

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA (UFU)
INSTITUTO DE FILOSOFIA (IFILO-UFU)
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (POSFIL-UFU)

MIKAEL SOUZA BARRA NOVA DE MELO

DURAÇÃO E UNIDADE DINÂMICA NA CONSTRUÇÃO DA
IDENTIDADE PESSOAL

Uberlândia, Minas Gerais
2026

MIKAEL SOUZA BARRA NOVA DE MELO

DURAÇÃO E UNIDADE DINÂMICA NA CONSTRUÇÃO DA
IDENTIDADE PESSOAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (PPGFIL-UFU) como parte dos requisitos necessários à obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Metafísica e Epistemologia

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada

Uberlândia, Minas Gerais

2026

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

M528
2026 Melo, Mikael Souza Barra Nova de, 1997-
 Duração e Unidade Dinâmica na Construção da Identidade
 Pessoal [recurso eletrônico] / Mikael Souza Barra Nova de Melo. -
 2026.

 Orientador: Leonardo Ferreira Almada.
 Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
 Pós-graduação em Filosofia.
 Modo de acesso: Internet.
 DOI <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2026.81>
 Inclui bibliografia.

 1. Filosofia. I. Almada, Leonardo Ferreira, 1981-, (Orient.). II.
 Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia.
 III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
 Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
 Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 003/26, PPGFIL				
Data:	Seis de fevereiro de dois mil e vinte seis	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	16:00
Matrícula do Discente:	12412FIL009				
Nome do Discente:	Mikael Souza Barra Nova de Melo				
Título do Trabalho:	Duração e Unidade Dinâmica na Construção da Identidade Pessoal				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Metafísica e Epistemologia				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	-----				

Reuniu-se na Sala Web conferência do PPGFIL, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Félix Flores Pinheiro (UFPI); Fábio Coelho da Silva (UFU) e Leonardo Ferreira Almada (UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a).Leonardo Ferreira Almada, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Leonardo Ferreira Almada, Professor(a) do Magistério Superior**, em 09/02/2026, às 07:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fábio Coelho da Silva, Professor(a) do Magistério Superior**, em 09/02/2026, às 09:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Félix Flores Pinheiro, Usuário Externo**, em 09/02/2026, às 10:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **7008157** e o código CRC **537354AB**.

O esforço é penoso, mas é também precioso, mais precioso do que a obra que resulta dele, porque, graças a ele, tiramos de nós mais do que tínhamos, elevando-nos acima de nós mesmos.

Henri Bergson (*A Energia Espiritual*)

“A vida é um caminho de sombras e luzes. O importante é que se saiba vitalizar as sombras e aproveitar a luz”. — Henri Bergson. É sob esse espírito que dedico esta dissertação a todos que me acompanharam ao longo desta jornada. À minha mãe, Guacira Conceição de Souza, primeiramente, minha eterna guia da vida, junto às minhas irmãs, Gabriela Aparecida de Souza Melo e Flavia Aparecida de Souza Melo Balistrreiro. Vocês me deram o maior de todos os legados: a convicção de que o esforço é a moeda que adquire as vitórias que realmente importam. Fui instruído a ser valente quando o percurso se tornava difícil e a descobrir a beleza na batalha, mesmo quando o domínio me escorregava entre os dedos — a vitalizar as sombras e a aproveitar a luz. Esta dissertação é testemunho de que nenhuma travessia é feita sozinho. Agradeço a coragem que me ofereceram quando a minha já não era suficiente. A isso devo, também, a todos(as) meus(minhas) amigos(as) que me sustentaram nesse período.

Dedico também ao meu orientador, Professor Dr. Leonardo Ferreira Almada, a minha mais sincera admiração. Agradeço por me mostrar, com paciência e maestria, que o conhecimento não é algo que se possui, mas uma luz que se acende no outro, como que, por simpatia ela surgisse só deus lhe observar nas aulas ministradas. Além dos trajetos da pesquisa, o senhor me ensinou sobre a ética, a humildade e o amor pelo conhecimento. Minha eterna gratidão por cada palavra de encorajamento nos momentos de desânimo e por comemorar comigo cada descoberta. O senhor é a demonstração de que um grande mestre não nos concede apenas um diploma, mas nos transforma de maneira duradoura. E, no fim, meu maior orgulho é poder chamá-lo de amigo.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é, antes de tudo, um exercício de gratidão. Se chego até aqui, não foi apenas por esforço solitário, mas porque muitas mãos, vozes e afetos me sustentaram ao longo do caminho.

Ao meu orientador, **Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada**, minha mais profunda admiração e gratidão. Obrigado pela confiança em meu trabalho, pela leitura atenta e generosa, e por me ensinar que orientar é também saber ouvir. Sua presença foi muito além da orientação acadêmica — foi um verdadeiro exemplo de pensamento rigoroso e de humanidade. Levarei comigo cada diálogo, cada sugestão e, principalmente, a liberdade que me concedeu para trilhar meus próprios caminhos filosóficos.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da **Universidade Federal de Uberlândia** (PPGFIL/UFU), que tanto contribuíram para minha formação.

