

IDENTIDADE PESSOAL E CONTINUIDADE

PERSONAL IDENTITY AND CONTINUITY

Prof^a Ms. Cristina Amaro Viana*

Resumo: Este artigo tem o objetivo de analisar uma proposta de solução do problema da identidade pessoal ao longo do tempo. Tal proposta consiste no conjunto de concepções que sugerem a continuidade como critério de reidentificação das pessoas. Apresentaremos a concepção de continuidade psicológica e, em seguida, avaliaremos seus alcances e limites no que se refere ao problema da identidade pessoal. Discutiremos também a noção de unidade que se pode extrair dos critérios de continuidade, bem como a possibilidade de se conceber a permanência da identidade pessoal por referência a essa noção de unidade. Por fim, apresentaremos algumas sugestões para dar prosseguimento à investigação do problema da identidade pessoal.

Palavras-chave: Continuidade. Critérios de identidade pessoal. Identidade pessoal. Mesmidade. Substancialidade. Unidade.

Abstract: This article intends to analyse a proposal for the solution of the problem of personal identity over time. This proposal consists of the set of conceptions that suggest the continuity as a criterion of reidentification of people. We will present the conception of psychological continuity and, after that, we will evaluate its strong and weak points referring to the problem of personal identity. We will also discuss the notion of unit that can be inferred from continuity criteria, as well as the possibility of conceiving permanence of personal identity by reference to this notion of unit. Finally, we will present some suggestions to the continuation of the inquiry of the problem of the personal identity.

Key-words: Continuity. Personal identity criteria. Personal identity. Sameness. Substantiality. Unit.

1. Introdução

A questão de explicar como uma pessoa permanece a mesma em dois momentos distintos de sua vida é um problema clássico da história da filosofia. Tradicionalmente este problema é conhecido como o *problema da identidade pessoal ao longo do tempo*. Formulada por filósofos que se dedicaram ao assunto, a questão geralmente é colocada nos seguintes termos: “o que é necessário e suficiente para um ser passado ou futuro ser você.” (OLSON, §2), ou ainda “como, dadas as mudanças, *pode* haver identidade de

* Docente da Faculdade João Paulo II/Marília-SP - Mestre em Filosofia pela Unesp/Marília-SP. E-mail: viana.cris@ig.com.br.

algo de um momento a outro, e em que consiste esta identidade?” (NOZICK, p. 29, grifo do autor).

A identidade pessoal ao longo do tempo também pode ser referida como o que se chama de *identidade numérica*: “dizer que isto e aquilo são numericamente idênticos é dizer que eles são um e o mesmo: uma coisa ao invés de duas.” (OLSON, §2). Na literatura sobre o assunto, é comum encontrarmos autores utilizando o termo “mesmidade” (REID, 1975 e PERRY, 1975), também se referindo à possibilidade da reidentificação conceitual das pessoas, isto é, uma pessoa, em um dado momento, sendo a mesma pessoa que se apresentou em qualquer momento anterior, e que, se não deixar de existir, se apresentará em qualquer momento futuro.

Muitas soluções têm sido propostas para esse problema. Algumas delas, mais clássicas, sugerem um ou outro *critério de reidentificação*, isto é, uma garantia teórica que justifique racionalmente a crença na permanência da identidade pessoal ao longo do tempo. É o caso, por exemplo, das propostas de Descartes (1596–1650) e Leibniz (1646–1716).

Contudo, tais soluções geralmente encontram críticas difíceis de dissolver. Por exemplo, a tese da substancialidade metafísica subjacente às propostas de Descartes e de Leibniz (DESCARTES, 1996, p. 92 e LEIBNIZ, 1983, p. 174) depara-se com a seguinte questão: ainda que tenhamos uma mesma alma ou uma mesma mônada, e ainda que esta entidade fundamente a identidade pessoal, como podemos saber que se trata da *mesma* entidade em vários momentos distintos de nossa vida?

Uma alternativa para resolver o problema buscando um critério para a reidentificação das pessoas é conceber este critério sem recorrer a nenhum tipo de substancialidade. Neste trabalho, pretendemos enveredar por este caminho, procurando uma compreensão da identidade pessoal que não seja a de tratá-la como instância que pode ser estabelecida elegendo-se um único elemento ou um conjunto de elementos para considerar como o cerne da identidade pessoal. Ao invés disso, iremos explorar a visão segundo a qual a identidade pessoal é entendida enquanto uma *continuidade*. Nesta perspectiva, a presença de algum elemento substancial deixará de ser uma exigência para a reidentificação das pessoas ao longo do tempo.

A reflexão sobre a *mesmidade* cederá lugar a uma discussão a respeito do conceito de *unidade*, que será fundamental para entender a continuidade enquanto um critério de identidade pessoal. Investigaremos o critério de continuidade conhecido como *continuidade psicológica*. Em seguida, analisaremos os alcances e limites da

hipótese que fundamenta a identidade pessoal na continuidade, procurando considerar também as propostas que defendem justamente uma relação de dependência inversa entre os dois conceitos, ou seja, a continuidade sendo fundamentada na idéia de identidade.

2. Identidade e Continuidade

As dificuldades em encontrar um critério substancial para que se possa, com base nele, afirmar a permanência da identidade pessoal ao longo do tempo não são suficientes para convencer a maioria de nós da impossibilidade da permanência da identidade pessoal. Isso pode ser notado mesmo no nível pré-analítico do senso comum, em que o pensamento intuitivo é o de que a pessoa permanece a mesma, apesar das mudanças. Tentando compreender essa noção intuitiva, a Filosofia tem procurado explicar *como* uma pessoa permanece, apesar de todas as mudanças pelas quais ela passa, por exemplo, dos cinco aos trinta anos de idade.

