

MORTE, PRIVAÇÃO E IDENTIDADE PESSOAL

Pedro Galvão

A CURA

Diagnosticaram-nos uma doença horrível — vamos imaginar. Caso siga o seu curso, esta actuará de uma forma imperceptível, sem nos incapacitar nem fazer sofrer. Só que ao fim de cinco anos morreremos de repente. No entanto, dizem-nos, a doença é curável. Se quisermos, poderemos optar por um tratamento que nos livrará dela. A opção é urgente, note-se, dado que este só resultará se o iniciarmos nos próximos dias. Curados, várias décadas de vida futura — de vida futura *feliz* — ficarão à nossa espera. Preparamo-nos para dizer já que sim, que obviamente queremos ser tratados. Mas sugerem que pensemos melhor. É que o tratamento tem um efeito colateral um tanto perturbante: apagará irremediavelmente todas as nossas memórias, deixar-nos-á com uma personalidade radicalmente alterada. Passaremos a ter outro temperamento,

outros gostos, outros planos, outras convicções. Os *conteúdos* da nossa mente, digamos assim, serão obliterados pelo tratamento. E agora? Nestas circunstâncias, o que será *prudente* fazer? Ou seja, que curso de acção será realmente do nosso interesse?

Este caso, *A Cura*, encontra-se em *The Ethics of Killing*, um livro do filósofo norte-americano Jeff McMahan que se arrisca a figurar entre as obras de ética filosófica mais marcantes deste século. Como McMahan, julgo que seria imprudente (i.e. contrário ao nosso verdadeiro interesse) optar pelo tratamento. O melhor, *para nós próprios*, seria contentarmo-nos com os cinco anos de vida. Pelo que tenho conseguido apurar, o juízo intuitivo da maioria das pessoas é igual. Este juízo está em conflito com a perspectiva tradicional da prudência.

A PRUDÊNCIA SEGUNDO SIDGWICK

O que nos diz essa perspectiva? Em *Os Métodos da Ética*, Henry Sidgwick exprimiu-a com uma clareza exemplar. Aí, na verdade, apresenta-nos o seu traço fundamental como um dos raros axiomas genuínos da racionalidade prática. Designando-o, elucidativamente, por «princípio

da preocupação imparcial com todas as partes da nossa vida consciente», explica-o nestes termos:

[A]o futuro enquanto tal há que não dar nem mais nem menos importância do que ao agora. Obviamente, isto não significa que não se possa preferir

razoavelmente o bem do presente ao do futuro, dada a maior incerteza deste último. [...] O princípio afirma apenas que a simples anterioridade ou posterioridade no tempo não é um fundamento razoável para nos preocuparmos mais com o estado de consciência num momento do que com o estado de consciência noutra momento. Na prática, o princípio apresenta-se à maior parte dos homens desta forma: «não se deve preferir um bem menor no presente a um bem maior no futuro» (ponderando a diferença de certeza).

2013: 541.

O agente prudente, então, é aquele que faz aquilo que resultará no maior bem-estar (ou felicidade), para si mesmo, ao longo de toda a sua vida futura, resistindo à tentação demasiado comum de dar mais importância ao futuro mais imediato em detrimento dos períodos de vida mais remotos. Como Sidgwick salienta, justifica-se privilegiar o futuro mais próximo apenas na medida em que este é mais previsível — ou na medida em que neste tenhamos um maior poder de realização da felicidade.

Mas por que razão, do ponto de vista prudencial, uma pessoa terá de se preocupar imparcialmente com as diversas partes do seu futuro? A resposta parece saltar à vista: porque são partes do seu futuro, e não do futuro de outra pessoa.

PESSOAS DIVIDIDAS

Uma pessoa pode dividir-se. Não nas circunstâncias actuais, claro. Pelo menos por agora, a divisão de uma pessoa situa-se no domínio da pura fantasia, mas não deixa por isso de ser uma possibilidade genuína — e muito reveladora no que concerne à teoria da prudência, como viu o filósofo britânico Derek Parfit, o autor de *Reasons and Persons*, já há algumas décadas.

