

## O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA

Josailton Fernandes de Mendonça<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo examina o problema da identidade pessoal à luz das transformações subjetivas e da ausência de um substrato estável que garanta a permanência do eu ao longo do tempo. Inicialmente, o texto apresenta os três principais critérios clássicos de identidade pessoal: o substancialista (alma ou ego imutável), o psicológico (continuidade da consciência e da memória) e o somático (continuidade corporal ou biológica). Após expor os limites e paradoxos dessas abordagens — especialmente diante de experimentos mentais como fissão cerebral ou teletransporte —, o artigo se volta para duas propostas filosóficas contemporâneas que oferecem alternativas significativas: a concepção de “duração” em Henri Bergson e a noção de “identidade narrativa” em Paul Ricoeur. Em Bergson, a identidade é compreendida como fluxo contínuo e qualitativo da consciência, rejeitando a fragmentação empírica do eu; já em Ricoeur, a identidade é construída simbolicamente através da narrativa, articulando mesmidade e ipseidade em um processo hermenêutico de autocompreensão. Com isso, o artigo defende que a identidade pessoal deve ser entendida como tarefa ética e simbólica, mais do que como substância ou dado empírico. A identidade, nessa perspectiva, é um processo de construção interpretativa que integra mudança e permanência, conferindo sentido e responsabilidade ao longo da vida.

**Palavras-Chave:** Identidade pessoal. Subjetividade. Memória. Narrativa. Duração.

## THE SELF AS FLUX: PERSONAL IDENTITY AND THE PROBLEM OF PERMANENCY

**Abstract:** This article explores the philosophical problem of personal identity, particularly the challenge of understanding how the self persists through time amid psychological and physical change. It begins by outlining the three main traditional criteria: the substantialist view (an immutable soul), the psychological view (continuity of memory and consciousness), and the somatic view (bodily continuity). Each of these models is shown to face major paradoxes, especially when tested by thought experiments such as brain fission or teleportation. The paper then turns to two influential modern alternatives: Henri Bergson’s notion of duration and Paul Ricoeur’s theory of narrative identity. For Bergson, identity is not a static substance but a continuous qualitative flow of lived experience; for Ricoeur, identity is symbolically constructed through narrative, blending sameness and selfhood into a coherent story. By integrating these perspectives, the article argues for a processual and hermeneutic understanding of identity — one that sees the self as an ethical and interpretive task rather than a fixed metaphysical entity. This approach reconciles change with personal responsibility, suggesting that personal identity is not a given, but a narrative effort to maintain coherence, integrity, and meaning throughout life.

**Keywords:** Personal identity. Subjectivity. Memory. Narrative. Duration.

---

<sup>1</sup> Josailton Fernandes de Mendonça é doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC (2014) e professor da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN. Integra o corpo docente permanente do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia - PROF-FILO/UERN, Campus de Caicó-RN, e coordena o Subprojeto CAPES/UERN/PIBID/Filosofia (2024). É membro dos grupos de pesquisa Epistemologia e Ciências Humanas e NEFIL: Núcleo de Estudos, Ensino e Investigações em Filosofia (UERN). Possui diversos artigos publicados em periódicos de relevância nacional na área de Filosofia. Desenvolve pesquisas em Filosofia Analítica da Linguagem, Filosofia da Lógica e Epistemologia. E-mail: Josailton Fernandes de Mendonca <[josailtonfernandes@uern.br](mailto:josailtonfernandes@uern.br)> ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-1020-9564>.

**1. Introdução**

A investigação filosófica sobre a identidade pessoal ocupa um lugar central na metafísica contemporânea, pois envolve a questão de saber em que condições persistimos como o mesmo indivíduo ao longo do tempo, apesar das transformações corporais e psicológicas que sofremos. Essa discussão não é meramente especulativa: tem repercussões existenciais, éticas, jurídicas e até religiosas. Em termos filosóficos, trata-se de responder o que torna verdadeira a afirmação de que alguém em um tempo  $t_1$  é idêntico a alguém em outro tempo  $t_2$ .

As respostas a essa pergunta definem, por exemplo, se sobrevivemos a um acidente grave, a um coma prolongado ou mesmo a intervenções tecnológicas extremas, como transplantes de cérebro ou teletransporte. Além disso, elas estão conectadas a tradições religiosas, pois condicionam a plausibilidade de crenças em ressurreição, reencarnação ou vida após a morte (Perry, 1972).

Historicamente, três grandes critérios foram debatidos. O primeiro, associado a Platão e Descartes, sustenta que a pessoa seria uma substância imaterial, uma alma ou ego puro. Este critério, chamado de Visão Simples, afirma que o corpo é apenas contingente, o que justificaria a sobrevivência da pessoa após a morte corporal (Locke, 1996).

O segundo critério é o psicológico, fortemente influenciado por Locke, segundo o qual a identidade pessoal reside na continuidade psicológica — uma cadeia causal e cognitiva de memórias, crenças, desejos, intenções e traços de caráter. Assim, mesmo que o corpo mude, a continuidade psicológica garantiria a persistência do eu (Parfit, 1984).

O terceiro critério é o somático ou fisiológico, que define a identidade pessoal pela continuidade do corpo ou de sistemas biológicos essenciais. Essa perspectiva, mais recente e em crescimento desde os anos 1990, busca sustentar que somos essencialmente organismos vivos, e que sobreviver implica a manutenção de nossas funções metabólicas e corporais (Olson, 1997). Contudo, opta-se por não desenvolver esta abordagem no presente artigo por duas razões principais.

Primeiramente, o foco aqui recai sobre a dimensão subjetiva e simbólica da identidade, privilegiando a forma como o indivíduo constrói narrativamente o seu próprio percurso e integra suas vivências ao longo do tempo, como propõem Ricoeur e Bergson. A teoria somática, ao se apoiar predominantemente na continuidade biológica, não contempla

de modo satisfatório a dimensão ética, reflexiva e narrativa da identidade pessoal, que constitui o objeto central desta investigação.