Um caminho para a busca dessa explicação tem sido trilhado partindo-se da seguinte hipótese: a crença habitual que temos na idéia de identidade apóia-se na noção de *continuidade*. A proposta do influente filósofo inglês John Locke (1632–1704) passa por esse caminho, como veremos mais adiante. O escocês Thomas Reid (1710–1796) também faz alusão a essa hipótese: “eu vejo claramente que a identidade supõe uma continuação ininterrupta da existência. Aquilo que cessou de existir não pode ser o mesmo que aquilo que em seguida começou a existir”¹. (REID, [1785]/1975, p. 108).

Para clarificar esta hipótese de que a noção comum de continuidade subjaz à suposição da identidade, pensemos – antes de ir diretamente à busca de uma definição mais precisa do conceito de continuidade – em um caso em que fazemos a reidentificação de uma entidade qualquer, por exemplo, o Departamento de Filosofia da Unesp de Marília.

Imaginemos dois alunos do curso de graduação em Filosofia: um deles entrou na universidade no ano de 2009, e o outro concluiu o curso dez anos antes, em 1999. Os dois mantêm uma conversa, e nela descobrirão que muita coisa mudou: o endereço do departamento, que passou a funcionar dentro do Campus I; novos professores passaram

¹ I see evidently that identity supposes an uninterrupted continuance of existence. That which has ceased to exist cannot be the same with that which afterwards begins to exist.

a integrar o quadro de docentes, e outros se aposentaram ou foram trabalhar em outro lugar; a grade curricular também sofreu alterações, passando a oferecer também o curso de bacharelado, além de passar a incluir a tutoria como disciplina; e inclusive a secretária do departamento mudou. Contudo, apesar de tantas mudanças, é muito provável que o aluno mais antigo continue dizendo: “eu freqüentei muito este departamento”. A pergunta que precisamos responder é com base em que ele afirma que se trata do mesmo departamento. Talvez essa resposta seja mais fácil de encontrar se tentarmos imaginar em que circunstâncias o mesmo aluno diria, por exemplo: “o departamento que eu freqüentava já não existe mais; trata-se agora de um outro departamento”.

Para a concepção segundo a qual a identidade pressupõe a continuidade, o aluno só faria a constatação de que já não se trata mais do mesmo departamento na seguinte situação possível: o rompimento da continuidade do departamento. Abandonemos agora este caso de identidade em geral, e reflitamos sobre essa questão tendo em mente a identidade pessoal: é possível reidentificar uma pessoa apoiando-nos na constatação da continuidade dessa pessoa? Como podemos saber se a continuidade se rompeu ou se ela se manteve?

Neste ponto, esbarramos com uma primeira dificuldade: se existe uma continuidade, então deve haver *alguma coisa* que continua? Na proposta da continuidade da identidade pessoal, não é preciso que haja sequer um elemento que continue. Stephen Law (2003, p. 82) utiliza a analogia da corda para explicar esta concepção: “nenhuma das fibras que saem de uma ponta da corda pode ser encontrada saindo da outra ponta. No entanto, todas essas fibras formam uma única corda devido à maneira como as fibras se sobrepõem”. Convém assinalar, a propósito, que esta maneira de conceituar a continuidade foi concebida primeiramente por Wittgenstein (1889-1951): “e a robustez do fio não está no fato de que uma fibra o percorre em toda sua longitude, mas sim em que muitas fibras estão trançadas umas com as outras.” (WITTGENSTEIN, 1975, p. 43, § 67). Só que Wittgenstein fez essa afirmação no contexto da Filosofia da Linguagem, em que ele buscava entender a designação do conceito, procurando o que há em comum entre todas as coisas nomeadas da mesma forma.

Sendo a continuidade concebida desta maneira, temos uma proposta alternativa à dos critérios substanciais para entender a identidade pessoal. A questão da identidade pessoal ao longo do tempo deixa de ser “o que permanece?” para assumir a forma

“como permanece?”. Permaneceríamos os mesmos por conta de uma continuidade. Mas o que é, afinal, isso que chamamos de *continuidade*?

Se a noção de identidade é difícil de clarificar, o mesmo ocorre com a de continuidade. Em geral, não temos problemas práticos para inferir que houve continuidade. Mas, se nos pedem para justificar como sabemos que já não é mais uma mesma pessoa, porém mudada que continuou, mas sim uma nova pessoa, é muito difícil dar uma pronta explicação sem acabar recorrendo à permanência de algum elemento em particular (e, assim, retornar a uma concepção de identidade baseada na substancialidade). Encontramos, na literatura filosófica, mais de uma resposta à pergunta “como permanece?”, ou seja, mais de uma maneira de se pensar a identidade pessoal enquanto continuidade.

Dentre tais respostas, enumeramos duas: a primeira explica a continuidade da pessoa em termos de continuidade física (que não abordaremos aqui); e a segunda resposta aponta como cerne da continuidade alguma dimensão psicológica. Além disso, temos a abordagem segundo a qual o recurso à noção de continuidade, embora possa trazer contribuições para a questão prática da reidentificação, não ajuda a resolver o problema conceitual da identidade pessoal ao longo do tempo.

