente em 1779. Neste livro Hume expõe mais uma vez a sua conclusão de que o “eu”, ou a pessoa é apenas um feixe de variadas percepções e isso faz-nos crer que sua conclusão cética sobre a identidade pessoal, embora seja para o próprio filósofo uma conclusão problemática, não foi abandonada por Hume.

[...] Que é a alma do homem? Um composto de várias faculdades, paixões, sensações e ideias; unidas, é verdade, em um só ego ou pessoa, mas ainda assim distintas umas das outras. Quando ela raciocina, as ideias que são as partes de seu discurso arranjam-se em uma certa forma ou ordem, que não se preserva integralmente por um só instante, mas dá lugar imediatamente a um outro arranjo. [...] Como isto poderia ser compatível com a perfeita imutabilidade e simplicidade que todos os autênticos teístas atribuem à Divindade? (HUME, 1992, p. 60 - 61).

Nessa passagem, além de ser reafirmada a conclusão cética do *Tratado da natureza humana* sobre a identidade pessoal é salientada também a relação entre a linguagem e nosso “eu” ou pessoa no sentido de que o feixe de percepções que chamamos de “eu” se arranja de certa forma a raciocinar, a afirmar, ou a negar.

Deixamos claro que estamos interpretando a filosofia de Hume dividindo-a metodologicamente em dois níveis (vida comum e investigação filosófica e crítica), embora o próprio autor não faça essa divisão em dois níveis de pensamento em seu estudo sobre a identidade pessoal explicitamente. Defendemos, pelos argumentos até agora apresentados, que podemos entender a identidade pessoal na filosofia de Hume em um nível que seria o pensamento filosófico mais crítico e cético em que seria impossível encontrar uma percepção interna que seja causa suficiente e necessária da ideia do “eu” idêntico ao longo do tempo e em contraste a isso no nível do pensamento da vida comum em que o “eu”, ou a pessoa, mesmo enquanto um feixe de percepções, é afirmado sem gerar questionamentos céticos.

Comprendemos que no nível do pensamento da vida comum seríamos fortemente influenciados pelos sentimentos, pelo hábito e natureza humana a acreditarmos que o feixe de percepções que formam a nossa mente seja o mesmo “eu” ao longo do tempo ainda que essa crença esteja baseada numa ficção e não em um fato, pois esse feixe é variado e descontínuo, não sendo dotado da qualidade da identidade que supõe o conceito de identidade pessoal. Por isso, no nível filosófico e cético do pensamento de Hume, quando suprimimos os limites dados pela vida comum e pelos sentimentos morais podemos acentuar o ceticismo humeano separando (por meio da razão e imaginação) nossas percepções sem com isso concluirmos unidade e identidade para as nossas percepções.

⁵³ As *Investigações sobre entendimento humano* foram publicadas em 1748 e seu texto *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral* foi publicada em 1751.

No apêndice do *Tratado da natureza humana* acontece uma radicalização do seu ceticismo na investigação filosófica sobre a identidade pessoal e na identidade dos corpos, pois nessa passagem essas identidades são afirmadas como meras junções de percepções variadas e descontínuas sem serem destacados os sentimentos humanos e o hábito na vida comum que nos fazem crer que sejamos os mesmos seres, assim como fazem-nos crer na unidade e manutenção da identidade de corpos externos. Hume nos explica que podemos separar por meio da razão e da imaginação todas as percepções distintas, acabando com a identidade sem que haja contradição, ou absurdo (HUME, 2009, p. 672). Assim, acabando com a unificação das percepções de nós mesmos, ou dos objetos sem com isso podermos afirmar a identidade dos corpos ou nossa própria identidade pessoal. Embora essa conclusão seja incompatível com o modo como afirmamos o “eu” na vida comum, é uma conclusão válida obtida pelos questionamentos levantados por Hume em seu ceticismo.

Acerca da teoria do “eu” como feixe, Hume expressa que não podemos perceber nosso próprio “eu” como algo unitário e idêntico, o que podemos perceber são as percepções variadas e descontínuas que chamamos de “eu” e que se alteram ao longo do tempo: “Quando volto minha reflexão para mim mesmo, “eu” nunca poderei perceber esse ‘eu’ sem uma, ou mais percepções; nem posso perceber nada a não ser as percepções. É a composição destas, portanto, que formam o ‘eu’”⁵⁴ (PERRY, 1975, p.174).

A afirmação de Perry nos faz compreender que a introspecção que Hume fará ao investigar a identidade e a simplicidade do “eu” ao longo do tempo não faz com que Hume encontre-as, mas lhe mostra o fluxo e a multiplicidade das percepções que formam aquilo que chamamos de nosso “eu”, ou pessoa.

A ideia do “eu” como uma substância idêntica e simples seria uma ficção proveniente de uma propensão natural do ser humano, tal propensão natural se mantém um mistério para Hume, ainda assim, esse feixe de percepções que reconhecemos como o nosso próprio “eu” se relaciona a sentimentos morais.

⁵⁴When I turn my reflexion on myself, I never can perceive this self without some one or more perceptions; nor can I ever perceive anything but the perceptions. Tis the composition of these, therefore, which forms the self (PERRY, 1975 p. 174).

Seguindo um caminho diverso à perspectiva naturalista, a visão cética não adota a ideia de que Hume tenha reconhecido a necessidade de abdicar da sua teoria do feixe de percepções; ao contrário, ela é adotada como expressão de sua crítica ao pensamento fundacionalista, na medida em que não se atribui a esta teoria a tarefa de dar-lhe explicações racionais, considerando-a como uma crença. Assim, seria adequado considerar sua discussão sobre a identidade pessoal como uma postura crítica ante a metafísica via a adoção de uma postura cética (MENDONÇA, 2003, p.89).

Para Hume, quando achamos que temos certeza da identidade dos corpos, ou da identidade pessoal como se ela fosse a descoberta de uma substância igual a si mesma que subjaz ontologicamente o ser humano ao longo do tempo, na verdade, apenas estamos nos baseando em feixes de percepções em um constante fluxo. A crença em sermos os mesmos está relacionada em parte a nossos sentimentos e ao hábito. Está é uma visão cética e crítica da metafísica cartesiana de um eu pensante puro e independente do corpo e da visão lockeana de que podemos justificar nossa identidade pessoal apenas por conta das memórias de nossas experiências.