Agradeço também aos funcionários da secretaria do PPGFIL, pela paciência, eficiência e por tornarem burocrático menos burocrático. O trabalho de vocês é a base que sustenta todo o edifício acadêmico.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida, que tornou possível a dedicação exclusiva a esta pesquisa. Em tempos tão adversos, o financiamento público é não apenas um apoio material, mas um ato de resistência.

Aos membros da banca examinadora, **Prof. Dr. Fabio Coelho da Silva** e **Prof. Dr. Félix Flores Pinheiro**, pela generosidade em aceitar o convite e pelas contribuições que certamente enriqueceram este trabalho.

Aos colegas do PPGFIL, com quem compartilhei não apenas disciplinas, mas angústias, descobertas e cafés. A pós-graduação nos cobra muito, mas também nos presenteia com amizades que levaremos para a vida.

Aos amigos de longa data, que compreenderam minhas ausências e mesmo assim permaneceram. **Alberto Luiz Silva de Oliveira**, **Augusto Arlindo Blefari**, **Giovana de Andrade Zanotto**, **Gleisson José da Silva**, **Vitória Elis Martins Fonseca**, obrigado por existirem e por me lembrarem, nos intervalos, de que há vida para além da dissertação.

À minha família, meu porto seguro. À minha mãe, **Guacira Conceição de Souza**, e às minhas irmãs, **Gabriela Aparecida de Souza** e **Flávia Aparecida de Souza Balistrheiro**, que já foram mencionadas na dedicatória, mas merecem estar aqui também: obrigado por cada palavra de incentivo, por cada gesto de amor e por nunca duvidarem de mim, mesmo quando eu mesmo duvidei. Vocês são minha força.

Por fim, agradeço a todos que, direta ou indiretamente, cruzaram meu caminho nestes anos de mestrado.

Resumo

Esta dissertação aborda a questão da identidade pessoal, questionando a capacidade dos modelos tradicionais de conciliar a continuidade do sujeito com o fluxo constante de mudanças. O estudo se baseia em uma avaliação crítica da tradição metafísica moderna — iniciada por John Locke e intensificada por Derek Parfit — para mostrar como a procura por critérios estáticos de reidentificação (físicos ou psicológicos) resulta na fragmentação da unidade do eu. Inicialmente, investigamos os paradoxos lógicos e aporias resultantes da espacialização do tempo, demonstrando que a memória, ao ser considerada apenas uma evidência de eventos passados, não consegue manter a identidade frente à mudança qualitativa.

Em um segundo momento, utilizamos a filosofia de Henri Bergson para embasar uma alternativa ontológica fundamentada no conceito de duração. Ao mover a discussão da metafísica da substância para uma metafísica do devir, afirmamos que a identidade não está em um núcleo imutável, mas em uma unidade dinâmica e em processo. Ao redefinir a memória como a conservação automática do passado no presente, chega-se à conclusão de que a personalidade é uma continuidade ininterrupta de transformações. Desse modo, a identidade deixa de ser um estado fixo para ser entendida como o próprio fluxo da consciência que se forma e se mantém ao longo do tempo.

Palavras-chave: Identidade pessoal; Personalidade; Henri Bergson; Duração; Unidade Dinâmica; Memória-Pura.

ABSTRACT

This dissertation addresses the issue of personal identity, questioning the capacity of traditional models to reconcile the continuity of the subject with the constant flux of changes. The study is based on a critical evaluation of the modern metaphysical tradition—initiated by John Locke and intensified by Derek Parfit — to demonstrate how the search for static criteria of reidentification (physical or psychological) results in the fragmentation of the unity of the self. Initially, the research investigates the logical paradoxes and aporias resulting from the spatialization of time, demonstrating that memory, when considered as mere evidence of past events, fails to maintain identity in the face of qualitative change.

In a second moment, Henri Bergson's philosophy is employed to ground an ontological alternative based on the concept of duration (*durée*). By moving from a metaphysics of substance to a metaphysics of becoming, we affirm that identity is not found in an immutable core, but in a dynamic and processual unity. By redefining memory as the automatic conservation of the past in the present, it is concluded that personality is an uninterrupted continuity of transformations. In this way, identity ceases to be a fixed state to be understood as the very flux of consciousness that forms and maintains itself over time.

Keywords: Personal Identity; Personality; Henri Bergson; Duration; Dynamic Unity; Pure Memory.

Sumário

Introdução.....	01
Capítulo 1:	
A Identidade Pessoal em Debate.....	09
1.1 O Debate Tradicional sobre Identidade Pessoal: o que está em jogo?.....	09
1.2 Conceitos-chave e a Abordagem de John Locke.....	11
1.3 Continuidade e Memória.....	15
1.4 Críticas a Locke e à Teoria da Memória.....	17
1.5 Parfit e a Não Importância da Identidade.....	27
1.6 Últimas Reflexões sobre Derek Parfit.....	36
Capítulo 2:	
Bergson e o Problema da Personalidade.....	40
2.1 A Duração e a Consciência.....	40
2.2 A Memória para Bergson.....	50
2.3 A Neurociência Relevante.....	58
2.4 Conferências de 1914.....	59
2.5 A memória do Futuro.....	64
2.6 Narrativa, Personalidade e Dualismo.....	67
2.7 Revisitando Autores Familiares.....	68
Considerações Finais.....	71
Referências.....	73