3. Critérios de Continuidade

Independentemente das dificuldades de se chegar a uma definição satisfatória do que é a continuidade, será que o requisito da continuidade pode, de fato, ser usado para atestar a permanência da identidade pessoal ao longo do tempo, ou seja, para funcionar enquanto um critério de identidade pessoal?

Antes, o que estamos entendendo pelo termo “critério”? Se buscarmos um elemento substancial para caracterizar a identidade (um órgão do corpo, ou uma suposta entidade metafísica inalterável), *critério* deverá ser entendido como a condição que evidencia a mesmidade. Assim, a pessoa será considerada *a mesma* porque determinado elemento (detentor da identidade) permaneceu fazendo parte da pessoa em diferentes momentos, ou seja, ele funcionou como o critério para atestar a mesmidade, em meio às mudanças.

Entretanto, a continuidade não requer a mesmidade, e, sendo assim, se a continuidade funcionar como um critério, será preciso entender o termo “critério” de uma maneira diferente. Assim sendo, na perspectiva da continuidade, o problema da

identidade pessoal sofre uma mudança de enfoque: como o problema não é mais explicar “o que” permanece, mas sim “como” permanece, então não se tratará mais do problema da mesmidade, mas sim do problema da *unidade*, isto é, o problema de explicar como tantos elementos distintos podem compor uma única realidade. Para clarificar esta idéia de unidade, Perry compara a noção de pessoa com a de jogo de beisebol (PERRY, 1975, p. 7-9). Acompanhemos sua reflexão.

Para ficar mais próximo da maioria de nós, vamos substituir o jogo de beisebol por um jogo de futebol. Como poderíamos fazer para explicar a alguém que desconhece por completo o futebol o que é um jogo de futebol? Uma maneira, diz Perry, seria levar essa pessoa para um local onde estejam ocorrendo diversos jogos de futebol simultaneamente. Essa pessoa se familiarizaria com os mais diversos tipos de eventos que fazem parte dos jogos de futebol, tais como falta, pênalti, gol, receber cartão amarelo, fazer uma substituição, etc. Mas será que compreender aqueles eventos que compõem um jogo de futebol é suficiente para possuir a noção do que é um jogo de futebol?

Pelo jeito não, pois, como mostra Perry, mesmo compreendendo os eventos que compõem certa realidade, ainda assim a pessoa pode se enganar quanto à unidade dessa realidade que ela pensa ter compreendido: a pessoa pode, por exemplo, pensar que a cada vez que a bola vai para fora do campo, um novo jogo de futebol se inicia; essa pessoa pode pensar também que todos os jogos ocorrendo simultaneamente fazem parte de um só jogo; ou, ainda, pensar que o que se chama jogo de futebol é o conjunto de todos os jogos que ocorrem naquele campo durante um final de semana.

Este exemplo nos mostra que tentar definir o conceito de unidade pode ser uma tarefa nada fácil. A questão é, nas palavras de Perry: “sob que condições os eventos de [futebol] são eventos em um mesmo jogo?”² (PERRY, 1975, p. 8). É difícil dar uma resposta explícita, pois seria preciso definir que relações devem ocorrer entre os eventos para que eles sejam considerados eventos de um *único* jogo. Esta definição deveria permitir compreender, por exemplo, por que os eventos que acontecem na arquibancada ou no banco de jogadores reservas não fazem parte do jogo.

Dessa forma, a sugestão de Perry para entendermos a unidade é pensá-la em termos das relações entre os eventos que compõem certa realidade. Nas palavras dele:

² Under what conditions are baseball events, events in one game?

“eventos de [futebol] que pertencem ao mesmo jogo em geral não serão idênticos, mas terão uma relação de unidade entre si”³. (PERRY, 1975, p. 9).

Uma questão que surge, neste ponto, é a respeito da comparação entre as pessoas e o jogo de futebol. Como observa Perry, jogos não são coisas, mas sim processos (PERRY, 1975, p. 10), e a questão então é sobre a legitimidade de pensarmos as pessoas enquanto processos. Não entraremos aqui nesta questão; no entanto, assinalamos que uma discussão interessante desse assunto tem sido feita à luz dos conceitos de auto-organização e emergência⁴.

Por ora, voltemos à questão da continuidade enquanto um critério. Se a continuidade deverá ser um critério para inferir a unidade, e não mais para inferir a mesmidade, concluímos, pelo exposto acima, que deverá ser um critério no sentido de estabelecer quais as relações que diversos eventos devem ter entre si para que eles componham uma unidade.

A literatura sobre o assunto nos oferece duas propostas para explicar que relações devem existir entre o que Perry referiu como “estágios da pessoa”⁵, a fim de que possamos dizer que continuamos sendo as mesmas pessoas depois das mudanças. Nos limites deste trabalho, nos deteremos na proposta da continuidade psicológica.

3.1 Continuidade psicológica

São chamadas de *critérios de continuidade psicológica* todas aquelas propostas segundo as quais as pessoas permanecem as mesmas ao longo do tempo porque existe uma continuidade dos seus aspectos psicológicos, tais como crenças, desejos, gostos, lembranças, caráter, valores, hábitos, inclinações, disposições, etc. Tal como o outro tipo de continuidade, aqui também as características manifestadas não precisam ser exatamente as mesmas ao longo da vida, porém deve haver um vínculo entre todas essas manifestações, unindo as características psicológicas de ontem, de hoje e de amanhã de tal forma que possamos afirmar que elas pertencem à *mesma* pessoa.