Em segundo lugar, embora a continuidade corporal tenha relevância em discussões biomédicas e jurídicas, ela não responde de forma convincente a experimentos mentais consagrados na literatura — como casos de fissão cerebral, teletransporte ou transplantes radicais — nos quais a continuidade psicológica ou narrativa se mostra mais determinante para definir a persistência do eu. Por essas razões, a abordagem fisiológica, ainda que importante<sup>2</sup>, excederia o escopo temático desta reflexão, centrada no caráter processual e simbólico da identidade pessoal.

O critério substancialista, ainda que fortemente apoiado nas religiões e no senso comum, parece não resistir ao ceticismo radical de Hume. A reflexão de David Hume sobre a identidade pessoal constitui um marco do empirismo moderno. Ao recusar a existência de uma substância psíquica estável, Hume (2009, p. 293) afirma que “a mente não é senão um feixe ou coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível”. Essa célebre imagem do *bundle of perceptions* desmonta a noção cartesiana de um “eu” substancial e indivisível, propondo em seu lugar uma visão fragmentada e descontínua da experiência consciente. O que denominamos identidade pessoal, nessa perspectiva, não passa de uma construção da imaginação, sustentada por hábitos de associação e reforçada pela memória, sem qualquer base ontológica firme.

Apesar de parecerem plausíveis, esses critérios de identidade enfrentam paradoxos intrigantes, especialmente quando testados em experimentos mentais. Tome-se, por exemplo, o famoso caso da fissão cerebral. Imagine que um cérebro seja dividido em dois hemisférios e que cada hemisfério seja transplantado para um corpo diferente, preservando integralmente a continuidade psicológica do indivíduo original — incluindo memórias, crenças e traços de caráter.

Diante desse cenário, a teoria psicológica nos levaria a dizer que ambos os transplantados seriam a mesma pessoa, pois compartilham toda a rede psicológica do indivíduo pré-fissão. Contudo, esses dois transplantados não são idênticos entre si, e isso fere a transitividade da identidade numérica, segundo a qual se A é igual a B, e B é igual a C, então A deve ser igual a C (Noonan, 1989; Parfit, 1984).

<sup>2</sup> Remeto a quem se interessar pelo tema a Olson (1997).

Esse tipo de situação nos convida a repensar se a identidade pessoal pode mesmo ser definida apenas por critérios puramente lógicos, estáveis e determináveis. Talvez, em casos tão extremos, a identidade não seja algo plenamente decidido, pois nenhum critério objetivo parece dar conta de dizer quem, afinal, seria “o mesmo” que a pessoa original.

No entanto, ao analisarmos cuidadosamente os critérios clássicos propostos — sejam eles de natureza substancialista (a ideia de uma alma imaterial), psicológica (a continuidade de estados mentais) ou fisiológica (a preservação do corpo ou do cérebro) — percebemos que todos enfrentam paradoxos e dificuldades. Experimentos mentais como o da fissão cerebral, por exemplo, revelam que critérios psicológicos podem levar a conclusões contraditórias, desafiando a coerência lógica e a transitividade da identidade numérica. Já as concepções substancialistas parecem fragilizadas diante do ceticismo empirista, enquanto as teorias fisiológicas muitas vezes não explicam satisfatoriamente a vivência do “eu” subjetivo.

Diante desses impasses, o problema que orienta este artigo pode ser formulado nos seguintes termos: em que consiste a identidade pessoal, e como conciliá-la com as mudanças inevitáveis e contínuas que atravessam a vida humana?

Para responder a essa questão, este trabalho pretende articular as contribuições de Paul Ricoeur e Henri Bergson, duas vozes fundamentais do pensamento contemporâneo. Ricoeur, ao propor a noção de identidade narrativa, oferece uma via capaz de mediar as rupturas da experiência pessoal por meio do relato de si, articulando mesmidade e ipseidade como dimensões complementares. Ele sustenta que a identidade não é uma substância fixa, mas se constrói narrativamente a partir de promessas, compromissos e da coerência de uma história contada e assumida ao longo do tempo.

Bergson, por sua vez, recusa a fragmentação analítica do eu e propõe a duração (*durée*) como núcleo da experiência subjetiva, sublinhando a continuidade vivida, qualitativa e dinâmica, que resiste a qualquer redução puramente intelectual. Sua filosofia nos convida a compreender a identidade pessoal não como um agregado de partes, mas como um fluxo indivisível de consciência que se transforma sem perder a coerência interna.

Assim, o artigo defende que a identidade pessoal pode ser mais bem compreendida a partir de uma perspectiva processual e hermenêutica, que integra a proposta bergsoniana da duração à proposta ricoeuriana da narrativa, superando as limitações de critérios puramente substancialistas, psicológicos ou fisiológicos, e resgatando o caráter ético, temporal e simbólico do “ser alguém” ao longo da vida.

**2. A posição canônica moderna: O Eu cartesiano**

Tomemos como interpretação dominante acerca da identidade pessoal a filosofia racionalista moderna de Descartes<sup>3</sup>. No “Discurso do Método” (2001) e nas “Meditações Metafísicas” (2011), Descartes sustenta que o eu (*res cogitans*) é absolutamente certo e evidente, porque sua existência se manifesta na própria experiência do pensamento: *Cogito, ergo sum* (“Penso, logo existo”).

Para Descartes, a consciência de si é indubitável e anterior a qualquer experiência externa; ela constitui a base de toda certeza. O “eu” cartesiano é, portanto, uma substância pensante, única e contínua, garantida pela transparência reflexiva do pensamento.

No entanto, vários filósofos colocaram em dúvida se faz sentido postular uma substância imaterial e indivisível para fundamentar a identidade<sup>4</sup>. Essa objeção se justifica pelos seguintes motivos: (i) Falta de evidência empírica: não há como observar ou experimentar diretamente essa suposta substância pensante. Críticos empiristas como Locke e Hume argumentaram que a única base para falar de identidade pessoal são as percepções e a consciência reflexiva, e não uma substância metafísica invisível. (ii) Hipótese supérflua: a ideia de substância pensante foi acusada de ser uma hipótese desnecessária, pois não acrescenta elementos explicativos ao funcionamento efetivo da mente, que pode ser descrito em termos de estados mentais e funções cognitivas sem recorrer a um suporte ontológico substancial.