4.2. A crença no “eu” relacionada aos sentimentos morais em Hume.

Como já mencionamos na seção anterior, a identidade pessoal em Hume pode ser interpretada a partir de uma diferenciação metodológica entre a investigação cética e crítica de seu estudo sobre as percepções que formam o “eu” enquanto um feixe de percepções, da crença no “eu” relacionada à sentimentos morais.

No nível da vida comum em que a ficção da identidade pessoal é uma crença importante, neste âmbito ela não é colocada em um grau maior de dúvida cética, porque ao trabalhar as paixões humanas relacionadas ao “eu” ou pessoa, Hume parte do pressuposto que já estejamos imersos nessa ficção de um “eu” enquanto algo supostamente simples e idêntico que naturalmente é afirmado pelos homens.

[...] Invertendo a ordem, consideremos, em primeiro lugar, o uso do termo 'pessoa' em que o termo não expressa uma ideia, mas significa antes a noção ilusória de um ser pensante, sensível que permanece numericamente o mesmo através do tempo. Nesse sentido do termo 'pessoa', é possível responsabilizar uma pessoa por uma ação, ainda que a chamada 'pessoa' seja apenas uma ficção. Pois, na medida em que alguém é prisioneiro da ilusão, considera a ficção uma realidade⁵⁵ (FIELDS, 1988, p.170).

⁵⁵ [...] Reversing the order, let us consider, first, the use of the term 'person' in which the term fails to express an idea but signifies rather the illusory notion of a thinking, sensible being that remains numerically the same through

Em outras palavras, enquanto estamos imersos nessa relação entre nosso próprio “eu” e nossos sentimentos morais não nos atentamos ao problema de a identidade pessoal, pois estamos imersos nela e assim julgamos e responsabilizamos a nós mesmos e outras pessoas enquanto o mesmo “eu” idêntico, ou a mesma pessoa pelas ações praticadas, ainda que essa identidade parta de uma ficção.

Hume quer nos dizer que embora não possamos encontrar simplicidade e identidade no feixe de percepções que formam nosso “eu” ou pessoa ao longo do tempo não podemos negar que acreditamos ser uma e a mesma pessoa de forma simples e natural. Deste modo, entendemos que na esfera do âmbito moral, Hume não nega, ou invalida a sua discussão cética sobre a identidade pessoal, mas faz uma separação ou cisão aparentemente acidental entre sua filosofia crítica e cética e o âmbito da moral e vida comum, onde acaba partindo do pressuposto que naturalmente afirmamos nosso “eu” ou pessoa na vida como algo idêntico e contínuo, embora o próprio Hume saiba que estamos falando apenas de uma ficção.

A análise de Hume dos sentimentos morais que se relacionam ao nosso “eu” ou pessoa expressam também essa cisão, por exemplo, no caso do orgulho; quando sentimos que temos orgulho de quem somos e de nossos próprios feitos, isso pressupõe um “eu” que ainda que seja mutável aos moldes do feixe de percepções citado por Hume, ou como uma nação que se altera ao longo do tempo expresso em sua analogia, ainda assim, afirmamos um “eu” idêntico ainda que seu fundamento seja fictício como um pressuposto nos assuntos morais.

Além dos sentimentos que se relacionam conosco, temos em nossa mente sentimentos que estão relacionados a outras pessoas, fazemos essa relação entre alteridade e o “eu” justamente por conta da simpatia como veremos adiante.

Além disso, nossas próprias opiniões sobre nós mesmos também se relacionam a opiniões externas a nós, pois as opiniões alheias também nos geram sentimentos como é o caso do amor pela nossa própria reputação. Nossa reputação, nosso caráter, nosso bom nome são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas de orgulho – a virtude, a beleza e a riqueza – têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios. Para dar conta desse fenômeno, será necessário fazer um pequeno desvio e explicar primeiramente a natureza da simpatia (HUME, 2009, p. 351).

Opiniões alheias que se relacionam e afetam nossas próprias crenças e sentimentos sobre nós mesmos estão relacionados com a simpatia, é a partir dela que podemos relacionar, de acordo com Hume, o “eu” (mesmo fictício) no âmbito da moral e que está inserido na vida

time. In this sense of the term 'person,' it is possible to hold a person responsible for an action, even though the so-called 'person' is only a fiction. For, insofar as one is a prisoner of illusion, one takes the fiction to be a reality.

comum a nossos próprios sentimentos. A simpatia é importante para compreendermos a moralidade em Hume, pois ele começa a tratar da questão da simpatia em seu segundo livro do *Tratado da natureza humana* onde apresenta seus estudos sobre as paixões humanas em sociedade e destaca como a simpatia tem importância em relação a ligar sentimentos que temos pelos outros com nós mesmos, ou seja, com nosso próprio “eu” ou pessoa.

A simpatia é introduzida no final da primeira parte do segundo livro do Tratado, ou seja, durante a apresentação do sistema das paixões. Nesta passagem, seu papel ainda não diz respeito à produção de sentimentos morais, sendo apresentada no contexto da seção que trata do "amor à boa reputação" como uma causa secundária das paixões do orgulho e humildade, amor e ódio. Aqui, Hume trata do fenômeno da influência da opinião alheia em nossas paixões, e faz uso do mecanismo da simpatia como recurso para explicar este fenômeno (SILVA, 2016, p.40)

A explicação sobre como funciona a simpatia funciona aparece ao longo do segundo livro do *Tratado da natureza humana* para explicar como os sentimentos pela alteridade nos afetam, a explicação é relevante dado que temos apenas acesso a nossas próprias percepções e ainda assim temos sentimentos por coisas e pessoas que estão fora de nós. “[...]Costumamos considerar a nós mesmos tais como aparecemos aos olhos dos outros, e simpatizamos com os sentimentos favoráveis que eles têm por nós” (HUME, 2009, p. 655).

A simpatia está relacionada a como se dá a passagem em nossa mente daquilo que entendemos ser o nosso “eu” à alteridade. É a partir da simpatia que Hume tenta explicar como acontece a relação entre o “eu” e aquilo que é externo a nós. Coisas como nos preocuparmos com os outros ou nos importarmos com a opinião alheia estaria também relacionado a simpatia.