³ Baseball events that belong to the same game will not in general be identical, but the unity relation will obtain between them.

⁴ Ver M. C. BROENS. “Sujeito, teoria da auto-organização e o problema da identidade pessoal”. In: BROENS, M. C. e MILIDONI, C. B. (Orgs.) Sujeito e Identidade Pessoal: estudos de Filosofia da Mente, 2003.

⁵ “person-stages”, isto é, cada um dos diferentes momentos do tempo em que consideramos uma pessoa. (Perry, p. 11)

Que tipo de vínculo pode ser esse entre os aspectos psicológicos de uma pessoa? O que pode unir, por exemplo, a (saudosa) serenidade de ontem, o (forte) desejo de hoje e a (decepcionante) frustração de amanhã? Um importante candidato que é freqüentemente indicado para desempenhar esse papel é a *memória*. Nas palavras de Perry: “estágios de pessoa pertencem à mesma pessoa se e somente se o mais recente deles puder conter uma experiência que é memória de uma consciência reflexiva de uma experiência contida em um menos recente.”⁶ (PERRY, 1975, p. 15). Parfit também observa que a memória tem sido o candidato mais estudado quando o assunto é a continuidade psicológica (muito embora ele não seja um defensor do critério de continuidade psicológica): “o que tem sido mais discutido é a continuidade da memória. Isto porque é a memória que torna a maioria de nós consciente de nossa existência continuada ao longo do tempo.”⁷ (PARFIT, 1984, p. 205).

Vejamos, então, como poderia a memória garantir a identidade pessoal ao longo do tempo. Para entender como a memória pode ser responsável pela união entre os mais diversos estágios temporais de uma pessoa, primeiramente é preciso falar um pouco sobre o que se entende pelo termo “memória”.

A primeira idéia é entender “memória” em termos de “lembrança”, isto é, uma recordação que é feita por meio de representações mentais. A memória inclui muito mais coisas do que as pessoas conseguem se lembrar em um dado momento. E, além disso, estudos na área de Neurociência mostram que, do ponto de vista neuroquímico, se as sinapses permanecem desestimuladas por longos períodos, algumas memórias podem inclusive desaparecer, e, portanto, uma pessoa pode passar a vida inteira sem se recordar de acontecimentos isolados, a não ser que sejam “experiências deveras inesquecíveis” (IZQUIERDO, 2004, p. 46-47). Assim sendo, se a identidade pessoal for caracterizada com base no que a pessoa se lembra, esta definição não corresponderá à totalidade de feitos que a pessoa realizou ao longo da vida, e dessa forma constituirá um dado tão subjetivo quanto as crenças, opiniões e afetos.

Uma tentativa de evitar este problema seria caracterizar a identidade pessoal não com base nas lembranças, mas na totalidade da memória, entendida aqui como um arquivo fiel das vivências, sejam elas parte de nossas recordações ou não. A dificuldade

⁶ Person-stages belong to the same person, if and only if the later could contain an experience which is a memory of a reflexive awareness of an experience contained in the earlier.

⁷ What has been most discussed is the continuity of memory. This is because it is memory that makes most of us aware of our own continued existence over time.

que encontramos nesse caso refere-se justamente à suposta fidelidade da memória. Existe uma literatura considerável sobre os erros de memória, os quais são comuns a todas as pessoas. Daniel Schacter publicou em 2001 o livro *Os Sete Pecados da Memória – Como a mente esquece e lembra*, onde lista os sete erros mais comuns de memória (quais sejam, transitoriedade, distração, bloqueio, atribuição errada, sugestibilidade, distorção e persistência). Então, o problema de se aceitar a memória como critério de identidade pessoal é distinguir entre as memórias verdadeiras e as falsas, sem que essa distinção seja baseada na identidade pessoal.

Locke talvez tenha sido um dos primeiros filósofos a introduzir e defender o critério de continuidade psicológica para explicar a identidade pessoal. Como outros, ele fundamenta a continuidade na memória, mas *memória*, para ele, é um pouco diferente do sentido tratado acima, conforme veremos agora.

Primeiramente, Locke sustenta que a substancialidade não é um fator determinante para a caracterização da identidade pessoal. Para uma pessoa dizer que ela e Nestor, por exemplo, são a mesma pessoa, não adianta argumentar que ela possui as mesmas partículas de matéria outrora constituintes de Nestor, nem mesmo adianta argumentar que ela possui a mesma substância imaterial que ele (LOCKE, 1975, p. 339, item 14). O que é preciso, então, para garantir que uma pessoa seja a mesma ao longo do tempo? A resposta de Locke para a pergunta sobre a identidade pessoal ao longo do tempo centra-se na idéia de *consciência*.

Mas *consciência*, para Locke, não é um atributo individual constitutivo das pessoas, nem uma instância ligada à idéia de experiência interior ou subjetiva. *Consciência* é apenas a consciência de si e de seu passado, é o estar consciente de suas próprias ações e pensamentos passados. E é por isso que se costuma dizer que o critério de continuidade psicológica de Locke envolve centralmente a memória: “por meio desta consciência, ela [a pessoa] descobre que ela é o *mesmo eu* que praticou tal ou qual ação anos antes, ação esta que agora a deixa feliz ou triste.”⁸ (LOCKE, 1975, p.345-346, item 25).