Outro ponto crítico — já famoso — refere-se ao dualismo cartesiano: Como a substância pensante (imaterial) interage com a substância extensa (o corpo)? Qual seria o mecanismo dessa interação causal? Filósofos como Pierre Gassendi, Elisabeth da Boêmia e, mais tarde, Gilbert Ryle (1949) apontaram a extrema dificuldade de explicar essa interação sem recorrer a entidades misteriosas ou a um “milagre” metafísico. Essa falha teórica

<sup>3</sup> Não tratarei neste artigo da posição de Platão. Platão defende uma concepção substancialista da identidade pessoal, ao situar a essência do indivíduo na alma imortal e incorruptível, princípio que permanece o mesmo apesar das mudanças corporais, garantindo a continuidade do eu e possibilitando a sobrevivência após a morte (cf. Platão, 2002).

<sup>4</sup> Além das teses de Locke e Hume, cabe considerar a crítica de Gilbert Ryle (1949). Para ele “Descartes nos legou um modelo de mente que transforma o ser humano num fantasma operando dentro de uma máquina de carne.” (Ryle, 1949, p. 15). Merleau-Ponty, na tradição fenomenológica, também critica o dualismo cartesiano, afirmando que o eu só pode ser compreendido como sujeito encarnado, situado no mundo: “Eu sou meu corpo, ao invés de tê-lo.” (Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, 1999, p. 170). Para este, noção de substância imaterial ignora que a identidade do sujeito depende de sua corporeidade e do contexto vivencial.

compromete a clareza e a consistência do modelo cartesiano de identidade pessoal, pois coloca em risco a própria articulação entre pensamento e ação no mundo<sup>5</sup>.

Na verdade, a concepção cartesiana sustenta que a substância pensante é idêntica e a mesma ao longo do tempo. No entanto, surge a questão: Como explicar a mudança de caráter, de valores e de traços psicológicos que claramente ocorrem na vida de uma pessoa? Se a substância pensante é absolutamente idêntica, como se concilia essa identidade com a imensa plasticidade da mente humana?

Essa objeção, que se tornaria central em Locke, afirma que a identidade pessoal se constrói psicologicamente, por meio de processos de memória e auto-reconhecimento, não por uma substância invariável.

### **3. Locke: identidade pela memória**

No “Ensaio sobre o Entendimento Humano” (2023) John Locke desenvolve uma das teorias mais influentes sobre identidade pessoal, fundamentando-a na continuidade da consciência, ele afirma: “Ser a mesma pessoa é ter a mesma consciência estendida a todas as ações passadas” (Locke, 2023, II, XXVII, §9).

Para Locke, a identidade pessoal não depende da substância, seja ela corporal (matéria física) ou espiritual (matéria não física, ou alma). Ao contrário, ela se define pelo alcance da memória e pela extensão da consciência às ações e pensamentos passados. Sua célebre fórmula expressa com clareza esta ideia:

Esta consciência é a única coisa que faz a identidade pessoal, pois, como se vê, ela depende da extensão dessa consciência e nada mais.(...). “Pois, como a consciência sempre acompanha o pensamento, e é isso que faz com que cada um seja para si mesmo aquilo que chama de si mesmo, na medida em que estende essa consciência ao passado, às ações ou pensamentos passados, assim se estende a identidade da pessoa.” (Locke, 2023, II, cap. XXVII).

A memória, portanto, atua como elo de continuidade que nos torna a mesma pessoa ao longo do tempo. Se pudermos nos recordar de um ato anterior, somos o mesmo agente moral que o praticou. Locke introduz aqui uma distinção fundamental entre identidade pessoal e identidade humana.

<sup>5</sup> Uma análise da identidade pessoal em Descartes pode ser encontrada em Williams (1978).

Para ele, homem e pessoa não são termos sinônimos, embora frequentemente se confundam no uso cotidiano. O homem, em Locke, designa a criatura humana composta de corpo (substância material) e alma (substância imaterial), uma unidade substancial de base biológica e espiritual. Já a pessoa é uma entidade moral e racional, caracterizada pela autoconsciência e pela capacidade de atribuir ações passadas a si mesma.

Locke é explícito ao dizer que a substância — seja ela a mesma alma ou o mesmo corpo — não pode ser a essência da identidade pessoal, pois não garante, por si só, a continuidade da consciência. Mesmo que a substância mude, se a consciência permanecer a mesma, a identidade pessoal permanece. Ele oferece como exemplo casos em que o corpo se modifica ao longo do tempo, sem que isso destrua a identidade da pessoa, pois ela continua a se reconhecer pelas mesmas memórias:

[...] pois, sendo a mesma pessoa a quem pertencem as ações, e, visto que a consciência sempre as acompanha, seja qual for a substância, pensante ou não, que é mudada, isso não afeta a identidade pessoal.[...] A mesma consciência que faz com que o corpo de um homem seja considerado o mesmo em diferentes tempos, faz também que a pessoa seja a mesma em diferentes substâncias. (Locke, 2023, II, XXVII, §13)

Essas passagens mostram que, para Locke, mesmo que o corpo se altere — por crescimento, envelhecimento, doença —, a identidade pessoal se preserva desde que a consciência (por meio da memória) se prolongue.

Esse ponto é reforçado pela experiência do próprio corpo: sentimos o corpo como “nosso”, na medida em que a consciência se estende a ele. Porém, a identidade do corpo não se confunde com a identidade da pessoa. Podemos perder um membro, envelhecer ou adoecer, e ainda assim nos sentir a mesma pessoa, porque a consciência persiste, reunindo as experiências anteriores em uma narrativa coerente.