Introdução

A que nos referimos ao falarmos de identidade pessoal? Imediatamente, nossa suspeita é a de que vamos além da declaração de que A é qualitativamente “igual” a B em períodos distintos. Portanto, também significa ir além das características, atributos, vivências, princípios e convicções que poderiam caracterizar um indivíduo. Podemos dizer que a identidade individual, se refere ao que persiste, mesmo quando suas características mudam. Por características queremos dizer também as, vivências, os princípios e as convicções que poderiam caracterizar um indivíduo; a identidade pessoal, portanto, transcende os limites que nos distinguem. A identidade, desse modo estabelecida, é aquela à qual nos referimos quando indicamos nosso relógio e afirmamos que ele continua sendo o mesmo, mesmo após ter sido quebrado, desmontado e remontado? Consideremos que:

A identidade [...] que nós atribuímos aos corpos, sejam eles naturais ou artificiais, não é uma identidade perfeita; ela é antes alguma coisa que, por conveniência de linguagem, nós chamamos identidade. Ela admite uma grande mudança do sujeito, desde que a mudança seja gradual; algumas vezes, admite mesmo uma mudança total. [...], mas identidade, quando aplicada às pessoas, não tem nenhuma ambiguidade, e não admite graus, nem a mais nem a menos. Ela é o fundamento de todos os direitos e obrigações, e de toda responsabilidade; e a noção que temos dela é fixa e precisa (Reid, 1975, p. 112).

A importância desse trecho de Reid está na declaração de que a identidade pessoal não é somente uma curiosidade metafísica, mas a base necessária para a vida em sociedade. Ao afirmar que a identidade é o “fundamento de todos os direitos e obrigações”, o autor enfatiza que a responsabilidade, seja ela moral, jurídica ou política, requer um sujeito íntegro e inalterável. Sem essa noção “estável e exata”, a própria noção de punição ou mérito deixaria de fazer sentido, uma vez que o indivíduo que recebe a sanção no presente pode não ser o mesmo que atuou no passado. Esse é o motor metaético que impulsionou as teorias contemporâneas da identidade: a procura por um ponto de apoio seguro para a atribuição de responsabilidade pelas ações.

Com isso em mente, a identidade preservada pela tradição se divide em dois aspectos essenciais: (i) a identidade numérica e (ii) a identidade narrativa. Sob essa perspectiva, a identidade permite ambiguidade, ao contrário do que afirma Reid (1975). Supondo que somos indivíduos e

que, ao longo do tempo, permanecemos numericamente os mesmos, caso contrário, não seríamos distinguíveis — o que geraria consequências certamente indesejáveis — uma definição aceitável de identidade numérica seria equivalente para todos. Por outro lado, a identidade narrativa mantém todas as características citadas anteriormente e, a partir delas, nos personaliza no aspecto autobiográfico. Nesse sentido, a definição narrativa de identidade não abrange a classe geral das pessoas, mas a ipseidade (ou trajetória única) do indivíduo X.

Diante disso, qual é o objetivo da filosofia da identidade pessoal? Esse questionamento se mostra relevante, uma vez que a aparente autoevidência da identidade narrativa na vida das pessoas as induz, de forma equivocada, a considerar o assunto como algo óbvio. Um exemplo disso é que as pessoas costumam mostrar fotografias de amigos ou parentes e apontar diferenças ou semelhanças entre a imagem passada e a atual. A afirmação de que uma pessoa mudou muito em relação a alguns anos atrás, por mais simples que pareça, esconde algo nada trivial do ponto de vista filosófico. Essa declaração implica um processo de reidentificação do mesmo com o mesmo, apesar da diferença qualitativa ser observada (Miguens, 2014). Essa é a fundação sobre a qual a identidade é organizada para ser esclarecida, de acordo com Miguens (2014, p. 139): “Compreender que mesmidade é essa que é reidentificada e o que é isso que reidentifica é o núcleo do problema, já que tudo leva a crer que não existe aí um simples à espera de ser identificado (ou de identificar)”.

Desse modo, o campo da identidade pessoal, profundo e amplo em sua extensão, atraiu, por meio da tradição filosófica, diversos pensadores, que apresentaram e continuam a apresentar reflexões que permitiram o avanço da discussão, iniciando pela mais fundamental delas: “o que somos?”. Baseando-se na premissa de que os seres humanos são “pessoas”, o debate atual evoluiu da lei da identidade — geralmente expressa por meio da Lei de Leibniz, que inclui tanto o princípio da indiscernibilidade dos idênticos quanto o da identidade dos indiscerníveis — que determina que a identidade não é apenas uma similaridade qualitativa, mas a relação ontológica fundamental que um ente possui exclusivamente consigo mesmo, sem relação com nenhum outro. Com base nessa premissa de que um objeto é numericamente idêntico a si mesmo, a discussão avança para entender as condições de persistência que possibilitam a um indivíduo sobreviver ao longo do tempo. Nesse cenário, “ser o mesmo” deve ser entendido como uma “conexão de algo consigo mesmo”. No entanto, é necessário reforçar essa definição: a identidade, quando compreendida como uma relação, é a “única” e “primeira” relação que um ser tem “exclusivamente” consigo mesmo e com

“nada mais”. Essa lógica, curiosamente, traz uma implicação necessária sobre o “ser distinto”: se a distinção for vista como uma relação, ela se torna a única relação que algo possui com tudo que não é si mesmo. Desse modo, a “identidade” e a “distinção” funcionam como os dois lados de uma fronteira ontológica absoluta que estabelece a singularidade do ente.