Pascal Engel (1954-), filósofo francês, é um dos autores que também entendem que a consciência de que Locke fala está ligada a uma noção particular de memória: “dado que a consciência não é somente a consciência presente, mas também a consciência dos nossos estados passados, o critério da identidade pessoal é, para Locke,

⁸ By this consciousness, he [the person] finds himself to be the *same self* which did such or such an action some years since, by which he comes to be happy or miserable now.

a memória.” (ENGEL, 1996, p. 166). Reid, no entanto, aponta uma diferença entre memória e consciência, que talvez valha a pena ter em mente: “as faculdades da consciência e da memória são distinguidas principalmente pelo seguinte, que a primeira é um conhecimento imediato do presente, e a segunda é um conhecimento imediato do passado.”⁹ (REID, [1785]/1975, p. 115).

De qualquer maneira, vejamos como a memória (ou a consciência) fundamenta a identidade pessoal, segundo Locke. Para uma pessoa ser a mesma, a única exigência é que ela esteja consciente de ter desempenhado suas ações e ter tido seus pensamentos. Nas palavras de Locke: “... a mesma consciência sendo preservada, seja na mesma substância ou em diferentes substâncias, a identidade pessoal é preservada.”¹⁰ (LOCKE, 1975, p. 338, item 13). E também: “... o que quer que tenha a consciência das ações presentes e passadas é a mesma pessoa a quem ambas as ações pertencem.”¹¹ (LOCKE, 1975, p. 340, item 16).

Na teoria do tipo lockeana – diferentemente de grande parte das teorias contemporâneas sobre a identidade pessoal – as experiências de pensamentos não ocupam um papel central. Contudo, pelo exposto, talvez possamos supor que seu critério de identidade pessoal teoricamente possibilitaria o que se costuma chamar “troca de corpos”: se fosse possível passar as memórias de uma pessoa A para o corpo de outra pessoa, B, diríamos que A tem o corpo de B, e não que B adquiriu uma nova memória, pois o que caracteriza a identidade é a memória, e mais nenhum outro elemento exerce papel determinante nessa caracterização. O próprio Locke mostra concordar com esta possibilidade: “...se a consciência se fosse junto com o dedo mínimo quando ele foi decepado, o dedo seria o mesmo eu que ontem foi referido como sendo o corpo inteiro, como fazendo parte de si *mesmo*, e cujas ações ele agora teria de admitir como suas próprias ações.”¹² (LOCKE, 1975, p. 342, item 18).

Esta implicação do critério de identidade pessoal baseado na continuidade psicológica é um dos pontos criticados, por exemplo, à luz de uma perspectiva sistêmica, a qual supõe que os aspectos corpóreos e não corpóreos constituem um todo

⁹ The faculties of consciousness and memory are chiefly distinguished by this, that the first is an immediate knowledge of the present, the second an immediate knowledge of the past.

¹⁰ ... the same consciousness being preserved, whether in the same or different substances, the personal identity is preserved.

¹¹ ...whatever has the consciousness of present and past actions, is the same person to whom they both belong.

¹² ... if the consciousness went along with the little finger when it was cut off, that would be the same self which was concerned for the whole body yesterday, as making part of it *self*, whose actions then it cannot but admit as its own now.

indivisível. Uma crítica mais notável a este critério, contudo, baseia-se em uma possibilidade bastante real, que não envolve nenhuma experiência de pensamento: a amnésia. Se a identidade pessoal só pode ser constatada devido à continuidade da memória, o que ocorrerá com a pessoa caso ela sofra de algum tipo de amnésia?

Foi devido a esta dificuldade em se pensar a memória enquanto um critério que Reid presumiu o seguinte: a memória pode ser uma evidência da identidade pessoal; entretanto, não é a memória que faz com que a pessoa seja necessariamente a mesma ao longo do tempo. A continuidade da memória seria, para Reid, uma característica da identidade pessoal, mas não a sua causa. Em suas palavras:

É muito verdadeiro que minha recordação de que eu fiz determinada coisa é a evidência que eu tenho de que eu sou a pessoa idêntica a quem fez isso. E isto, estou inclinado a pensar, o Sr. Locke quis dizer. Mas dizer que minha recordação de que eu fiz determinada coisa, ou minha consciência, faz de mim a pessoa que fez isso, é, no meu modo de entender, um absurdo grande demais para ser concebido por qualquer homem que atente para o significado disto.¹³ (REID, [1785]/1985, p. 116)

Se assim for, a continuidade da memória não poderá funcionar como um critério de identidade pessoal. Mesmo que não nos posicionássemos sobre esta crítica, há ainda uma outra, talvez um pouco mais contundente. Estamos nos referindo à acusação de que o critério de identidade pessoal, se situado na memória, nos fornece uma definição circular da própria identidade pessoal: definimos o que uma pessoa é com base na memória, mas a memória é sempre a memória *dessa pessoa*. Em outras palavras, é como se estivéssemos afirmando “eu sou o que eu me recordo”: podemos notar que o conteúdo da memória é expresso usando-se a noção de identidade pessoal, isto é, o eu, que permanece sem definição. O filósofo (e bispo) inglês Joseph Butler (1692–1752) comenta essa dificuldade em relação à proposta de Locke:

...Embora a consciência do que é passado determine [...] a nossa identidade para nós mesmos, todavia, dizer que ela faz nossa identidade pessoal, ou é necessária para nós sermos as mesmas pessoas, é dizer que uma pessoa não existiu em momento algum, exceto naqueles de que ela se lembra, nem fez ação nenhuma, exceto aquelas de que ela consegue se lembrar. [...] E deveria realmente ser considerado auto-evidente que a consciência da identidade pessoal pressupõe a identidade pessoal, não podendo portanto constituí-la, da

¹³ It is very true, that my remembrance that I did such a thing is the evidence I have that I am the identical person who did it. And this, I am apt to think, Mr. Locke meant. But to say that my remembrance that I did such a thing, or my consciousness, makes me the person who did it, is, in my apprehension, an absurdity too gross to be entertained by any man who attends to the meaning of it.

mesma forma que o conhecimento, em qualquer outro caso, não pode constituir a verdade, a qual ele pressupõe.¹⁴ (BUTLER, [1736]/1975, p. 100).