Hume constata que geralmente uma ação que promove um bem geral, ou seja, que tem como fim o bem de toda a humanidade, nos desperta um sentimento de prazer e nos afeta positivamente. Entretanto, fora desse contexto, em que existe um bem geral a ser atingido por todos os homens, Hume nos explica que a simpatia é proporcional a distância que acreditamos estar da alteridade, assim a simpatia pode surtir maior ou menor efeito, na medida em que acreditamos que alguém está; mais, ou menos próxima, seja em distância física, parentesco familiar, afinidade, ou convívio com essa alteridade. Quanto mais próximo acreditarmos que essa alteridade está de nós, então mais seremos afetados pelo prazer, ou pelo desprazer que vem da simpatia proporcionalmente ao quão distante o outro pareça estar de nós.

[...] Quando uma qualidade ou caráter tem uma tendência a promover o bem da humanidade, ela nos agrada, e por isso a aprovamos, uma vez que apresenta a ideia vívida de prazer, que nos afeta por simpatia e é em si mesma uma espécie de prazer. Mas como essa simpatia é muito variável, pode-se pensar que nossos sentimentos

morais têm de admitir as mesmas variações. Simpatizamos mais com as pessoas que estão próximas a nós que com as que estão distantes; simpatizamos mais com nossos conhecidos que com estranhos; mais com nossos conterrâneos que com estrangeiros. (HUME, 2009, p. 620).

O princípio que Hume chama de simpatia é comum a todos os homens, sendo assim é uma tendência, ou “instinto” comum a natureza humana que nos relaciona com o que é externo ao nosso “eu”. É a partir do afeto da simpatia que podemos nos transpor para uma situação ou sentimento que nos é externo e assim somos afetados por aquilo que alguém parece pensar, ou sentir. A simpatia é o que torna possível relacionar nosso feixe de percepções que identificamos como o nosso “eu” contínuo à alteridade que é externa a nós. Como já dissemos, a simpatia será mais forte tal qual for o nível de proximidade que o outro nos pareça estar, no entanto, destacamos aqui que ainda que indiretamente, o “eu” também pode ser considerado como pressuposto, dado que o “eu” fica sendo uma espécie de “ponto de referência” relacionado ao nível de prazer, ou desprazer que pode ser gerado a partir da simpatia.

Por exemplo, um ser humano tem uma maior tendência de ser afetado fortemente por piedade ao ver um parente próximo que sofre por fome se comparado ao que naturalmente sentiria ao saber da fome de uma pessoa estranha em outro continente dada é a forma como a simpatia funciona, deste modo, quanto mais próximo está a alteridade de nosso “eu”, nesse caso, mais simpatia temos pela pessoa.

De acordo com Hume os afetos dependem de nós mesmos e de operações de nossa mente, ele nos explica que isso acontece a partir das ideias vívidas em nossa mente formadas por nossas impressões e imaginação. Deste modo, a relação entre os objetos conosco acontecem por operações de nosso entendimento e pela simpatia que converte ideias em impressões.

[...] Na simpatia, existe uma conversão evidente de uma ideia em uma impressão. Essa conversão resulta da relação dos objetos conosco. Nosso eu está sempre intimamente presente a nós. Comparemos todas essas circunstâncias, e veremos que a simpatia corresponde exatamente às operações de nosso entendimento; e contém mesmo algo de mais surpreendente e extraordinário” (HUME, 2009, p.354).

Compreendemos que essa citação é muito importante para entendermos como se dá a passagem do feixe de percepções que compreendemos ser nosso “eu”, ou pessoa ao longo do tempo com um objeto externo, ou outra pessoa. Assim, as operações de nossa mente se estendem para compreender o objeto, ou alguém que é moralmente relevante com nosso próprio “eu” ou pessoa que se torna um ponto de partida inicial para a relação de nível de simpatia que teremos.

Além da simpatia, o orgulho e a humildade, o amor e o ódio que temos por nós mesmos também seriam outros bons exemplos de sentimentos que pressupõem nosso “eu” ou a pessoa

como os seus objetos, pois esses sentimentos também podem ter como objeto nosso “eu” ou pessoas que se acredita ser idêntico no Âmbito da vida comum.

[...] É evidente que temos aqui quatro afetos, dispostos como em um quadrado, de forma que, ao mesmo tempo que estão conectados, mantêm entre si uma distância regular. As paixões de orgulho e humildade, bem como as de amor e ódio, conectam-se pela identidade de seu objeto, que, no caso do primeiro par de paixões, é o eu, e no do segundo, alguma outra pessoa. Essas duas linhas de comunicação ou conexão formam dois lados opostos do quadrado (HUME, 2009, p. 367).

Apesar dessa citação de Hume referir-se ao amor e ao ódio à outra pessoa destacamos que é apenas uma questão de caso específico, dado que o amor e ódio além de poderem se relacionar a pessoa externa, pode também se relacionar conosco de modo que podemos destacar uma outra passagem em que Hume destaca em seu estudo sobre a moral o amor por si mesmo, ou seja, por nosso próprio “eu”, ou pessoa.

[...] as leis da justiça surgem de princípios naturais de um modo ainda mais oblíquo e artificial. Sua verdadeira origem é o amor por si mesmo; e como o amor que uma pessoa tem por si mesma é naturalmente contrário ao das outras pessoas, essas diversas paixões interessadas são obrigadas a se ajustar umas às outras de maneira a concorrer para algum sistema de conduta e comportamento (HUME, 2009, p. 568).

O amor por si mesmo é um princípio natural que em parte explica as divergências e conflitos entre os homens durante toda a História, pois é porque os homens têm o amor de si que buscam a realização de seus próprios desejos que divergem do objetivo dos demais que também buscam seus próprios interesses, justamente por esses conflitos de interesses a moral e as leis são criadas para amenizar tais conflitos e reger o comportamento dos homens.

Destacamos a analogia de Hume que revela seu entendimento sobre a mente humana (que também será usada por Parfit) como uma república ou estado democrático em que embora tenha seus moradores alterados por serem substituídos ao longo do tempo pelo nascimento de novas pessoas; suas leis podem mudar; alguns participantes do governo podem ser trocados, mas a despeito de todas as transformações que essa nação passou ao longo do tempo, ainda assim, podemos entender essa nação, como a mesma nação e não como outra.

Tal analogia tanto poderia ser relacionada ao nível da vida comum em que afirmamos a identidade fictícia da mente, quanto poderíamos destacar a mutabilidade do feixe de percepções que compõem nosso “eu” ou pessoa.