Pode-se ressaltar que, entre as abordagens de identidade pessoal na atualidade, esta é a mais inflexível devido ao método que adotou, ou seja, ao estabelecer um núcleo imutável que frequentemente não suporta mudanças significativas. Um exemplo disso são os critérios de continuidade — ora procurados em termos físicos, ora procurados em termos psicológicos.

Mais especificamente, o debate atual se concentra nas questões relacionadas ao sentido temporal da identidade. Esse é o ponto central a partir do qual a literatura contemporânea sobre identidade busca entender o caso em que um A em t^1 é o mesmo que um B em t^2 . Desde Locke, é nesse sentido que a maior parte da filosofia procurou definir critérios que possibilitassem uma formulação adequada do conceito de identidade pessoal. Assim, quando alguém está “[...] preocupado com o critério de identidade pessoal nós estamos querendo dizer que essa pessoa está preocupada com as condições necessárias e suficientes para ser a mesma pessoa neste sentido [de continuidade temporal]” (Hamlyn, 1984, p. 205). Em outras palavras:

O que é necessário para que uma pessoa do passado ou do futuro seja você, ou para que você continue existindo *como pessoa*. Temos uma pessoa existindo num momento e uma pessoa existindo em outro, e a questão é o que é necessário e suficiente para que sejam uma pessoa em vez de duas (Olson, 2023, sec. 2, grifos do autor).

Com base nessa questão central, Olson (2023) organiza o campo da identidade pessoal em três problemas essenciais que fundamentam o debate atual: i) caracterização, ou seja, às propriedades que uma pessoa considera definidora de si mesma (quem eu sou); ii) pessoalidade (personhood), o que significa ser uma pessoa e o que nos distingue de não-pessoas; e iii) persistência — considerando a continuidade ao longo do tempo, o que é isso que torna o eu de hoje o mesmo do eu daqui 10 anos?

Esta dissertação se concentra principalmente no problema da persistência, que é o núcleo desta pesquisa. Embora a caracterização seja um aspecto importante para a narrativa, o segundo capítulo, no qual abordaremos a personalidade sob a perspectiva bergsoniana, oferecerá um espaço adequado para sua análise. A questão da pessoalidade, por sua vez, será tratada de maneira

instrumental, empregando a definição de DeGrazia (2005) para destacar a inadequação desse estatuto em relação ao problema da mudança. Portanto, o domínio da identidade pessoal se mostra bastante intrincado, pois é difícil identificar os componentes que fundamentam a convicção de que as pessoas permanecem inalteradas ao longo do tempo.

As perguntas que conduzem este estudo estão focadas nas deficiências que a literatura atual sobre identidade pessoal apresenta. Para facilitar a compreensão dos problemas, farei uma divisão delas. Com base no que foi apresentado até o momento, uma pergunta surge: seria relevante continuar a discussão sobre identidade pessoal, considerando-a como uma persistência no sentido atual de “aquilo que persiste”, como algo nuclear que mantém um substancial mesmidade de um lado, ancorada, por outro lado, na continuidade de uma unidade estática? Essa questão parte da tradição filosófica e dos critérios estabelecidos até o momento para questioná-los e propor uma abordagem alternativa que desenvolva os conceitos fundamentais do debate de maneira a não torná-los prisioneiros da rigidez que se acreditava ser necessária para fornecer uma resposta satisfatória à pergunta: O que eu sou? Conceitos fundamentais para a identidade pessoal tornam-se prisioneiros das armadilhas que essas atitudes criam. O dualismo de substâncias enfrenta o desafio hercúleo de demonstrar como a identidade pessoal de uma entidade individual, como uma alma imaterial, pode ser mantida ao longo do tempo dentro de outra entidade individual. O fisicalismo monista enfrenta o desafio de explicar como a identidade, sendo algo inalterável, se manifesta em algo que está em constante transformação, como o mundo físico. Embora o fisicalismo não-reducionista apresente opções interessantes, como a teoria da constituição, ele enfrenta o desafio de explicar a superveniência entre mente e corpo sem recorrer ao dualismo de substância ou ao monismo.

Portanto, esta dissertação defende que a concepção de duração, elaborada por Henri Bergson, fornece o arcabouço teórico capaz de fundar uma *continuidade* identitária entendida como *unidade dinâmica*. Tal abordagem apresenta-se como uma alternativa fecunda às aporias dos dualismos substanciais, dos monismos fisicalistas e das teorias não-reducionistas, ao integrar a *mudança* como elemento constitutivo — e não como obstáculo — à identidade. A análise do conceito de duração, desenvolvida no segundo capítulo, demonstra como a filosofia bergsoniana resolve o problema da permanência na transformação, oferecendo uma alternativa consistente e satisfatória à tradição.