Essa tese levanta, contudo, desafios — o próprio Locke reconhece problemas relativos a lapsos de memória. Se a identidade pessoal se apoia na memória, como lidar com as falhas ou distorções da lembrança? Além disso, surgem dilemas sobre responsabilidade moral: seríamos inocentes de um crime cometido no passado se não o recordássemos? Ainda assim, Locke abre caminho para pensar a identidade como fenômeno psicológico, e não substancial<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Uma das críticas importantes dirigida às concepções psicológicas de identidade como a defendida por Locke, é a de Peter Geach. Este critica a aplicação de uma noção absoluta de identidade pessoal a casos-limite como

Hume adota uma posição muito mais radical — e de certo modo cética — ao negar qualquer fundamento estável para a identidade pessoal. Para ele, não há sequer uma consciência unitária que ligue as percepções ao longo do tempo. A mente sendo apenas um feixe de percepções momentâneas, associadas por hábitos ou princípios de associação, não tem princípio unificador verdadeiro. A identidade, nesse sentido, é apenas uma ficção útil, criada pela imaginação.

#### 4. A tese de David Hume: a mente como teatro

No Livro I, Seção 6 do “Tratado da Natureza Humana” (2009), David Hume apresenta uma das teses mais célebres e controversas da filosofia moderna acerca do Eu e da identidade pessoal. Para Hume, não existe nenhuma impressão constante, inalterável, que justifique a noção de um “self” substancial e permanente. Toda ideia de identidade pessoal nasce, segundo ele, de uma ficção psicológica: a imaginação, ao perceber uma sequência de percepções ligadas por relações de semelhança e causalidade, supõe erroneamente a existência de um sujeito unitário que persiste através do tempo.

Hume declara de forma célebre:

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 (Hume, 2009, IV, Seção VI)

Nessa perspectiva, o Eu seria apenas um feixe (*bundle*) ou coleção de percepções momentâneas, unidas de maneira contingente. A consciência, então, não se refere a uma substância subjacente, mas a um teatro no qual percepções sucessivas se encadeiam, sem garantirem, em sentido estrito, uma verdadeira unidade. A unidade do Eu seria, assim, uma construção imaginativa, útil para a vida cotidiana, mas filosoficamente insustentável. Essa concepção é explicada na famosa passagem:

---

teletransporte, duplicação ou fissão cerebral, argumentando que a persistência do indivíduo requer critérios de identidade relativos ao tipo de ser e à sua história causal, sem reduzir-se apenas as similaridades psicológicas, mas sempre respeitando a estrutura formal da identidade numérica contextualizada (cf. Geach, 1972, p. 238–247).



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 (Hume, 2009, IV, Seção VI)

Essa posição gera dificuldades profundas, ainda hoje discutidas, sobretudo em relação ao problema da unidade da consciência. Se a consciência é apenas um conjunto agregado de percepções desconexas, como se explica a aparente coerência e continuidade da experiência? Como podemos nos sentir os mesmos ao longo do tempo? A crítica recai justamente sobre a incapacidade de Hume em fundamentar a unidade sintética da experiência: se não há um princípio organizador que reúna as percepções dispersas, a noção de identidade pessoal corre o risco de se dissolver num fluxo caótico<sup>7</sup>.

Do ponto de vista de alguns comentadores, por exemplo, Barry Stroud, (1977), Galen Strawson (2011)<sup>8</sup> e Garrett (1997)<sup>9</sup>, Hume parece depender, paradoxalmente, de uma consciência unitária para poder relacionar, comparar e associar percepções, o que entraria em conflito com sua negação de um Eu substancial.

A posição de Stroud sintetiza as críticas a posição humiana:

Hume parece pressupor exatamente a unidade da consciência cujo status metafísico ele nega. Se fôssemos realmente apenas uma sucessão de percepções sem um sujeito contínuo de experiência, não haveria razão para tratarmos qualquer grupo de percepções como pertencentes ao mesmo conjunto, em vez de a muitas mentes separadas. (Stroud, 1977, p. 97)

Esse ponto levanta o seguinte problema: a teoria humiana parece prescindir de um princípio de unidade, mas ao mesmo tempo o utiliza implicitamente para poder descrever as relações de semelhança e causalidade entre percepções.

<sup>7</sup> Uma discussão clássica desta questão remeto a Kant, “A crítica da razão pura”, no famoso parágrafo XVII.

<sup>8</sup> No artigo *The Self*, Strawson observa que a teoria humiana do feixe de percepções (*bundle theory*) não consegue explicar satisfatoriamente como a mente agrupa essas percepções sem recorrer a algum princípio unificador implícito. “Hume’s denial of the self seems to leave no room for the unity of consciousness necessary to support the very relations of succession and resemblance he appeals to.” (Strawson, 2011, p. 261).

<sup>9</sup> Garrett (1997) em “Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy”, aponta que a associação de ideias em Hume supõe uma unidade funcional mínima da mente, ainda que ele rejeite um substrato substancial. “Hume’s account of the mind seems to depend on some continuing subject of experience in order to sustain the operations of memory and imagination.” (Garrett, 1997, p. 119).

Neste sentido, Robison (2002) destaca que Hume rompe deliberadamente com a noção cartesiana de uma substância espiritual simples e permanente, que garantiria a continuidade do eu. Em vez disso, Hume sustenta que o “eu” é uma construção psicológica, produto da imaginação, que unifica percepções variadas em virtude de relações de semelhança, causalidade e proximidade temporal. Robison sublinha que, para Hume, “a identidade não é dada, mas fabricada pela imaginação” (Robison, 2002, p. 689).

Concordando em parte com outros intérpretes, Robison (2002) reforça que a memória exerce um papel essencial nessa construção. Ela não apenas registra impressões passadas, mas conecta e organiza as percepções, permitindo ao agente “reconhecer” experiências como pertencentes a um mesmo fluxo de consciência. No entanto, para Robison, a memória em Hume não tem força para garantir identidade real, funcionando apenas como critério pragmático, não como fundamento ontológico.

#### 4.1 A memória como critério pragmático da identidade

No âmago da reflexão de David Hume sobre a identidade pessoal, ocupa lugar de destaque o papel da memória como princípio articulador de continuidade.