Ora, se a identidade pessoal é um conceito mais fundamental que o dos aspectos psicológicos, então, nessa linha de pensamento, é inútil procurar utilizar qualquer tipo de continuidade psicológica (da memória ou da consciência, por exemplo) para responder àquela pergunta central de que falamos no início: “como permanecemos os mesmos ao longo do tempo?”. Nesse caso, qual seria a maneira mais correta de proceder, para responder a esta pergunta?

Para alguns filósofos, o problema surge justamente porque partimos do pressuposto de que a identidade tem a ver com a idéia de continuidade. Em vez disso, a identidade deveria ser entendida mais propriamente com relação à noção de substancialidade. Nas palavras de Butler:

... num modo de falar preciso e filosófico, nenhum homem, nenhum ser, nenhum tipo de ser, nem qualquer coisa, pode ser o mesmo que aquilo com o qual ele não tenha nada que de fato seja o mesmo. Ora, a mesmidade é usada neste último sentido quando aplicada às pessoas. A identidade destas, conseqüentemente, não pode subsistir com a diversidade de substância.¹⁵ (BUTLER, [1736]/1975, p. 101).

Uma vez que não pretendemos retornar aos critérios substanciais de reidentificação, uma proposta que pode se mostrar interessante é a do filósofo francês Henri Bergson (1859–1941), que propõe uma substancialidade distinta, pautada na noção de continuidade.

Bergson não teve como centro de suas preocupações o problema da identidade pessoal. Ele apresenta, no entanto, uma concepção da realidade e dos aspectos psicológicos que pode contribuir para a compreensão da problemática que estamos estudando. Para ele, os estados psicológicos são contínuos, ou melhor, a interioridade é um processo contínuo. Nesta perspectiva, nem é adequado usar o termo “estado”, pois

¹⁴ ... though consciousness of what is past does [...] ascertain our personal identity to ourselves, yet, to say that it makes personal identity, or is necessary to our being the same persons, is to say, that a person has not existed a single moment, nor done one action, but what he can remember. [...] And one should really think it self-evident, that consciousness of personal identity presupposes, and therefore cannot constitute, personal identity, any more than knowledge, in any other case, can constitute truth, which it presupposes.

¹⁵ ... in a strict and philosophical manner of speech, no man, no being, no mode of being, nor any thing, can be the same with that, with which it hath indeed nothing the same. Now, sameness is used in this latter sense when applied to persons. The identity of these, therefore, cannot subsist with diversity of substance.

não há uma separação nítida entre os momentos de nossa história psicológica. Nas palavras de Jonas G. Coelho, estudioso de Bergson:

A sucessão interior é um processo contínuo, no qual os fatos de consciência não são exteriores uns aos outros como as pérolas de um colar, mas se interpenetram, não havendo um ponto de separação nítida entre eles. Suas partes não têm nem começo nem fim, cada uma delas continuando e prolongando nas outras. (COELHO, 2003, p. 38)

A noção de continuidade no pensamento de Bergson está ligada ao conceito de *duração* desenvolvido por ele: dito de uma forma bastante sucinta, a *duração* é a continuidade que não se pode dividir; na duração existe a mudança, só que essa mudança se dá incessantemente, ou seja, “...como uma penetração mútua, uma solidariedade, uma organização íntima de elementos, dos quais cada um deles, representativo do todo, não se distingue deste e não se isola dele, a não ser pelo pensamento capaz de abstrair”¹⁶ (BERGSON, 1963-a, p. 68, item 75).

Uma analogia que ajuda a esclarecer o que viria a ser a duração é a da melodia: uma melodia é uma continuidade indivisível e, ao mesmo tempo, uma continuidade da mudança; se lhe subtraímos ou alteramos algumas notas musicais, já não será mais a mesma melodia, mas sim uma outra.

Se compreendemos que a mudança se dá incessantemente, não é difícil concordar que para Bergson a mesmidade é uma ilusão: a rigor, nada é idêntico a si mesmo em um momento imediatamente anterior, e tampouco será idêntico a si mesmo no momento subsequente. Como a mudança ocorre o tempo todo, a cada instante, e ela é sempre incorporada, seja pelo objeto que dura, seja pela pessoa que dura, então o que somos é sempre resultado do que éramos mais o que nos tornamos; o que somos, na verdade, é um constante devir.