A tradição filosófica ocidental abordou a questão da identidade pessoal a partir de critérios metafísicos substanciais — como a alma imaterial em Platão, Agostinho e Descartes —, os quais

enfrentam a dificuldade hercúlea de conciliar a *unidade* identitária com a experiência da *mudança*. O debate moderno, inaugurado por Locke (1960), deslocou o foco para critérios relacionais de continuidade física ou psicológica. No entanto, como evidenciam as críticas de Butler (1878) e Reid (1850), essas teorias também se revelam frágeis, seja pela circularidade lógica, seja por gerar paradoxos que fragmentam o eu. O núcleo do impasse, assim, permanece: como pensar uma identidade que seja una e contínua sem deixar de ser passível de transformação?

Exploraremos essa questão no segundo capítulo. Miguens (2014, p. 140) indica que as questões relacionadas à identidade pessoal se apresentam em três aspectos essenciais: (i) questões cognitivas; (ii) questões metafísicas; (iii) questões narrativas. Essas divisões nos auxiliarão, inicialmente, a definir com mais precisão os objetos de estudo, que, em algum momento, inevitavelmente, irão se sobrepor. Podemos mencionar a memória, a autossenciência (*self-awareness*), o autocontrole, o autoapercebimento etc. como exemplos de questões da categoria (i). (Miguens, 2014, p. 140). No caso de (ii), existem perguntas que questionam a natureza das pessoas. Já foram esclarecidos alguns aspectos metafísicos sob os quais a tradição se submeteu, como a ideia de que as pessoas são entidades imateriais, como uma alma inalterável. O critério que se opõe ao critério metafísico é o critério físico. Segundo essa perspectiva, a continuidade da pessoa é garantida pela continuidade do organismo humano. Assim, para que A em t^1 seja a mesma pessoa B em t^2 , é necessário que haja continuidade de seu corpo. As perguntas do grupo (iii) dizem respeito à identidade autobiográfica dos indivíduos, que se torna mais tangível e facilmente compreensível à medida que essa autobiografia é expressa em narrativas.

Desde o início, as questões do grupo (ii) foram abordadas aqui por meio de critérios substanciais de identificação. Essa variedade de critérios foi se deteriorando ao longo do tempo, pois não conseguia resolver a questão da identidade pessoal. Considerando as dificuldades impostas pelos critérios substanciais, a literatura filosófica começou a focar mais na mesmidade sob diferentes perspectivas. E o aspecto que se mostrou promissor foi o da continuidade. Uma intervenção poderia ser realizada com base na ideia de que a mesmidade parecia implicar continuidade. Ao abordarmos critérios substanciais, indiretamente lidamos com a continuidade. Contudo, ao deixarmos de lado esses critérios, podemos considerar outros elementos da continuidade que não estão ligados à permanência de uma mesma substância. Um esforço deve ser feito aqui no que se refere às consequências associadas à mesmidade. Um erro comum na tradição metafísica moderna sobre a identidade pessoal é a ideia de que continuidade e mesmidade possuem

os mesmos atributos, o que não é verdade. Portanto, ao levarmos em conta critérios de continuidade, deixamos de abordar a mesmidade e começamos a tratar da unidade. Ao lidarmos com critérios que compõem uma continuidade, a questão “o que permanece?” passa a ser a questão: “como permanece o que permanece?”

A partir de agora, podemos abordar os critérios de continuidade considerando que se trata de um debate para inferir uma unidade. Assim, o critério para isso “deverá ser um critério no sentido de estabelecer quais as relações que diversos eventos devem ter entre si para que eles componham uma unidade” (Viana, 2011, p. 40). A literatura destaca principalmente dois critérios: (i) continuidade física e (ii) continuidade psicológica. O primeiro critério, a continuidade física, sugere que a identidade seja garantida pela persistência do organismo humano. Nesse sentido, a imagem do navio de Teseu¹, conforme explicada por Parfit (1984, p. 204), será útil:

Suponha que uma embarcação de madeira é reparada de tempos em tempos enquanto ela permanece atracada no porto, e que após cinquenta anos ela não contenha nenhum dos pedaços de madeira com os quais ela foi inicialmente construída. Ela ainda é a mesma embarcação porque, enquanto uma embarcação, ela exibiu, ao longo desses cinquenta anos, total continuidade física. Isto apesar do fato de que agora ela é composta por pedaços de madeira bem diferentes.

Essa imagem parece estar alinhada com o propósito da identidade pessoal no sentido numérico, pois permaneceu inalterada apesar das mudanças qualitativas. Entretanto, o critério a ser examinado é o físico, e a questão que surge imediatamente é: em quais aspectos essa unidade se manifesta? O fator tempo é extremamente relevante para uma investigação mais aprofundada dessa questão. Parfit (1984) defende que o tempo na imagem do navio é relevante, porém não deixa claro se o fator “cinquenta anos” ou se o fator “tempos em tempos” seria o mais determinante. Nesse sentido, se os reparos fossem realizados em uma semana ou em um período menor, pode-se questionar: “essa continuidade seria tão evidente ou equivalente assim?” (Viana, 2011, p. 41). A filósofa enfatizou que deveria haver um tempo mínimo para que as mudanças pudessem ocorrer sem que a identidade fosse perdida, o que certamente não seria uma tarefa de outra natureza que não hercúlea. Ao contrário de objetos como o navio de Teseu, cujas partes são justapostas e

¹ O paradoxo, registrado por Plutarco em **Vidas Paralelas dos Homens Ilustres**, questiona se um navio cujas tábuas foram completamente substituídas ao longo do tempo continua sendo o mesmo navio. Esse cenário é empregado na tradição filosófica para examinar intuições acerca de se a identidade está na continuidade da forma/estrutura ou na persistência da matéria original.

externas entre si no espaço, a identidade humana apresenta um desafio que a simples continuidade física não consegue resolver: a diferenciação entre a temporalidade das coisas e a das pessoas. Ao passo que o tempo pode ser visto como uma sequência de estados fixos e divisíveis para os objetos, a vivência pessoal indica uma continuidade que não pode ser desmontada sem alterar a essência do próprio sujeito. Essa restrição dos critérios físicos indica a necessidade de uma noção de tempo que aceite a mudança indivisível, assunto que será o foco da nossa pesquisa sobre a duração no capítulo 2.