[...] E, assim como a mesma república individual pode mudar não só seus membros, mas também suas leis e constituições, assim também a mesma pessoa pode variar seu caráter e disposição, bem como suas impressões e ideias, sem perder sua identidade. Por mais mudanças que sofra, suas diversas partes estarão sempre conectadas pela relação de causalidade. Vista dessa forma, nossa identidade referente às paixões serve para corroborar aquele referente à imaginação, ao fazer que nossas percepções distantes

influenciem umas às outras, e ao produzir em nós um interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros (HUME, 2009, p. 293- 294).

Assim como uma nação pode se alterar ao longo do tempo sem perder sua “identidade”, Hume nos esclarece que no âmbito da vida comum, uma pessoa pode ser entendida como a mesma pessoa idêntica apesar das mudanças e variações ocorridas em sua mente (como o mesmo destaca em sua filosofia crítica e cética) a partir da imaginação e causalidade as percepções podem ser entendidas como causalmente contínuas e idênticas. Além disso, é por causa de sentimentos morais como o amor, ódio, orgulho e a humildade que nos relacionamos conosco. Ou seja, é a partir desses sentimentos que nos relacionamos à nossas dores, aos nossos prazeres, assim como nos relacionamos ao nosso passado e ao nosso futuro.

Como falamos anteriormente, percebemos que a simpatia é imprescindível para que o “eu” em Hume se relacione ao outro, trazendo para nós em alguma medida o que o outro pensa e sente, assim como o julgamento do outro também pode influenciar os sentimentos que temos por nós mesmo. Ainda que não possamos trabalhar mais detalhadamente essas relações sobre a alteridade aqui, a simpatia parece desenvolver uma importância destacável sobre o entendimento da alteridade em Hume.

4.3. A moral relacionada à visão de que a identidade pessoal não importa.

Parfit em sua filosofia Ética se preocupou principalmente com as razões normativas práticas, razões pelas quais se justifica moralmente como devemos agir e justificar uma teoria ética, essa teoria ética deve atingir os melhores resultados possíveis para as pessoas, a partir disso, outra questão importante é defendida pelo filósofo que é com o que devemos nos importar.

O principal embate de Parfit em relação a teorias éticas rivais ao longo de seu livro *Reasons and Persons* gira em torno das filosofias que fundamentam a Ética a partir do interesse próprio e do Ego em oposição a sua defesa de um altruísmo baseado na razão. De acordo com teorias do interesse próprio, sempre que o comportamento é baseado no interesse de si mesmo concluiríamos conseqüentemente o melhor resultado possível para a pessoa que é o agente da ação. Entretanto, Parfit destaca que podem haver muitos casos em que a teoria do próprio interesse gera um resultado pior para o indivíduo do que se a pessoa que faz a ação a fundamentasse-a em razões práticas que visassem o bem comum.

Segundo a teoria da razão prática do interesse próprio, tudo que alguém tem razões para se preocupar como um fim em si mesmo é seu próprio bem-estar; e aquilo para o qual se tem mais razões de fazer é o que quer que promova o bem-estar próprio.

Sempre que houver outra coisa que devamos cuidar ou promover, isso deve ser explicado, em última instância, em termos de sua contribuição para nosso próprio bem-estar (ROSS, 2010, p. 206).

Parfit defende que teorias que visam o próprio interesse são racionalmente injustificáveis, pois as razões prudenciais (razões do próprio interesse) careceriam de justificativas plausíveis para visarem sempre o bem para si mesmo. Para Parfit tais justificativas geram problemas para as próprias teorias, assim, suas conclusões nos levam ao enfraquecimento de razões do próprio interesse e a defesa de razões de benevolência (razões para ajudar outras pessoas).

De acordo com Parfit, ao longo do tempo uma pessoa pode passar por tantas mudanças que uma razão prática não teria a mesma força do passado num futuro distante. Seria ainda mais problemático se pensássemos em uma razão prática transferida de uma pessoa para a outra. As teorias do próprio interesse justificam as mesmas razões para a mesma pessoa, mas a partir dos “casos enigmáticos” podemos concluir que uma pessoa possa passar por tantas mudanças em seus estados físicos, ou psicológicos a ponto de já não podermos justificar mais sua própria identidade pessoal.

Parfit argumenta que a teoria do interesse próprio, além de carecer do apoio de qualquer concepção plausível da metafísica do tempo, é minada por qualquer concepção defensável da metafísica das pessoas. Seu argumento mais conhecido contra a teoria do interesse próprio encontra-se na Parte III de *Reasons and Persons* ao discutir a identidade pessoal. Aqui, Parfit argumenta que, em qualquer concepção defensável da identidade pessoal, são possíveis casos em que as razões últimas de que dispomos não são razões para cuidar de nosso próprio bem-estar (ROSS, 2010, p.207).

A teoria do interesse próprio, de acordo com Parfit, tem o defeito de não levar em consideração a alteração da passagem do tempo e mudanças nas pessoas. As dificuldades com a tese do interesse próprio se destacam ainda mais quando pensamos na teoria de Parfit, que aceita que pessoas são cadeias de “eus” sucessivos ao longo do tempo e que em alguns experimentos de pensamento podemos ter ramificações de “eus” futuros ao ponto de termos uma divisão em dois ramos de continuidade e/ou conectividade psicológica e como resultado temos duas pessoas, como no “caso enigmático” do homem que teve seus hemisférios implantados em dois corpos e que conseqüentemente ao longo do tempo teríamos como resultado duas pessoas distintas, mas que compartilham alguns estados psicológicos comuns com a pessoa original, além de terem continuidade física com a pessoa original por causa dos hemisférios cerebrais que faziam parte da pessoa original.

Além desse experimento mental poderíamos imaginar o caso da linha secundária em que ao invés do teletransportador destruir o corpo do homem e replicar ele em Marte, que ao invés disso acontecer o teletransportador agisse apenas como um replicador de pessoas, deste

modo, temos assim uma linha primária de sucessões de “eus” na Terra e uma linha secundária que tem continuidade psicológica com a pessoa da Terra até certo momento em que houve a replicação.

Os primeiros escritos de Parfit publicados que tratam da relação entre identidade e responsabilidade moral são seu artigo já citado nesse trabalho *Personal Identity* de 1971 e o artigo *Later selves and moral principles* em 1973, até que escreve o livro *Reasons and Persons* onde pôde dedicar boa parte do livro III a tratar das questões morais que decorrem da sua tese reducionista em que a identidade pessoal não é o que importa.