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. 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, nesse contexto, desempenha função central, pois fornece os fios narrativos que entrelaçam nossas experiências, costurando-as de forma a parecerem pertencer a um mesmo sujeito ao longo do tempo. Como declara Hume, “sem a faculdade da memória não teríamos nenhuma noção de continuidade ou identidade” (Hume, 2009, I, Parte IV, Seção VI). Por meio da memória, representações passadas são revividas e associadas a percepções atuais, instaurando um sentimento de continuidade. A força desse sentimento, para Hume, deriva não de uma substância metafísica, mas do hábito e da regularidade psicológica que a memória institui, “(..) a memória não apenas revela a identidade, mas também contribui para sua produção, ao produzir a relação de semelhança

entre as percepções” (Hume, 2009, I, Parte IV, Seção VI). Assim, a identidade pessoal, na leitura humiana, emerge como uma construção contingente, sustentada pela recordação e pela expectativa, sem qualquer garantia ontológica de unidade substancial.

Essa concepção, embora inovadora, foi alvo de diversas interpretações críticas e defensivas ao longo da tradição filosófica. Strawson (2011), por exemplo, salienta a tensão interna na proposta humiana ao afirmar que “não se pode lembrar sem um sujeito que lembre” (Strawson, 2011, p. 48). Para ele, se a mente é apenas um feixe de percepções, sem portador estável, não há quem possa exercer a memória. Strawson entende que Hume confunde a memória como critério prático de identidade — útil para reconhecermos experiências passadas — com a memória como fundamento ontológico da identidade, incorrendo assim em uma forma de circularidade.

Barry Stroud caminha em direção semelhante, ao apontar que Hume se apoia, implicitamente, em um grau mínimo de unidade subjetiva que sua própria teoria nega. Stroud destaca que “sem alguma forma de coerência prévia, a memória não poderia servir como princípio de identidade” (Stroud, 1977, p. 134), pois as recordações seriam apenas imagens dispersas, sem quem as unifique.

Por outro lado, há intérpretes que buscam compreender Hume de modo mais generoso. Donald Baxter, por exemplo, interpreta a teoria humiana como relacional: não haveria um eu fixo, mas haveria relações de semelhança e causalidade entre as percepções, mediadas pela memória. Baxter defende que “a identidade não se baseia numa substância subjacente, mas em padrões regulares de conexão psicológica” (Baxter, 2008, p. 92). Para ele, isso já seria suficiente para gerar um padrão de continuidade funcional, ainda que não satisfaça uma metafísica tradicional do eu.

David Pears adota perspectiva semelhante, entendendo que a memória, em Hume, atua como recurso essencialmente psicológico, isto é, a função da memória é garantir uma aparência de continuidade, indispensável à coerência da percepção ordinária do eu.” (Pears, 1990). Assim, a teoria humiana não cria a identidade pessoal de maneira ontológica, mas descreve as bases empíricas da crença que nos acompanha no dia a dia.

P.J.E. Kail também oferece uma leitura conciliadora ao propor que Hume jamais pretendeu solucionar a questão da identidade pessoal de forma ontológica. A memória, segundo Kail, serviria apenas como mecanismo psicológico, explicando por que atribuímos unidade ao fluxo de percepções, sem a pretensão de fundamentar a identidade real do sujeito. Desse modo, Hume não estaria interessado em garantir a identidade metafísica, mas em explicar nossa crença na identidade (Kail, 2007). De fato, mas se Hume recusa um eu substancial e inalterável, por outro, precisa admitir alguma forma de continuidade mínima

para dar sentido à memória. Isso gera uma ambiguidade entre a recusa em postular uma substância subjacente e a demanda por um suporte fixo que torne possível a função integradora da memória. (Robison, 2002). Esse ponto ecoa críticas clássicas, mas tem razão Robison ao asseverar que a própria estrutura do empirismo humiano parece exigir alguma constância subjetiva, ainda que mínima, para viabilizar a recordação.

Essas diferentes leituras ajudam a perceber a riqueza e a complexidade do modelo humiano. Se, por um lado, a memória parece insuficiente para responder às exigências de uma metafísica do eu, por outro, ela se revela um recurso poderoso para explicar nossa experiência concreta de continuidade e permanência. Em Hume, a identidade pessoal, longe de ser uma essência imutável, configura-se como um arranjo provisório e frágil, tecido pela memória e consolidado pelo hábito — um testemunho da profundidade com que o empirismo humiano desafiou as certezas da tradição racionalista.

#### 4.2 Objeção existencial: o Eu como devir

Se a tese de Hume é correta, isto é, desde que aceitamos que o eu é apenas um fluxo de percepções, então não há fundamento para a continuidade da identidade pessoal. Não posso dizer que sou aquele que nasceu, pois aquele sujeito já não existe. Isso compromete noções como responsabilidade, promessa, memória e narrativa biográfica. A identidade torna-se um "gerúndio eterno", um estar-sendo sem ser.

Um dos problemas com essa tese é que nega a responsabilidade moral. Imagine um indivíduo que comete um crime hoje e é julgado daqui a cinco anos. Se o eu for apenas um fluxo de percepções sempre mutáveis, sem continuidade real, não faria sentido responsabilizá-lo, pois não haveria identidade entre o agente do crime e o acusado no tribunal. O réu poderia alegar: “aquele que praticou o ato já não sou eu, pois não existe uma substância ou consciência unificadora que nos conecte”. Isso minaria todo o conceito jurídico de responsabilidade individual.

Igualmente parece burlar a promessa e compromisso. Considere alguém que promete pagar uma dívida no futuro. Se o eu for apenas um “gerúndio eterno”, sem identidade persistente, nada garantiria que o sujeito que fez a promessa seja o mesmo que terá de cumpri-la. O ato de prometer perde sentido, pois supõe a existência de um agente que se prolonga no tempo e responde pelos seus compromissos.

Efetivamente, se não há princípio de identidade, a memória se torna apenas uma coleção de impressões sem dono, sem quem as recorde. Quando digo “lembro-me de minha infância”, isso pressupõe que eu sou o mesmo que viveu aquela experiência. Caso não haja uma continuidade do eu, a lembrança não poderia ser qualificada como *minha*, mas apenas como uma imagem casual na corrente de percepções, sem pertencimento subjetivo.

Ademais, a noção de biografia implica que podemos contar nossa própria história como um fio coerente de eventos. Se o eu é apenas um fluxo fragmentado, a narrativa pessoal se desfaz: não há *eu* que conecte infância, juventude e maturidade, mas apenas múltiplos estados descontínuos, sem autor, sem perspectiva integradora. Seria impossível dar sentido a frases como “eu fui criança”, pois não haveria um portador constante da experiência.