No caso mais realista que podemos imaginar, uma pessoa divide-se pelo transplante do seu cérebro. Seja *A* a pessoa original. Retiremos-lhe

A *identidade pessoal* é aquilo que fundamenta (i.e. que torna apropriada ou racional) a preocupação prudencial. Ou seja, temos razões para nos preocuparmos *prudencialmente* com uma certa pessoa futura se, e apenas se, essa pessoa futura formos nós — e isto porque nós seremos essa pessoa. O que poderia ser mais óbvio?

Considerando *A Cura* à luz desta perspectiva, chega-se à conclusão de que o melhor, sem dúvida, seria optar pelo tratamento. Essa é a opção que resultaria num maior total de bem-estar para nós mesmos: em várias décadas de vida feliz fruiríamos seguramente mais bem-estar do que em apenas cinco anos.

Há só uma forma interessante de resistir a esta conclusão. Podemos alegar que escolher o tratamento seria, em rigor, cometer suicídio: entre nós e a pessoa futura que fruiria décadas de vida feliz não haveria identidade. Ela seria *outra* pessoa. Creio, contudo, que esta alegação é falsa. A identidade pessoal *não* depende da continuidade de conteúdos mentais, pelo que uma pessoa poderia sobreviver à perda das suas memórias e a uma alteração drástica de personalidade — veja-se o meu artigo referido no fim.

Nós continuaríamos a existir após o tratamento, portanto. Reconhecendo este facto, como poderemos justificar o juízo de que a escolha prudente seria abdicar da cura?

o cérebro do crânio, separemos os hemisférios e transplantemos cada um deles para um corpo distinto, qualitativamente igual ao corpo agora descerebrado que pertenceu a *A*. Após os transplantes, duas pessoas despertam nos corpos que acolheram os hemisférios — sejam elas *B* e *C*.

Na literatura filosófica sobre a identidade pessoal, dificilmente haverá um caso mais discutido do que este. Queremos saber o que aconteceu a *A*. Para tornar o enigma mais interessante, suponhamos que *B* e *C* estão empatadas na

semelhança psicológica com *A*. Nenhuma das pessoas resultantes, portanto, é psicologicamente mais parecida com *A* do que a outra. Nestas circunstâncias, seria arbitrário afirmar que *A* é *B* — e não *C*. Ou que *A* é *C* — e não *B*. Será que *A* é tanto *B* como *C*? Isto também é absurdo. Se *A* fosse *B* e *A* fosse também *C*, então *B* seria *C*. Mas é óbvio que *B* e *C*, ainda que sejam tão semelhantes como gémeos idênticos, são *duas* pessoas. Não uma. O melhor que podemos dizer, parece, é que a pessoa original não é identificável com nenhuma das pessoas resultantes. Em rigor, podemos acrescentar, *A* deixou de existir.

Do exame deste caso, Parfit extraiu uma conclusão verdadeiramente revolucionária: no fundo, a identidade não é «aquilo que importa». Mais precisamente: a identidade pessoal não é aquilo que fundamenta a preocupação prudencial. Pois suponha-se que, antes dos transplantes, *A* tinha o poder de tomar medidas para evi-

tar que *B* e *C* caíssem nas mãos de um torturador, digamos. Intuitivamente, *A* deveria tomar essas medidas por uma questão de interesse pessoal. Aceite esta intuição, temos de concluir que pode ser racional uma pessoa preocupar-se prudencialmente com uma certa pessoa futura, ainda que não haja identidade entre ela e essa pessoa.

Se a identidade não é aquilo que importa, o que importa então? Que factos acerca das relações entre a pessoa original e as pessoas resultantes tornam apropriada a preocupação prudencial da primeira com as segundas? Parece evidente que as relações relevantes são, pelo menos em parte, de natureza psicológica. *A* está psicologicamente *conectada* num grau muito forte — talvez tão forte como cada um de nós está conectado com a pessoa que será amanhã — tanto com *B* como com *C*. Pelo menos em grande medida, é por isso que, prudencialmente, *A* tem de se preocupar com a sorte tanto de *B* como de *C*.