O primeiro artigo de Parfit sobre a identidade pessoal, embora aborde o problema da implicação moral de sua tese “reducionista” nos dá um vislumbre do que Parfit desenvolveria a frente no estudo sobre pessoas e moralidade.

“Egoísmo, o medo não da morte próxima, mas da morte distante, o arrependimento de que grande parte da única vida de uma pessoa tivesse passado - essas coisas não são, eu acho, totalmente naturais ou instintivas. Todos são fortalecidos pelas crenças sobre a identidade pessoal que venho atacando. Se desistirmos dessas crenças, elas devem ser enfraquecidas⁵⁶ (PARFIT, 1971, p.18).

Defendemos que Parfit, a partir de suas conclusões racionais de que a identidade pessoal é em muitos casos indeterminada, ele por sua vez conclui que existem problemas insolúveis em seus “casos enigmáticos”. A conclusão advinda do argumento de que a identidade pessoal não é o que importa (para a moral e para a sobrevivência) está diretamente relacionada à uma mudança de visão de mundo acerca da crença do que somos e a partir disso se faz necessário uma revisão na forma como deveríamos nos relacionar moralmente conosco, com outras pessoas e, ainda, com a morte,

A teoria de Parfit tem sido frequentemente chamada de “revisonária”, em parte por causa de movimentos como este (ver, por exemplo, Rovane 1998, 11; Martin 1998, 15). A ideia é que tanto sua teoria da identidade quanto suas implicações para nossas práticas e preocupações prudenciais e morais exigem que mudemos nossas visões tanto de nós mesmos quanto do que é importante. Mas esse julgamento pode estar errado. Afinal, Parfit parece estar tentando mostrar que (a) o que *de fato* importa para nós na sobrevivência (revelado pelo caso da fissão) é a relação R, não a identidade, e (b) o que esses compromissos antecedentes sobre a sobrevivência implicam sobre a prudência e moralidade é que o erro que geralmente atribuímos à grande imprudência deve ser meramente *chamado* um erro de moralidade⁵⁷ (SHOEMAKER, 2005 p.24).

⁵⁶ “Egoism, the fear not of near but of distant death, the regret that so much of one's only life should have gone by-these are not, I think, wholly natural or instinctive. They are all strengthened by the beliefs about personal identity which I have been attacking. If we give up these beliefs, they should be weakened”

⁵⁷ Parfit's theory has often been called “revisionary” in part because of moves like this one (see, e.g., Rovane 1998, 11; Martin 1998, 15). The thought is that both his theory of identity and its implications for our prudential and moral practices and concerns require us to change our views both of ourselves and of what matters. But this judgment may be mistaken. After all, Parfit seems to be trying to show that (a) what *in fact* matters to us in survival (revealed by the fission case) is Relation R, not identity, and (b) what these antecedent commitments about survival

Para Hume, como mostramos, parece haver uma diferenciação entre sua análise filosófica e cética do “eu” como um problema insolúvel com sua investigação sobre a moral e sobre as paixões em que nosso “eu” ou pessoa idêntica é afirmada como uma crença sem gerar maiores questionamentos. Já em Parfit, sua teoria do “eu” como feixe percepções parece ser homogênea tanto na esfera crítica, analítica e filosófica quanto na esfera da vida comum, as conclusões de que nosso “eu” idêntico é uma ficção e uma pessoa é uma cadeia de “eus” sucessivos tem implicações diretas em como justificamos nossas razões normativas em sociedade e justificamos teorias éticas.

Defendemos que Parfit está comprometido com a tentativa de uma mudança de visão de mundo acerca da relação entre pessoas e a moralidade como a entendemos. Mesmo a manutenção da responsabilidade e da sobrevivência deveria ser revista a partir da conclusão de que não importa a identidade pessoal, abrindo a partir disso possibilidades de repensarmos a responsabilidade moral ao longo do tempo e a sobrevivência de uma pessoa, agora não mais limitado a uma questão de tudo ou nada, ou de um para um, que é próprio do conceito de identidade pessoal, mas a partir da Relação R se aceitaria fissões, linhas secundárias de “eus” futuros, como já abordamos na parte desse trabalho onde explicamos o papel que desempenham os experimentos de pensamento em Parfit.

A verdade é deprimente? Alguns podem achar que sim. Mas acho isso libertador e consolador. Quando acreditei que minha existência era mais um fato, parecia aprisionado em mim mesmo. Minha vida parecia um túnel de vidro, através do qual eu me movia mais rápido a cada ano, e no final do qual havia escuridão. Quando mudei minha visão, as paredes do meu túnel de vidro desapareceram. Agora vivo ao ar livre. Ainda há uma diferença entre minha vida e a vida de outras pessoas. Mas a diferença é menor. Outras pessoas estão mais próximas. Estou menos preocupado com o resto da minha própria vida e mais preocupado com a vida dos outros⁵⁸ (PARFIT, 1984, p.281).

Parfit explica que além de sua visão “reducionista” em que a identidade pessoal não importa e sim a relação R, existem duas visões mais comuns que se opõem à falta de

imply about prudence and morality is that the wrongness we currently attach to great imprudence should merely be *called* a wrongness of morality.

⁵⁸ Is the truth depressing? Some may *find* it so. But I *find* it liberating, and consoling. When I believed that my existence was a such a further fact, I seemed imprisoned in myself. My life seemed like a glass tunnel, through which I was moving faster every year, and at the end of which there was darkness. When I changed my view, the walls of my glass tunnel disappeared. I now live in the open air. There is still a difference between my life and the lives of other people. But the difference is less. Other people are closer. I am less concerned about the rest of my own life, and more concerned about the lives of others.

importância quanto a identidade pessoal. Essas teses defendem que identidade pessoal é algo definido e com muita relevância para explicarmos nossa moralidade e nossa sobrevivência.

Na visão não-reducionista a identidade pessoal é definida através de um fato adicional aos estados físicos e psicológicos, a partir desse fato adicional a pessoa mantém sua identidade independentemente de qualquer mudança pela qual ela passe durante a vida, o exemplo sempre dado por Parfit é a visão de um Ego cartesiano idêntico ao longo do tempo e independente do corpo.