Mas a crítica pós-kantiana<sup>10</sup> fundamental à concepção de identidade pessoal de Hume nasce a meu ver com Henri Bergson. Em seu ensaio *A ideia de tempo* (publicado originalmente em 1889 em “*Essai sur les données immédiates de la conscience*”), rejeita a concepção de uma consciência composta por fragmentos justapostos. Para Bergson, a experiência do eu não pode ser reduzida a uma série de percepções discretas; ela se manifesta antes como continuidade qualitativa, uma duração (*durée*) viva e indivisível. Como escreve o autor: “nossa vida interior é feita de estados que se prolongam uns nos outros, cada qual se colorindo dos anteriores, e formando uma unidade indivisível,” (Bergson, 2006, p. 121).

## 5. Bergson e a unidade do eu em duração: identidade como devir

A reflexão de Henri Bergson acerca da identidade pessoal abre uma via original e profunda no debate filosófico moderno, questionando de modo radical a tradição que concebia o “eu” como substância estável ou centro fixo da experiência. Longe de ver a consciência como algo composto por elementos estáticos e justapostos, Bergson propõe compreendê-la como movimento vivo, inseparável de uma continuidade interna e qualitativa.

<sup>10</sup> Kant, em clara crítica a Hume, oferece uma solução inovadora na “Crítica da Razão Pura” (2001). Para ele, a experiência só é possível se houver uma unidade formal do sujeito que unifique a multiplicidade de representações. Essa unidade não é empírica, mas transcendental: trata-se de uma condição de possibilidade do conhecimento, anterior a qualquer experiência concreta. No célebre §16 da *Crítica*, Kant formula: “O ‘eu penso’ deve poder acompanhar todas as minhas representações.” (Kant, 2001, B132). Essa sentença condensa a noção de Apercepção Transcendental, ou seja, a autoconsciência pura, que não depende de conteúdo empírico, mas que estrutura formalmente toda experiência. O “eu penso” kantiano não é um substrato substancial, como a *res cogitans* cartesiana, mas uma função sintética: ele permite reunir o múltiplo da intuição sensível em um mesmo campo de consciência, garantindo coerência e continuidade ao conhecimento. Não tratarei da tese kantiana da identidade pessoal neste trabalho.

Sua obra “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência” (1889) constitui o ponto de partida dessa perspectiva, ao rejeitar qualquer tentativa de dividir a vida psíquica em estados autônomos ou fragmentos estanques. Para o filósofo francês, “nossa vida interior é feita de estados que se prolongam uns nos outros, cada qual se colorindo dos anteriores, e formando uma unidade indivisível” (Bergson, 2006, p. 121).

Na concepção bergsoniana, cada vivência se encadeia organicamente à anterior em um processo de interpenetração e transformação mútua. Não há, nesse fluxo, interrupções absolutas, pois os estados da consciência se modificam sem cessar, alimentando-se mutuamente<sup>11</sup>. Dividir a consciência em elementos fixos, segundo Bergson, “é mutilá-la, pois ela é um movimento contínuo que se molda sem cessar” (Bergson, 2006, p. 119). O próprio tempo vivido — a duração (*durée*) — expressa a essência dessa experiência de unidade dinâmica, que resiste a ser fatiada em instantes mecânicos, como faz a concepção quantitativa do tempo herdada da física clássica. Assim, para Bergson, “a análise do tempo em fatias sucessivas falsifica a verdadeira experiência da consciência, pois a separa em partes mortas e inertes” (Bergson, 2006, p. 119).

Essa leitura se contrapõe de maneira decisiva ao modelo empirista de David Hume, que, conforme já reiterado, via a identidade pessoal como um simples artifício psicológico, derivado do hábito e da memória ao ligar percepções descontínuas. Para Hume, o eu se reduz a uma construção imaginativa que organiza percepções episódicas, sem que exista de fato um princípio permanente que as sustente.

Bergson recusa frontalmente essa concepção fragmentária. Ele insiste que a identidade pessoal só pode ser compreendida a partir da duração (*Duree*) concreta do tempo vivido, em que passado e presente se interpenetram num mesmo movimento. Em vez de pensar a consciência como um mosaico de impressões justapostas, Bergson a entende como um processo vital contínuo, no qual a identidade se realiza na medida em que se transforma. Nesse sentido, pode-se dizer que a sua filosofia antecipa a imagem de um “eu como devir” — um eu que não está pronto ou concluído, mas está sendo a cada instante, em permanente devir, a identidade como fluxo, sempre em renovação e jamais estabilizada em uma essência definitiva.

<sup>11</sup> Uma discussão deste aspecto encontra-se em Merricks, Trenton (1998, p.106-124)

A metáfora do “eu como devir” exprime, pois, a recusa bergsoniana de qualquer fixidez substancial. O eu não é coisa, mas atividade; não é substância, mas processo. Ele emerge do entrelaçamento dinâmico das vivências, renovando-se incessantemente a partir daquilo que retém e transforma do seu próprio passado. O Gilles Deleuze, comentando Bergson, observa que “a duração é a conservação e a invenção em um só gesto, porque não há repetição pura, mas transformação contínua” (Deleuze, 1999, p. 54).

Em síntese, para Bergson a identidade pessoal se constitui como expressão viva de um movimento indivisível, que integra todas as camadas da experiência em um só ritmo. Enquanto Hume via a identidade como uma ilusão útil, fruto de associações meramente habituais, Bergson a fundamenta na coerência qualitativa do tempo vivido, em que a consciência se faz em fluxo constante, sem cessar. Essa divergência ilumina de forma eloquente duas maneiras de enfrentar a mesma questão: a visão fragmentária, marcada pelo empirismo, e a visão orgânica e dinâmica, que reconhece na duração o verdadeiro fundamento da unidade do eu.