Mas será que essa continuidade proposta por Bergson é capaz de possibilitar o aparecimento de uma unidade, com base na qual poderíamos fundamentar a reidentificação conceitual das pessoas? É certo que, de acordo com esta perspectiva, não há uma unidade imutável que resiste às mudanças, e portanto não pareceria ser possível, à primeira vista, estabelecer um critério substancial para a identidade pessoal. Contudo, ainda assim podemos encontrar em Bergson uma noção de unidade, que é a unidade composta pela continuidade da mudança. Por ser a duração um todo contínuo e

¹⁶ ...comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire.

indivisível, poder-se-ia falar de uma unidade, só que, é claro, em um sentido muito diferente daquele que se tem buscado para estabelecer o critério da identidade pessoal:

Sem dúvida, uma continuidade de elementos que se prolongam uns nos outros participa tanto da unidade quanto da multiplicidade, porém esta unidade movente, mutável, colorida e viva não se assemelha quase nada com a unidade abstrata, imóvel e vazia, que circunscreve o conceito de unidade pura.¹⁷ (BERGSON, 1963-b, p. 1402, item 189).

Mas poderia esta unidade de mudança ser entendida como uma substancialidade? Encontramos em dois estudiosos de Bergson argumentos a favor de tal posição. Para Coelho, “a mudança e a indivisibilidade constituem a própria substancialidade da vida interior” (COELHO, p. 38-39). E também Renato Schaeffer assume que “a noção bergsoniana de duração reflete (...) a ontologia do que poderíamos chamar de ‘substancialidade sem mesmidade’” (SCHAEFFER, p. 59).

Bergson não é o único filósofo a negar a existência de uma unidade imutável que assegure a permanência da identidade. A chamada concepção *cética* da identidade pessoal, a que aludimos mais atrás, nega a existência de um núcleo distinto de todo o resto em cada pessoa. Contudo, ao negar a possibilidade de uma unidade permanente, esta concepção nega também a possibilidade da identidade. E a peculiaridade de Bergson é justamente que ele não é partidário do ceticismo que nega a possibilidade da identidade pessoal.

Mas se a unidade do eu não é estática e imutável, como podemos dizer que a pessoa é uma única e mesma realidade? Para explicar a unidade de algo que muda incessantemente, Bergson recorre à noção de memória. Contudo, a sua concepção de memória também apresenta algumas peculiaridades. A filosofia bergsoniana não sugere que pensemos a memória como uma ponte ligando os eus distintos, mas, ao invés disso, que a pensemos como uma síntese, um resumo, uma condensação da duração: “...nosso caráter, sempre presente em todas as nossas decisões, é exatamente a síntese atual de todos os nossos estados passados.” (BERGSON, 1999, p. 170).

A memória para Bergson é, portanto, a maneira como o passado sobrevive no presente, e desse modo vai muito além daquilo de que conseguimos nos recordar em um dado momento. Apesar de o presente estar sempre impregnado de elementos do

¹⁷ Sans doute une continuité d'éléments qui se prolongent les uns dans les autres participe de l'unité autant que de la multiplicité, mais cette unité mouvante, changeante, colorée, vivante, ne ressemble guère à l'unité abstraite, immobile et vide, que circonscrit le concept d'unité pure.

passado, na medida em que estes são requeridos pela ação, o passado não existe apenas quando ele é útil para a ação. Na verdade, segundo Bergson, o passado nunca deixa de existir, pois ele faz parte do que somos: “nossa vida psicológica passada inteira condiciona nosso estado presente, sem determiná-lo de uma maneira necessária; também inteira ela se revela em nosso caráter, embora nenhum dos estados passados se manifeste no caráter explicitamente.” (BERGSON, 1999, p. 173).

Isto posto, quais seriam as conseqüências de trazermos a noção bergsoniana de memória para estabelecer um critério de continuidade psicológica para a identidade pessoal? Um ponto positivo talvez seja que, apesar de excluir a mesmidade, este critério parece justificar a dimensão da moralidade: com base nele, podemos explicar por que devemos nos comprometer com as promessas feitas no passado, e também por que haveríamos de manter, no futuro, o interesse que hoje temos em nós mesmos. Isso porque, na filosofia de Bergson, embora o indivíduo, no momento presente, não seja aquilo que ele foi nos momentos passados, nem o que será no futuro (caso continue vivendo), no entanto, ele não seria o que é se não tivesse sido o que foi, e, da mesma forma, o que ele por ventura vier a ser no futuro estará estreitamente relacionado ao que ele é no presente.

Por outro lado, alguns aspectos da filosofia de Bergson são vistos como objetáveis, e isso pode afetar a caracterização da identidade pessoal, se ela estiver ligada a esses aspectos. Um exemplo é o conceito de substancialidade que ele propõe. Como vimos, ele admite que o movimento tem uma substancialidade. O que Bergson faz, nas palavras de S. J. Diamantino Martins, é “a passagem do mudamos ao somos mudamento¹⁸” (MARTINS, p. 286).

Esse aspecto realista da filosofia de Bergson costuma ser alvo de críticas. Podemos sintetizar uma dessas críticas uma vez mais nas palavras de Martins: “a passagem da experiência do mudamento à substancialidade do movimento e da duração é o caso típico da dialética obscura e inconsciente do bergsonismo” (MARTINS, p. 286). E, ainda:

O aspecto exterior do mudamento parece ter deslumbrado de tal maneira Bergson, que não o deixou fixar-se no aspecto mais profundo da realidade, que é a permanência. ‘Eu mudo’: Se *eu* mudo, não mudo totalmente, porque então seria outro que me sucederia. (MARTINS, p. 289).

¹⁸ Acreditamos que o termo “mudamento” poderia ser substituído pelo substantivo “mudança” sem causar prejuízo semântico. Contudo, optamos por manter no original.