Além da tese não-reducionista temos teses reducionistas que diferentemente da teoria de Parfit, tentam definir a identidade pessoal a partir de critérios físicos ou psicológicos, mas o que essas visões têm em comum é que a identidade pessoal importa para ambas no âmbito da moral e também é a partir da identidade pessoal que é definida a nossa continuação de nossa sobrevivência ao longo do tempo, ou nossa morte.

Parfit nos adverte que embora a maioria das pessoas não afirme sua visão: “A verdade é muito diferente do que somos inclinados a acreditar. Mesmo que não estejamos cientes disso, a maioria de nós é não-reducionista [...]”⁵⁹ (PARFIT, 1984, p.281). Apesar do próprio Parfit nos dizer que a maioria das pessoas instintivamente acredita numa visão que é próxima da visão não-reducionista, Parfit diz que é possível rever nossa visão de mundo acerca da pessoa, pois Buda e Hume parecem ter acreditado em visões muito semelhantes à tese reducionista de Parfit sobre o que são pessoas. “Essa visão reducionista de Parfit é uma visão importante e defensável do que somos. Um análogo notavelmente próximo disso foi sustentado por David Hume e por Gautama Buda, embora nem Hume nem Buda usassem a metodologia de Parfit de exemplos fantásticos”⁶⁰ (GRUZALSKI, 1986 p. 760-761).

Como vimos no primeiro capítulo dessa dissertação, diferente de Locke que baseia alguns fundamentos de sua Ética em leis divinas, Hume acredita num estudo sobre a moral a partir do próprio homem e sem influência religiosa, o que também é um ponto comum para Parfit. Isso fica claro ao responder a questão sobre ser ou não possível fazer novas descobertas no campo da Ética. Parfit é otimista em relação a isso, dado o pouco tempo que temos na filosofia ocidental em que são feitos estudos éticos sem nos basearmos na Religião.

⁵⁹ The truth is very different from what we are inclined to believe. Even if we are not aware of this, most of us are Non-Reductionists [...].

⁶⁰ This Reductionist View of Parfit is an important and defensible view of what we are. A remarkably close analogue of it was held both by David Hume and by Gautama Buddha, although neither Hume nor Buddha used Parfit's methodology of fantastic examples.

[...] Quantas pessoas fizeram da ética não religiosa o trabalho de sua vida? Antes do recente passado, muito poucos. Na maioria das civilizações, a maioria das pessoas acredita na existência de um Deus ou de vários deuses. Uma grande minoria era de fato ateus, por mais que fingissem. Mas, antes do passado recente, poucos ateus fizeram da Ética sua vida de trabalho. Buda pode estar entre esses poucos, assim como Confúcio e alguns antigos gregos e romanos. Depois de mais de mil anos, houve mais alguns entre os séculos XVI e XX. Hume era um ateu que tornou a Ética parte do trabalho de sua vida⁶¹ (PARFIT, 1984, p.453).

Como vimos Parfit destaca a importância do filósofo escocês e de Buda no estudo de uma ética não religiosa na filosofia ocidental. Além disso, Parfit concorda a respeito do “eu”, ou nossos “eus”, de acordo com Parfit, serem apenas feixes de percepções em oposição a um Ego puro cartesiano. Vemos que os posicionamentos de Parfit teriam em alguma medida um acordo com as teses de Hume e de Buda sobre a ficção, ou ilusão da identidade pessoal, entretanto seus exemplos fantásticos advindos de seus “casos enigmáticos” dão à sua escrita uma particularidade que não é encontrada em escritos desses outros dois autores citados por Parfit.

Como vimos em vários casos de experimentos mentais no capítulo anterior, tanto o critério físico possui falhas ao tentar explicar a identidade pessoal em alguns “casos enigmáticos” como o critério psicológico também encontraria problemas em definir a identidade pessoal em qualquer caso possível.

Em desacordo às teses de que a identidade pessoal é o que importa para a moral e para a sobrevivência da pessoa, Parfit propõe que: “[...] Se deixarmos de acreditar que nossa identidade é o que importa, isso pode afetar algumas de nossas emoções, como nossa atitude em relação ao envelhecimento e à morte. E o meu argumento é de que podemos ser levados a mudar nossas visões sobre a racionalidade e sobre a moralidade”⁶² (PARFIT, 1984, p.215).

Parfit defende uma tese reducionista em que o que importa são as ramificações de “eus” que são causalmente e psicologicamente ligados uns aos outros, o que importa é a sobrevivência da pessoa, mesmo que a sua sobrevivência não possa ser explicada de acordo com os critérios estabelecidos pela identidade pessoal.

⁶¹ [...] How many people have made Non-Religious Ethics their life's work? Before the recent past, very few. In most civilizations, most people have believed in the existence of a God, or of several gods. A large minority were in fact atheists, whatever they pretended. But, before the recent past, few atheists made Ethics their life's work. Buddha may be among this few, as may be Confucius, and a few Ancient Greeks and Romans. After more than a thousand years, there were a few more between the Sixteenth and Twentieth Centuries. Hume was an atheist who made Ethics part of his life's work.

⁶² [...] If we cease to believe that our identity is what matters, this may affect some of our emotions, such as our attitude to ageing and to death. And, as I shall argue, we may be led to change our views about both rationality and morality.

Na Visão Reducionista, a unidade de nossas vidas é uma questão de grau e é algo que podemos alterar. Podemos querer que nossas vidas tenham uma unidade maior, da mesma forma que um artista pode querer criar uma obra unificada. E podemos dar às nossas vidas uma unidade maior, de maneiras que expressem ou cumpram nossos valores e crenças particulares. Uma vez que a Visão Reducionista dá mais importância ao modo como escolhemos viver e ao que distingue as diferentes pessoas, esta é uma segunda forma em que é mais pessoal⁶³ (PARFIT, 1984, p.446 - 447).

A partir da teoria reducionista de Parfit sobre as pessoas são implicadas mudanças nas nossas relações psicológicas e morais com outras pessoas, que a partir de uma visão reducionista, nossos “eus” passados em relação a nossos “eus” futuros podem estar tão distantes de nosso “eu” atual quanto podemos estar distantes de outras pessoas enfraquecendo teses pautadas no interesse próprio, ou egoísmo. A partir da tese de Parfit abrem-se formas diferentes de compreendermos nossas relações morais conosco ao longo do tempo, assim como com outras pessoas. Essa teoria tem impacto direto em relação à nossa responsabilidade com nossos “eus” futuros, outras pessoas, além disso, abre-se uma nova forma de encarar nossa responsabilidade com futuras gerações.