PRIVAÇÃO

Resistindo obstinadamente aos argumentos epicuristas, a grande maioria dos filósofos que mais têm reflectido sobre a morte defende que esta, na maior parte dos casos, é mesmo um grande mal para quem morre. Para muitos destes filósofos, a explicação do mal da morte passa crucialmente por uma ideia fácil de entender: a morte, tomada como aniquilação, é um mal não porque estar morto seja aborrecido ou desagradável, mas porque quem morre sofre a *privação* de uma vida consciente futura que teria sido globalmente boa para si mesmo.

A privação que a morte impõe, claro, varia muito de caso para caso. Há mortes piores do que outras porque há mortes que impõem uma maior privação a quem morre. A morte de um adolescente, por exemplo, normalmente será muito pior do que a morte de um nonagenário. Mas como aferir a gravidade da privação que uma morte impõe? De acordo com a perspectiva

mais simples, o total de bem-estar é tudo o que interessa. A morte do nonagenário não é tão má simplesmente porque o bem-estar de que ele teria fruído, caso não tivesse morrido, é muito menor do que o bem-estar que o adolescente teria fruído, caso não tivesse morrido. A respeito de *A Cura*, esta perspectiva apoia o juízo de que o melhor seria aceitar o tratamento: rejeitando-o, morreríamos mais cedo, ficando assim privados de um maior de bem-estar; aceitando-o, morreríamos muito mais tarde, sofrendo assim uma privação menor.

Esta perspectiva simples, no entanto, afigura-se demasiado simples. Se aquilo que importa não é a identidade, mas (pelo menos em parte) a obtenção de conexões psicológicas, então não podemos aferir o mal da privação que a morte impõe considerando apenas a «quantidade» de bem-estar perdido. Será mau, para nós, ficarmos privados dos bens que uma pessoa fruiria não

porque nós seríamos essa pessoa, mas porque — e na medida em que — nós estaríamos psicologicamente conectados com essa pessoa.

Vistas as coisas a esta luz, a opção prudente seria recusar o tratamento. O total de bem-estar conta, sem dúvida, mas é importante que esse bem-estar seja o bem-estar de alguém (nós mesmos no futuro, no caso em apreço) que venha a estar psicologicamente conectado connosco num grau significativo. Através de uma experiência mental muito próxima de *A Cura*, Leibniz, no *Discurso de Metafísica*, defendeu isto mesmo:

Suponhamos que algum particular tem de se converter de repente em rei da China, mas na condição

de esquecer tudo o que foi, como se acabasse de nascer de novo. Não é, na prática [...], como se ele houvesse de ser aniquilado para, no mesmo instante e em seu lugar, se criar um rei da China? O que este particular não tem nenhuma razão para desejar.

1995: 83.

Em *A Cura*, diria Leibniz, a aceitação do tratamento não resultaria na nossa aniquilação. Mas, *na prática*, seria *como se* tivéssemos sido destruídos e substituídos por um estranho — algo que, de um ponto de vista prudencial, seria indesejável mesmo que a vida desse estranho fosse tão longa e feliz como a de um rei da China singularmente afortunado.

A PRUDÊNCIA SEGUNDO MCMAHAN

McMahan pensa que seria do nosso interesse recusar o tratamento precisamente porque é parfitiano quanto à prudência. Ou seja, subscreve a tese negativa de Parfit neste domínio: a identidade não é aquilo que fundamenta uma preocupação apropriada com o nosso próprio futuro. Mas entende que, na medida do possível, há que não dissociar a identidade pessoal da preocupação prudencial.

De acordo com a teoria da identidade pessoal que McMahan defende — e que é correcta, a meu ver —, esta resulta da continuidade física e funcional do cérebro. Cada um de nós continuará a existir enquanto o seu cérebro (sem se dividir!) funcionar apropriadamente, mantendo no mínimo a capacidade mental básica de gerar estados conscientes. A continuidade de conteúdos mentais, assegurada pela existência de conexões psicológicas, *não* é essencial para a nossa sobrevivência.