Ademais, quando falarmos sobre a continuidade psicológica, estamos nos referindo a um componente que liga as expressões mentais ao longo do tempo. Entretanto, essa ligação não pode ser entendida apenas em termos físicos, pois a explicação materialista tende a espacializar a mente, considerando os estados de consciência como pontos fixos e isolados. Isso impede a compreensão do fluxo real que conecta o sujeito em t^1 ao sujeito t^2 . Ao discutirmos as influências de Locke (1690) acima, mencionamos a memória. Sem dúvida, a memória foi a candidata mais apropriada para o debate e a mais apoiada no âmbito psicológico. De acordo com as definições de Locke (1690) — que veremos mais detalhadamente no capítulo 1 —, possuir memória de algo significa recordar de ter estado consciente da ação realizada, a qual a memória rememora. Por exemplo, essa é a base de qualquer contrato. E é esse critério que, sem dúvida, confere à identidade pessoal um novo caráter jurisprudencial. Esse é o contexto geral, mas não único, em que as discussões filosóficas sobre a questão da identidade pessoal têm ocorrido. De fato, existem variações nos critérios, bem como posições filosóficas céticas em relação à identidade. Além disso, há posições que não são nem físicas nem psicológicas, como o emergentismo. Também existem outras abordagens que podem ser mais promissoras, pois buscam integrar ambos os critérios, como é o caso da perspectiva que emerge do paradigma da mente corporificada. Além das opções mencionadas, há a possibilidade de questionar o que realmente se deseja discutir sobre identidade pessoal, seja deslocando o objeto de estudo ou, ao menos, afastando o foco dessa rigidez imposta pela tradição. Um exemplo disso são as abordagens presentes nas filosofias sistêmicas, que se alinham a um aspecto narrativo da identidade. Outro exemplo envolve a compreensão da identidade dentro do arcabouço conceitual de Henri Bergson, que defende uma concepção do tempo não-espacializada. Nesse cenário, Bergson sugere o conceito de identidade (personalidade)

fundamentado na unidade dinâmica² da duração, destacando a continuidade preservada pela memória. É o que exploraremos no segundo capítulo. Por ora, no capítulo um, iremos adentrar nos principais expoentes da tradição envolvendo a identidade pessoal, incluindo John Locke e Derek Parfit. Assim como também elencaremos os principais críticos das abordagens da memória a fim de demonstrar como a tradição tem se equivocado e falhado em nos oferecer uma abordagem sólida da identidade.

² Ou uma multiplicidade de fusões mútuas. Usamos o termo unidade dinâmica para expressar, não somente, a característica transformadora da duração, mas também enfatizar a permanência de algo que se mantém coeso e contínuo ainda assim. Poderíamos com a mesma facilidade usar termos como: Unidade movente; mutável, que transmitem essa qualidade de ser colorida, e viva.

CAPÍTULO 1

A IDENTIDADE PESSOAL EM DEBATE

1.1. O Debate Tradicional sobre Identidade Pessoal: o que está em jogo?

Além de uma contextualização mais específica do nosso objeto de investigação, ou seja, a noção de identidade, o presente capítulo visa também, assim como que em um jogo de xadrez, a fazer um ordenamento inicial da partida, dispondo as peças no tabuleiro para então pensar em estratégias que permitam avançar para a próxima casa.

Como dito na introdução ao nos referirmos à identidade, suspeitamos que se trata de algo que vai além de uma afirmação do tipo A é qualitativamente idêntico à B. Estamos lidando aqui com uma noção de identidade que é de natureza estritamente numérica também chamada de “identidade forte”: trata-se da constatação de que algo é um e é o mesmo, não apenas exatamente semelhante a outro. Por ora, seja lá o que queremos dizer por “identidade pessoal”, ela aparentemente implica sempre uma relação de cada ser humano consigo mesmo — uma relação numérica, isto é, de um para um, que supostamente atesta que o indivíduo é o mesmo em diferentes momentos. Essa dimensão numérica deve, neste momento, ser compreendida como aquilo que distingue cada pessoa em sua permanência, em contraste com uma concepção narrativa de identidade, que se voltaria ao percurso singular e autobiográfico de uma vida. Nesse momento, poderíamos ser questionados se estamos distinguindo ou tentando distinguir a identidade do eu. Essa questão é levantada de forma adequada ao considerar a distinção entre “o que” a pessoa é e “quem” a pessoa é. Atualmente, essa distinção é possível graças ao suporte teórico que tomamos emprestado de Paul Ricoeur (1990). Em sua obra **Soi-même comme un autre** o autor desenvolve o conceito de identidade narrativa como uma resposta ao impasse entre filosofias que exaltavam o sujeito — tal qual o “eu penso” de Descartes — e as filosofias que o dissolviam — tal qual o estruturalismo. Assim, o autor dividiu a identidade em *idem* e *ipse*. *Idem* é a identidade como o mesmo, ela corresponde a identidade numérica, concentrada na pergunta “o que eu sou?”. *Ipse*, por outro lado é a identidade do si-mesmo (*self*). Ela não é fixa como a *Idem*, mas é uma postura de manutenção de si, visível, por exemplo, no ato de uma promessa. Ela diz respeito à questão “quem sou eu?”. Ricoeur observou corretamente que a ideia de mesmo (*idem*) não abrange todas as