⁶³ On the Reductionist View, the unity of our lives is a matter of degree, and is something that we can affect. We may want our lives to have greater unity, in the way that an artist may want to create a *unified* work. And we can *give* our lives greater unity, in ways that express or *fulfil* our particular values and beliefs. Since the Reductionist View gives more importance to how we choose to live, and to what distinguishes different people, this is a second way in which it is *more* personal

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A partir das reflexões teóricas desenvolvidas ao longo de nosso estudo acerca das críticas apresentadas por Hume e Parfit ao conceito de identidade pessoal, acreditamos que podemos apresentar algumas considerações a partir do trabalho apresentado.

Existem algumas semelhanças entre as teorias do “eu” como feixe de Hume e Parfit das quais poderíamos citar primeiramente uma aproximação da a tese de ficção do “eu” e com o budismo; ambos fazem críticas muito próximas contra a possibilidade de encontrarmos um critério sólido que defina a identidade pessoal sem gerar problemas decorrentes de questionamentos mais aprofundados e a tentativa de justificar ações humanas a partir de uma teoria moral sem base religiosa.

Em Hume esses questionamentos profundos sobre a identidade pessoal são encontrados a partir de questões advindas do seu ceticismo, causalidade e epistemologia; e em Parfit a indeterminação de fundarmos um critério sólido que defina a identidade pessoal como algo real é construído a partir da análise racional de “casos enigmáticos” que como vimos, apesar de alguns serem melhores construídos do que outros e receberem várias críticas de interlocutores, ainda assim, nos trazem vários problemas e se verdadeiros sustentam argumentos relevantes contra o conceito de identidade pessoal.

Parfit, de certo modo, é um “herdeiro” de Hume em relação a uma visão de que a identidade pessoal seja uma ficção, pois não pode ser esperada simplicidade e identidade do “eu” dada a forma como se constitui a mente do ser humano. O fluxo e alteração contínua da mente nesses dois filósofos pode ser melhor percebido pela repetição da analogia compartilhada por ambos sobre a mente ser como uma república, ou nação que embora seja alterada em suas partes ao longo do tempo pode manter sua unidade e continuidade sem esperarmos disso uma identidade no sentido numérico.

Os casos enigmáticos de Parfit, apesar de se assemelharem a alguns argumentos de Locke, como o experimento do príncipe e do sapateiro, conduzem a conclusão de que a identidade pessoal não pode ser determinada pelo critério físico, ou psicológico, essa conclusão estaria próxima da conclusão cética de Hume sobre a identidade pessoal. Além disso, Parfit e Hume destacam a importância de Locke no estudo sobre a identidade pessoal e das memórias de nossas experiências, mas discordam de Locke sobre as memórias de experiências passadas serem suficientes para determinarmos por completo a identidade pessoal.

As críticas de Parfit à identidade pessoal a partir de sua visão reducionista da mente humana levam-nos a concluir que a identidade não é o que importa, mas a sobrevivência e as

questões morais que, de acordo com o filósofo, podem ser explicados pela relação R (conectividade e/ou continuidade psicológica) sem pressuporem a identidade pessoal que poderia se dar apenas de um para um, ou seja, é uma questão de tudo ou nada que é por si mesma incompatível com os “casos enigmáticos” apresentados por Parfit.

Em Parfit podemos destacar no nosso estudo uma dissolução do “eu” enquanto algo idêntico e a defesa da substituição da identidade pessoal pela relação R que é compatível com “casos enigmáticos” e com sua tese de que uma pessoa pode ser explicada como “eus” sucessivos ao longo do tempo e em alguns casos especiais eles poderiam se ramificar, ou se fundir.

Ao tratar da identidade pessoal em Hume podemos destacar a cisão encontrada no nosso estudo entre sua crítica filosófica e cética em que a identidade se apresenta como um problema insolúvel principalmente destacada no Apêndice do *Tratado da natureza humana* e como Hume trata o “eu” ou a pessoa no nível da vida comum em que o “eu” se relaciona a sentimentos morais como amor, ódio, orgulho e humildade.

Enquanto vemos em Hume uma cisão entre o nível da vida comum em que a identidade pessoal se relaciona a sentimentos morais e afirmamos nosso mesmo “eu” ou pessoa como uma tendência natural, no caso de Parfit não encontramos tal cisão em suas críticas à identidade pessoal. Deste modo, a sua conclusão de que a identidade não é o que importa acontece de forma mais homogênea e são implicadas dela uma mudança de visão de mundo relacionada a como compreendemos nossa sobrevivência e como fundamentamos nossas teorias morais.

REFERÊNCIAS:

BEHRENDT, Kathy. Despair, Liberation, and Everyday Life: Two Bundle Views of Personal Identity. **Richmond Journal of Philosophy** 5 (Autumn 2003). Disponível em: < https://scholars.wlu.ca/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com.br/&httpsredir=1&article=1010&context=phil_faculty>. Acesso em 18 fev. 2021.

BOEKER, Ruth. Locke and Hume on personal identity: moral and religious differences. **Published in Hume Studies** 41 (2015). Disponível em: < https://www.academia.edu/26583008/Locke_and_Hume_on_Personal_Identity_Moral_and_Religious_Differences?auto=download> Acesso em 1 jun. 2020 (p. 105-135).

BOTTON, João Batista “O problema da identidade pessoal em Derek Parfit e Paul Ricœur”. **Thaumazein**. v. 3, n. 5 (2010). Disponível em: < <https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/174/pdf>> Acesso em 15 fev. 2021.

BROWN, James Robert; FEHIGE, Yiftach. Thought Experiments. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford University, Stanford, 2014. Disponível em < <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/thought-experiment/>>. Acesso em 20 jul. 2021.

COOPER, Rachel. Thought experiments. **Metaphilosophy**. 36: (p. 328-347), 2005. Disponível em <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9973.2005.00372.x/abstract>> Acesso em 04 jan. 2020.

COVENTRY, Angela M. **Compreender Hume**. Tradução: Hélio Magri Filho. Petrópolis: RJ, Editora Vozes, 2009.

FIELDS, Lloyd. Hume on Responsibility. *Hume Studies Volume XIV, Number 1 (April, 1988)* 161-175. Disponível em: < <https://muse.jhu.edu/issue/20152>>. Acesso em 25 abr. 2021.