O que tem McMahan a dizer sobre a prudência? Obviamente, que a continuidade de conteúdos mentais tem importância significativa — de outra forma não poderia afirmar a imprudência do tratamento. Mas, como pretende que a iden-

tidade pessoal e a preocupação prudencial estejam tão alinhadas quanto possível, McMahan não fica por aqui. Dado que a continuidade física e funcional do cérebro é a relação constitutiva da identidade pessoal, entende que esta relação *também* tem importância prudencial. Assim, se entre uma pessoa presente e uma pessoa futura houver continuidade física e funcional do cérebro — note-se que, excluídos casos como o da divisão, estaremos a falar da mesma pessoa —, a primeira terá sempre razões para se preocupar prudencialmente com a segunda, *mesmo que entre elas já não haja continuidade de conteúdos mentais*. Esta perspectiva, vou sugerir agora, poderá muito bem ser falsa.

A CURA II

Consideremos uma variante ainda mais improvável de *A Cura*. Recusar o tratamento terá o mesmo efeito: apenas mais cinco anos de vida. E aceitá-lo terá o mesmo preço: a obliteração irremediável da nossa personalidade. O prémio do tratamento, porém, agora é mais avultado. Além de curados, ficaremos com um organismo extraordinariamente revitalizado, imune à doença e ao declínio biológico. Poderemos contar não com apenas algumas décadas de vida adicional, mas com séculos e séculos de uma existência expectavelmente feliz.

Será que esta diferença faz alguma diferença? Não, rigorosamente nenhuma — arrisco dizer. Optar pelo tratamento não deixaria de ser contrário ao nosso verdadeiro interesse. Aliás, mesmo que uma religião me garantisse uma vida eterna de bem-aventurança em caso de conversão, confesso que a oferta não me atrairia se a passagem para o Além implicasse a perda de toda a memória autobiográfica, de todas as conexões com a minha personalidade presente. Na prática, seria exactamente como se outra pessoa tomasse o meu lugar. Continuar a existir, nessas condições, não seria melhor do que a morte pura e simples.

Aceite o juízo de que, também na nova versão de *A Cura*, seria imprudente submeter-nos ao tratamento, temos de rejeitar a teoria da prudência de McMahan. Pois esta implica que, havendo continuidade física e funcional do cérebro entre nós agora, antes do tratamento, e nós durante

os séculos e séculos de vida vindoura, não seria racional — prudencialmente racional — encarar todo esse bem-estar futuro com *inteira* indiferença. E, dada a vastíssima «quantidade» de bem-estar em causa, o melhor seria, ponderadas todas as coisas, optar pelo tratamento. A obliteração da nossa personalidade seria um preço que valeria a pena pagar. Se, como sugeri, esse preço seria sempre demasiado alto, há que abandonar a perspectiva de McMahan sobre a prudência, renunciando à ideia de que a continuidade física e funcional do cérebro entre uma pessoa presente e uma pessoa futura torna apropriada a preocupação prudencial da primeira com a segunda. A prudência, então, terá como fundamento apenas a continuidade de conteúdos mentais, assente em conexões psicológicas. Mas esta perspectiva também tem o seu preço. Implica acentuar a discrepância, que repugna profundamente ao senso comum, entre a identidade pessoal e a preocupação prudencial. A possibilidade da divisão de pessoas mostra-nos que a segunda pode ser perfeitamente apropriada na ausência da primeira. Agora temos de acrescentar o inverso: em certos casos possíveis, mesmo havendo identidade pessoal, a preocupação prudencial seria descabida. Nunca será mau, para nós mesmos, ficarmos privados dos bens que uma pessoa futura fruiria se entre nós e essa pessoa não existir uma cadeia de conexões psicológicas — mesmo que nós *sejamos* essa pessoa.

REFERÊNCIAS

- Galvão, Pedro. 2013. Identidade Pessoal. In João Branquinho e Ricardo Santos (eds.), *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*.
 Leibniz, Gottfried. 1995. *Discurso de Metafísica*, trad. de João Amado. Lisboa: Edições 70 [1686].
 Sidgwick, Henry. 2013. *Os Métodos da Ética*, trad. de Pedro Galvão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian [1907].
 McMahan, Jeff. 2003. *The Ethics of Killing*. Oxford: Oxford University Press.
 Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.