transformações presentes na vida humana. Por essa razão, ele propôs a identidade narrativa, que possibilita a incorporação das mudanças em uma. Mas esta própria distinção entre identidade numérica e identidade narrativa será alvo de nossa investigação: devemos compreender em que sentido esses conceitos se separam (se for o caso) e em que sentido expressam facetas diferentes de um mesmo indivíduo.

Podemos sistematizar a trajetória da discussão sobre identidade pessoal na filosofia dividindo-a em três fases, que melhor ficarão definidas em **Fission Rejuvenation**, de Martin e Barresi (2003). São elas: fase 1) De Platão³ a Locke), na qual a identidade pessoal está vinculada a uma “substância espiritual” (alma); fase 2) De Locke até os anos 1960, período em que a identidade pessoal passa a ser explicada por “relações físicas/psicológicas” entre estágios de uma pessoa; e por fim, a fase 3) Pós-1960, em que encontramos: a) “visões relacionais extrínsecas” (externalistas), ou seja, a visão de que “o que importa” não é apenas a relação entre os “estágios” de uma pessoa, mas também as relações com outras pessoas; b) o debate acerca “do que importa na sobrevivência” — é aqui que se inicia um movimento que, antes de responder o que seria a identidade, passa a considerar se a identidade é de fato importante para que sobrevivamos ou se a mera relação psicológica já é o suficiente; e, por fim, c) a visão “quadridimensionalista”: que surgiu em resposta à visão tridimensional, que era, até então, a perspectiva dominante.

Enquanto a visão tridimensionalista da identidade ou “endurantismo” defende que a identidade de um ser “persiste” a mesma ao longo do tempo, a visão quadridimensionalista, ou “perdurantista” defende que a persistência resulta, diferentemente, de uma composição por partes temporais. Um olhar desatento poderia supor que, como se tratam ambos de uma persistência, se equivalem, não havendo diferença entre elas. No entanto, há uma diferença crucial. Enquanto no endurantismo o ente persiste como uma unidade, no perdurantismo, ele continua sendo “partes temporais” conectadas por relações de contiguidade lógica, o que contrasta com a unidade processual que defenderemos, na qual as partes não estão justapostas, mas interpenetram-se. A pretensão é que as consequências dessa diferença vão se tornando mais claras à medida que avançamos em nossa investigação. No entanto, podemos supor — seguindo a convenção do xadrez de que as “brancas começam” — que nossa pesquisa parte da ideia de que estamos lidando com uma unidade. Essa opção metodológica admite que os defensores das teorias da unidade tendem a apresentar seus argumentos com base na intuição de que a identidade é, a menos que se prove o

³ Mas poderíamos, como fez Bergson, rastrear até mesmo antes disso, já na escola de Eléia.

contrário, uma unidade. Portanto, não adotaremos a visão quadridimensionalista; essa perspectiva vai na direção contrária ao que defenderemos no capítulo 2: uma identidade fundamentada em uma “unidade dinâmica”, que, como *processo*, seria desmantelada por um caminho fragmentário que nunca conseguiria apreender a totalidade em suas partes temporais. Portanto, cabe a nós descobrir como poderemos descrever essa unidade.

A partir disso, podemos admitir mais alguns pressupostos que nos permitirão mover mais peças. Ao aceitarmos a validade da identidade numérica e suas propriedades, é necessário investigar se a dimensão narrativa representa uma instância separada ou, conforme nossa hipótese, se é uma expressão originada da base numérica. Também é o caso de considerarmos válida a propriedade da transitividade da identidade (utilizando o símbolo “=” para a relação de identidade): se $A = B$, e $B = C$, então $A = C$. Consideramos essa lei um requisito lógico inalienável que toda teoria da identidade consistente deve manter. Dessa forma, o cenário desta pesquisa é montado no campo da metafísica, empregando a lógica como padrão de rigor para evidenciar onde os modelos tradicionais falham ao tentar harmonizar a regra formal da identidade com a realidade ontológica da mudança.

Até aqui, já tocamos em pontos dos quais nenhuma discussão sobre identidade poderia partir sem antes contemplá-los, são eles: i) a distinção entre identidade numérica e qualitativa; ii) a diferenciação entre *Idem* e *Ipse*; iii) a natureza ontológica da relação de identidade; iv) o debate entre endurantismo e perdurantismo; e v) a propriedade da transitividade.