## **6. Ricoeur e a identidade narrativa: entre ipseidade e mesmidade**

A reflexão de Paul Ricoeur sobre a identidade narrativa constitui um marco significativo na filosofia contemporânea, especialmente a partir de sua obra “*Soi-même comme un autre*” (1990). Em conferências e artigos publicados a partir de 1988, Ricoeur desenvolveu a convergência de duas ideias centrais ao seu pensamento: a noção de si mesmo (*Soi*) e a noção de identidade narrativa. Esta proposta busca responder a uma questão filosófica clássica: de que modo o indivíduo pode reconhecer-se como a mesma pessoa ao longo do tempo, mesmo atravessando profundas transformações existenciais.

Para Ricoeur, a identidade pessoal deve ser analisada a partir da distinção entre mesmidade (*idem*) e ipseidade (*ipse*), dimensões que se complementam. A mesmidade refere-se àquilo que se conserva estável — isto é, traços, hábitos e características que permitem afirmar objetivamente que alguém “é o mesmo”. Por sua vez, a ipseidade remete à fidelidade a si mesmo, à palavra empenhada, às promessas assumidas, projetando na identidade uma dimensão ética e reflexiva. Segundo Ricoeur (1990, p. 140), “A mesmidade (*idem*) é o traço daquilo que permanece idêntico no curso das transformações, enquanto a

ipseidade (ipse) significa a capacidade de manter-se fiel a si mesmo, inclusive na mudança, sobretudo pela palavra dada e pela promessa”

Essa distinção aparece de forma especialmente clara em sua teoria do *homme capable*, em que Ricoeur associa quatro dimensões fundamentais da experiência de si: linguagem, ação, narrativa e ética. Nesse quadro, a identidade narrativa adquire papel essencial ao oferecer uma chave para superar as aporias do problema filosófico clássico da identidade pessoal, permitindo compreender como se mantém o reconhecimento de si mesmo ao longo do tempo, mesmo em face de transformações significativas.

Ricoeur propõe que a identidade narrativa atue como via intermediária entre o reducionismo empirista e o substancialismo cartesiano. Ele afirma:

A identidade narrativa oferece uma solução para as aporias relativas à identidade pessoal, pois articula coerentemente a permanência no tempo, sem recorrer a uma substância imutável do ego, nem se perder em acontecimentos puramente impessoais” (Ricoeur, 1990, p. 142).

Dessa forma, o núcleo de sua filosofia consiste em afirmar que a identidade pessoal não se reduz a um dado ontológico, mas constrói-se narrativamente, ou seja, a partir das histórias que o sujeito elabora sobre si mesmo e compartilha com os outros. Como sintetiza o autor: “O self não é uma substância, mas uma estrutura narrativa” (Ricoeur, 1990, p. 140). Tal estrutura narrativa possibilita integrar rupturas, mudanças e reinterpretações, mantendo, ainda assim, um fio de continuidade capaz de conferir sentido à trajetória de vida.

Nesse ponto, percebe-se uma convergência parcial entre Bergson e Ricoeur: ambos rejeitam uma concepção substancialista do eu, entendendo a identidade como processo e não como dado fixo. Bergson enfatiza a dimensão da duração e da continuidade interna qualitativa; Ricoeur, por sua vez, foca a narrativa como recurso simbólico que articula as mudanças vividas. Em ambos os casos, há a recusa de uma metafísica do sujeito imutável.

Entretanto, surgem divergências relevantes. Bergson critica a tendência do intelecto de narrar ou ordenar a duração por meio de construções linguísticas que ele considerava incapazes de apreender a verdadeira continuidade do vivido. O filósofo francês via na linguagem uma forma de espacializar o tempo, distorcendo a experiência da duração. Já Ricoeur aposta precisamente na linguagem narrativa como modo privilegiado de construção do si, sustentando que somente ao contar a si mesmo e aos outros sua história o sujeito encontra sentido para sua identidade.



Podemos dizer, assim, que Bergson acentua a intuição imediata da duração como núcleo do eu, enquanto Ricoeur valoriza a interpretação narrativa como instância reflexiva e ética do reconhecimento pessoal. Para Bergson, a identidade é vivida, anterior à linguagem; para Ricoeur, ela se constrói linguisticamente, como uma trama narrativa que integra valores, promessas e responsabilidades.

Mas, no debate anglófono acerca da identidade pessoal — em que figuram nomes como Locke e Hume — Ricoeur elege Derek Parfit como interlocutor privilegiado. Como ele assevera:

O que faz a força da obra de Parfit é que ele extrai todas as consequências de uma metodologia que só autoriza uma descrição impessoal dos factos provenientes, seja de um critério psicológico, seja de um critério corporal da identidade [...] O que contesto na posição de Parfit não é tanto a coerência desta análise impessoal, mas a afirmação de que a única alternativa contrária seria ‘um puro ego cartesiano ou uma pura substância espiritual’. [...] O que contesto essencialmente é que uma hermenêutica da ipseidade se possa reduzir à posição de um ego cartesiano, identificado ele mesmo com um ‘facto suplementar’ distinto dos estados mentais e dos factos corporais. (Ricoeur, 1990, p. 148).

De fato, Parfit (1971) propõe uma abordagem “impessoal”, segundo a qual a identidade pessoal poderia ser descrita apenas como um conjunto de fatos psicológicos (memórias, características mentais) ou corporais, dispensando a necessidade de postular a existência de um sujeito que unifique tais experiências. Desta maneira, em um trecho bastante citado de Parfit (1984) ele sustenta exatamente esta abordagem impessoal, dispensando a ideia de um “eu” substancial, e ainda reconhece um “fato suplementar” (*further fact*) que garante a continuidade psicológica e física:

Segundo a perspectiva reducionista, nossa existência consiste apenas na existência de nossos cérebros e corpos, e na ocorrência de eventos físicos e psicológicos. Não existe uma entidade separada, o eu, que possua essas experiências. [...] Não há um fato mais profundo sobre a identidade, além da manutenção de certas conexões psicológicas e/ou da continuidade física.”(Parfit, 1984, p. 210, tradução nossa)<sup>12</sup>.