Após estas considerações sobre a filosofia de Bergson, perguntemos-nos, no que diz respeito especificamente ao conceito de identidade pessoal, se a memória funcionaria como um critério, no sentido estrito do termo, ou apenas como uma evidência, como sustenta Reid, para atestar a identidade pessoal.

Parece que a resposta a esta pergunta está diretamente relacionada à maneira como se concebe a identidade pessoal. Por esta razão, corremos o risco de enveredar por discussões intermináveis, pois pode ocorrer que os conflitos entre os autores sejam, não totalmente, mas em grande medida, uma questão de desacordo quanto à conceituação do objeto investigado. Esta divergência pode ser ilustrada a partir dos chamados *paradoxos de Sorites*, ou, mais especificamente, *o paradoxo do monte*. Ele é o seguinte: considere um monte de areia. Se removemos um grão de areia, e perguntamos: “é ainda um monte?”, a resposta será “sim”; se removemos outro grão, e repetimos a pergunta, a resposta será a mesma. E assim por diante, até que o número de grãos chegará a uma certa “pequena” quantidade, tal que não poderemos mais aceitar que se trata de um monte de areia. Então, o problema é saber a partir de qual momento o monte deixou de ser um monte e passou a ser apenas um aglomerado de grãos, ou seja, o problema é ter que dar uma definição de monte, de acordo com o modelo “monte de areia é um conjunto de n grãos de areia se tocando”. E então a dificuldade será estabelecer qual é esse inteiro positivo n .

Para Parfit, nós não precisamos buscar uma solução para este paradoxo. Como o conceito de *monte* é vago, somente uma decisão arbitrária poderia dar uma definição precisa dele (PARFIT, p. 232). Diz ele:

Nós sabemos que há os casos fronteirços, em que não há uma resposta óbvia à pergunta ‘Isto ainda é um monte?’ Mas nós não acreditamos que, nesses casos, deve *existir* uma resposta, a qual deve ser ou Sim ou Não. Nós acreditamos que, nesses casos, esta questão não faz sentido.¹⁹ (PARFIT, p. 233)

Pois bem, o que pode muito bem acontecer, como suspeita Parfit, é que o problema da identidade pessoal seja um caso paradoxal, tal como o do monte de areia. Assim sendo, acreditamos que buscar compreender o aspecto terminológico da identidade pessoal pode ser uma alternativa muito sugestiva para analisar esta

¹⁹ We know that there are borderline cases, where there is no obvious answer to the question ‘Is this still a heap?’ But we do not believe that, in these cases, there must *be* an answer, which must be either Yes or No. We believe that, in these cases, this is an empty question.

problemática. Quando digo, por exemplo, “eu sou a criança desta foto”, será que necessariamente estou invocando um critério de identidade pessoal? Acreditamos que esse estudo sobre o problema da identidade pessoal pode continuar de maneira profícua a partir de uma investigação sobre o que queremos dizer quando nos identificamos como os mesmos ao longo do tempo.

Referências

- BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Cap. II: De la multiplicité des états de conscience. In: Henri Bergson: *Oeuvres*. Seconde édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1963-a.
- _____. *La Pensée et le Mouvant*. Cap: Introduction à la métaphysique. In: Henri Bergson: *Oeuvres*. Seconde édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1963-b.
- _____. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BUTLER, J. *Of personal identity*. In: PERRY, J. (Org.) *Personal Identity*. London: University of California Press, 1975. p. 99-105. (Primeira publicação em Butler, J. *The Analogy of Religion*, 1736).
- COELHO, J. G. Bergson: identidade pessoal e memória. In: BROENS, M. C. e MILIDONI, C. B. (Orgs.) *Sujeito e Identidade Pessoal: estudos de Filosofia da Mente*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 33-42.
- DESCARTES, R. *Meditações*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- ENGEL, P. *Introdução à Filosofia do espírito*. Cap. 7: Paradoxos da identidade pessoal. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- IZQUIERDO, I. *A arte de esquecer – Cérebro, memória e esquecimento*. Rio de Janeiro: Vieira e Lent, 2004.
- LAW, S. *Os arquivos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LEIBNIZ. *Novos Ensaios sobre o entendimento humano*. Livro Primeiro (Cap. III) e Livro Segundo (Cap. I, II e XXVII). Coleção Os Pensadores. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*. Livro II, Cap. XXVII: Of Identity and diversity. Oxford: The Clarendon Press, 1975.
- MARTINS, S. J. D. *Bergson: a intuição como método na Metafísica*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1957.
- NOZICK, R. *Philosophical explanations*. Cap. 1 - The identity of the self. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1982.
- OLSON, E. T. *Personal Identity*. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/identity-personal/>, publicado em 2002, acesso em 10/03/2005.
- PARFIT, D. *Reasons and Persons*. Part three: Personal Identity. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- PERRY, J. The problem of personal identity. In: PERRY, J. (Org.) *Personal Identity*. London: University of California Press, 1975. p. 3-30.
- REID, T. Of Identity. In: PERRY, J. (Org.) *Personal Identity*. London: University of California Press, 1975. p. 107-112. (Primeira publicação em Reid, T. *Essays on the intellectual powers of man*, “Of memory”, cap. 4, 1785).

SCHAEFFER, R. Da identidade biológica à identidade pessoal. In: BROENS, M. C. e MILIDONI, C. B. (Orgs.) *Sujeito e Identidade Pessoal: estudos de Filosofia da Mente*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2003. p. 57-93.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Coleção Os Pensadores. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

Artigo recebido em: 07/12/09

Aceito em: 29/03/10