GONZÁLES, Mariano Rodrigues. Parfit o la vida secreta de las teorías. In: _____. PARFIT, Derek. **Razones y personas**. Tradução: Mariano Rodríguez González. Madrid Editora: Mínimo Tránsito, 2004, (p. 16-42).

GRUZALSKI, Bart. “Parfit’s Impact on Utilitarianism.” *Ethics*, vol. 96, no. 4, University of Chicago Press, 1986. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/2381098>> <http://files.bvs.br/upload/S/0101-8469/2014/v50n2/a4213.pdf>> Acesso em 17 abr. jan. 2021. (p. 760–83).

HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**, 1748. Tradução José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.

_____, David. **Resumo de um tratado da natureza humana**. Tradução: Rachel Gutiérrez e José Sotero Caio. Porto Alegre, RS: Editora Paraula, 1995.

_____, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução: Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Tradução: Pedro Paulo Gamdo Pimenta. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.

LOQUE, Flavio Fontenelle. **Introdução**. In: John Locke. Da Identidade e da Diversidade. Tradução: Flavio Fontenelle Loque. SKÉPSIS, ISSN 1981-4194, ANO VIII, Nº 12, 2015. Disponível em: <<http://philosophicalskepticism.org/wp-content/uploads/2015/09/Ensaio-sobre-o-entendimento-humano.pdf>> Acesso em 15 jul. 2020.

MARANHÃO-FILHO, Péricles. Mr. Phineas Gage e o acidente que deu novo rumo à neurologia. Rev Bras Neurol. 50(2):33-5, 2014. Disponível em: <<http://files.bvs.br/upload/S/0101-8469/2014/v50n2/a4213.pdf>> Acesso em 17 abr. jan. 2021, (p. 89-114).

MENDONÇA, Maria Magdalena Cunha de. **O problema do EU no ceticismo de David**. Aracaju: Editora UFS, 2003.

MARCUS, Russell. **Hume and Parfit on the self**. 2011. Disponível em <http://www.thatmarcusfamily.org/philosophy/Course_Websites/Intro_S11/Notes/15-Hume_Parfit.pdf>. Acesso em 20 jul. 2020.

MORRIS, William Edward; BROWN, Charlotte R. Hume. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford University, Stanford, 2001. Disponível em <<https://leibniz.stanford.edu/friends/members/view/hume/a4/>>. Acesso em 20 jul. 2020.

MOUNCE, H. O. **Hume's naturalism**. New York: Routledge, 1999.

NEWBURG, Anne. **Derek Parfit and personal identity**. Is Parfit's Relation R All That Matters? Department of Philosophy. McGill University, Montreal, 1991. Disponível em: <https://escholarship.mcgill.ca/concern/file_sets/1g05fc89m?locale=en> Acesso em 24 jul. 2020.

NETO, Antonio Florentino e GIACOIA JR (Orgs), Oswaldo. **Budismo e filosofia em diálogo**. Campinas, SP: Editora PHI, 2014.

OLIVEIRA, Helena Mendes; ALBUQUERQUE, Pedro B.; SARAIVA, Magda. O estudo das falsas memórias: reflexão histórica. **Trends Psychol**. [online]. 2018, vol.26, n.4, (p.1763 - 1773). Disponível em:< <https://www.scielo.br/pdf/tpsy/v26n4/2358-1883-tpsy-26-04-1763.pdf>> Acesso em 20 jun. 2020.

PARFIT, Derek. **Later selves and moral principles**, in Alan Montefiore (ed.) *Philosophy and personal relations: an Anglo-French study*, London: Routledge & Kegan Paul, 1973, p. 137-169.

_____, Derek. **Personal Identity**. *The Philosophical Review*. Vol. 80, No. 1 (Jan., 1971), p. 3-27. Published by: Duke University Press on behalf of Philosophical Review. DOI: 10.2307/2184309. Disponível em

<<http://home.sandiego.edu/~baber/metaphysics/readings/Parfit.PersonalIdentity.pdf>>. Acesso em 12 fev. 2020.

_____, Derek. **Reasons and persons**. Part three: Personal Identity. Oxford: Clarendon Press, 1984.

PLATÃO. **Banquete**. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Nova Cultural. Ed. 4. 1987.

RICŒUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF. Martins Fontes, 2014.

ROBINSON, Howard. Dualism. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Stanford University, Stanford, 2003. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/>>. Acesso em 20 jul. 2020.

ROSS, Jacob. Parfit. In: Belshaw, Christopher et. al. **Filósofos modernos**. Coordenação, tradução e supervisão de José Alexandre Durrty Guerzoni. Porto Alegre: Artmed, 2010.

SEARLE, J. R. **A redescoberta da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SILVA, Jean Pedro Malavolta e. **Simpatia e sentimentos morais em David Hume**. Tese (Mestrado em Filosofia) – Instituto De Filosofia E Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/156341/001015571.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em 18 fev. 2021.

SILVA, Saulo Henrique Souza. **Locke e a crítica à prova cartesiana da existência necessária de Deus: um problema moral**. Polymatheia. Fortaleza, vol. IV, No 5, 2008, P. 145-159. Disponível em: <<https://www.revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/download/6527/5240>> Acesso em 8 maio. 2021.

SHOEMAKER, David. **Personal Identity and Ethics**. 2005. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-ethics/>> Acesso em 25 fev.2021.

SHERIDAN, Patricia. **Comprender Locke**. Tradução: Fábio Ribeiro. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

SMITH, Plinio Junqueira. **O ceticismo de David Hume**. São Paulo: Loyola, 1995.

STRAWSON, Galen. **The evident connexion: Hume on personal identity**. New York: Oxford University Press, 2011.

STRAWSON, Peter Frederick. **Ceticismo e naturalismo: algumas variedades**. Tradução: Jaimir Conte. São Leopoldo RS: Editora Unisinos, 2008.

PERRY, John. **Personal Identity**. London: University of California Press, 1975.

VIANA, Cristina Amaro. **O enigma filosófico da identidade pessoal**. Maceió: EDUFAL, 2011

ZIMMERMANN, Flávio Miguel de Oliveira. Sobre o ceticismo moderado de Mersenne, Gassendi e Hume. **Princípios: revista de filosofia (UFRN)**. Natal, v. 16, n. 25, jan./jun. 2009, p. 171-186. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/download/446/382>> Acesso em 24 jun. 2020.