Embora reconheça a coerência interna dessa análise, Ricoeur rejeita a consequência de que a única alternativa possível seria a adoção de um ego cartesiano, entendido como substância espiritual separada do corpo. Parfit sustenta que existe um “fato

<sup>12</sup> No original: “According to the Reductionist View, our existence just consists in the existence of our brains and bodies, and the occurrence of physical and psychological events. There is no separately existing entity, the self, which has these experiences. [...] There is no deep further fact about identity, except the holding of certain psychological connectedness and/or physical continuity.” (Parfit, 1984, p. 210).

suplementar” que garante a continuidade psicológica e física, mas Ricoeur discorda da redução da identidade a acontecimentos puramente impessoais.

Nesse sentido, que se coloca como uma terceira via, a tese, segundo a qual, a identidade não se reduz a uma coleção de eventos mentais ou corporais, mas envolve uma dimensão interpretativa e narrativa. Por meio da narrativa, o indivíduo interpreta sua trajetória, atribuindo sentido à continuidade e à mudança ao longo do tempo. Assim, a identidade narrativa torna-se uma mediação indispensável entre as experiências vividas e a coerência do *si*, permitindo ao sujeito sustentar sua ipseidade — ou seja, sua fidelidade a si mesmo — sem incorrer no dualismo cartesiano nem no reducionismo de Parfit<sup>13</sup>.

Essa perspectiva conecta-se ao projeto mais amplo desenvolvido em *Soi-même comme un e autre* (1990), no qual Ricoeur aprofunda a distinção entre mesmidade — a permanência de características objetivas — e ipseidade — a manutenção da palavra, da promessa e da responsabilidade. A identidade narrativa, nesse contexto, organiza os acontecimentos biográficos em um enredo coerente, garantindo tanto a estabilidade quanto a abertura para transformações.

Nesse modelo, mesmo que a pessoa altere valores, crenças ou projetos ao longo da vida, ainda assim pode reconhecer-se como a mesma, pois se compreende como protagonista de uma narrativa contínua e inteligível. A identidade pessoal realiza-se, portanto, na capacidade de construir e reconstruir a própria história, costurando passado, presente e futuro em uma trama comunicável e dotada de sentido.

Além disso, Ricoeur enfatiza que narrar a própria história não se reduz a um ato neutro, mas implica assumir responsabilidade pelos próprios atos e suas consequências. A narrativa de si fundamenta, assim, uma noção de responsabilidade moral, em que se responde pelos compromissos assumidos no curso da existência.

Em síntese, a teoria de Ricoeur compreende a identidade pessoal como uma construção simbólica, interpretativa e processual, na qual se articulam a continuidade da mesmidade e a fidelidade reflexiva da ipseidade. Assim, a identidade não deriva de um substrato substancial, mas emerge do exercício permanente de narrar-se e reinterpretar-se ao longo do tempo, constituindo-se, nesse horizonte, como um processo vivo, dialógico e eticamente orientado.

<sup>13</sup> A esse respeito, remeto aqui a Williams, Bernard A. O. (1956-1957, p.229-252), Snowdon, Paul F (1996, p. 33-48)

**8. Considerações finais**

Em síntese, a questão da identidade pessoal revela-se inseparável das transformações que constituem a própria condição humana. Ao longo do artigo, foi mostrado que as teorias substancialistas, psicológicas ou fisiológicas enfrentam limites conceituais e paradoxos — seja pela dificuldade de sustentar a permanência de um eu fixo, seja pela incapacidade de explicar coerentemente nossa experiência de continuidade.

Nesse horizonte, as propostas de Paul Ricoeur e Henri Bergson oferecem caminhos originais: Ricoeur, ao compreender a identidade como construção narrativa, e Bergson, ao pensá-la como duração vivida, apontam que a unidade do eu não deriva de uma substância, mas de um movimento interpretativo e qualitativo que integra mudanças sem dissolver a coerência do sujeito. Essa perspectiva processual e hermenêutica resgata o caráter simbólico e ético da identidade, permitindo compatibilizar responsabilidade, promessa e reconhecimento ao longo da vida.

Assim, a identidade pessoal se configura não como algo dado, mas como tarefa: um trabalho permanente de unificação de experiências, aberto à reinvenção, mas ainda capaz de sustentar a fidelidade a si mesmo, tornando a vida humana dotada de sentido e continuidade.

**Referências**

BAXTER, Donald. **Metaphysic of Persistence and Identity**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia de Henri Bergson**. Trad. Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 102p.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 201.

GARRETT, Don. **Cognition and Commitment in Hume's Philosophy**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997.

GEACH, Peter. **Logic Matters**. Oxford: Basil Blackwell, 1972.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 9. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. KAIL, P. J. E. **Projection and Realism in Hume's Philosophy**. New York; Oxford: Oxford University Press, 2007.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução, Eduardo Abranches Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2023.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2- ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1999

MERRICKS, Trenton. There are no criteria of identity over time. **Noûs**, Malden, MA: Wiley-Blackwell, v. 32, n. 1, p. 106–124, 1998.

NOONAN, Harold W. **Personal Identity**. London: Routledge, 1989.

OLSON, Eric T. **The Human Animal: Personal Identity Without Psychology**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

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

PARFIT, Derek. Identidade pessoal. **The Philosophical Review**, v. 80, n. 1, p. 3–27, jan. 1971.

PERRY, John. **A Dialogue on Personal Identity and Immortality**. Indianapolis: Hackett, 1972.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2002.

PEARS, David. **Motivated Irrationality**. New York: Routledge, 1990.

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

ROBISON, Wade L. Hume on Personal Identity. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 62, n. 3, p. 687–703, 2002.

RYLE, Gilbert. **The Concept of Mind**. London: Hutchinson's University Library, 1949.

STRAWSON, Galen. **Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

STROUD, Barry. **Hume**. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

SNOWDON, Paul. Persons and personal identity. In: LOVIBOND, Sabina; WILLIAMS, S. G. (Ed.). **Essays for David Wiggins: Identity, Truth and Value**. Oxford: Basil Blackwell, 1996. p. 33–48.

WILLIAMS, Bernard. **Descartes: The Project of Pure Enquiry**. London: Pelican, 1978.

WILLIAMS, Bernard A. O. Identidade pessoal e individuação. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 57, p. 229–252, 1956–1957.