1.2. Conceitos-chave e a Abordagem de John Locke

A questão da identidade ao longo do tempo é, fundamentalmente, uma questão sobre mudança/permanência. Como podemos garantir que alguém continue o mesmo frente às constantes mudanças físicas, psicológicas? Como foi apresentado na introdução, a tradição filosófica tem se esforçado para responder a essa questão, procurando critérios de persistência que justifiquem a continuidade numérica de uma pessoa ao longo de diferentes períodos.

No entanto, o intuito de nossa investigação é colocar em xeque até mesmo esse conceito de pessoa — tão central desde Locke — para perguntar: afinal, o que há, de fato, de pessoal na identidade? Isso se mostra relevante pois, a vasta literatura dedicada aos chamados critérios substanciais de identificação (cf. Miguens, 2014) — que debatem, por exemplo, a primazia do corpo ou da psique — opera inteiramente no interior do quadro conceitual da “pessoalidade”. O

que se destaca, portanto, não é a ausência de um critério mais sofisticado, mas a ausência de uma reflexão profunda sobre esse próprio cenário como o único e inescapável horizonte para a questão da identidade. Ao lidar com o conceito de pessoalidade, é necessário ter cuidado, uma vez que ele costuma funcionar como uma armadilha metafísica. A origem da palavra pessoa remete à noção de uma máscara (*persona*) que implica a existência de algo imutável por trás dela. Esta dissertação não propõe a substituição dessa máscara por uma substância mais fundamental, mas a suspensão dessa dicotomia. Desejamos explorar a ideia de uma identidade que não necessite de um suporte fixo, mas que se concretize na própria fluidez do tempo. Ou seja, trata-se de suspender esse pressuposto para explorar a possibilidade de um modelo de identidade que seja, desde sua origem, processual e dinâmico, tal como o conceito de duração em Bergson que analisaremos com atenção no segundo capítulo.

Embora o objetivo não seja debater definições de pessoa, é útil considerar a seguinte para estabelecer um ponto de partida:

O significado atual de pessoa é aproximadamente alguém (de qualquer espécie) com a capacidade de formas de consciência suficientemente complexas. Sugiro também que compreendamos a capacidade no sentido das capacidades atuais; o mero potencial para desenvolvê-las não é o suficiente (DeGrazia, 2005, p. 6, tradução nossa).

A definição adotada é abrangente a ponto de englobar animais não-humanos, mas sucinta na especificação das capacidades tidas como suficientes para assegurar a pessoalidade, mesmo deixando em aberto o sentido preciso de “suficientemente complexa”. Embora imperfeita, é adequada para os objetivos desta investigação.

Se a definição de DeGrazia serve como um operador contemporâneo para evidenciar a insuficiência do conceito, é na obra de John Locke (1690) que encontramos a raiz dessa mesma insuficiência, ainda que em estágio embrionário. Sua importância não reside em ter oferecido uma resposta definitiva, mas em ter estruturado o próprio terreno problemático no qual ainda nos movemos. John Locke (1690) foi e ainda é um filósofo extremamente importante para a literatura sobre identidade pessoal; não à toa, o adjetivo pessoal de identidade talvez esteja em evidência graças a ele, ainda que, termos como *persona* e discussões sobre a identidade já existissem. Pioneiro em desvincular a identidade da substância física ou da alma imaterial, Locke (1690) abriu caminhos para os debates contemporâneos sobre a consciência e a continuidade psicológica. Por

que e para quê? Podemos ressaltar dois objetivos principais: o primeiro, de natureza filosófico-epistemológica; e o segundo, da ordem prático-moral. Ou seja, seu foco está em investigar as origens das ideias, tendo como base critérios experienciais. Ao mesmo tempo, sua intenção é a de criar um fundamento da responsabilidade moral. É nesse ponto que o contratualismo de Locke (1690) e sua concepção de identidade pessoal se entrelaçam, ainda que indiretamente. Ao definir a pessoa como um conceito forense — isto é, um sujeito racional capaz de responder perante a lei e a justiça — Locke (1690) implica que a validade do contrato depende da continuidade da identidade de seus signatários ao longo do tempo. Vejamos o que ele diz:

Pessoa, como eu a entendo, é o nome para este eu. [...] É um termo forense, que apropria ações e seus méritos; e assim pertence apenas a agentes inteligentes, capazes de uma lei, e felicidade, e miséria. Esta personalidade se estende além da existência presente para o que é passado, apenas pela consciência, — pela qual se torna preocupada e responsável; possui e imputa a si mesma ações passadas, exatamente pelo mesmo motivo e pela mesma razão que a faz com os presentes (Locke, 1690, p. 331, tradução nossa).

Sem identidade pessoal, torna-se problemático determinar a quem atribuir responsabilidade pelo contrato e por sua manutenção, bem como a quem cobrar ou punir em caso de descumprimento. Está no cerne da responsabilidade moral o pressuposto de que somos os mesmos ao longo do tempo. Faz sentido, certo? Locke (1690) dirá que “a consciência faz a identidade pessoal” (Locke, 1690, p. 319, tradução nossa) e, ao defender que essa identidade pode ser definida de forma subjetiva pela consciência, ao invés de objetivamente pela alma ou corpo, pois “o eu depende da consciência, não da substância” (Locke, 1690, p. 325, tradução nossa), a pessoa se torna o centro dessas capacidades. Contudo, essa solução engenhosa traz consigo um desafio. Locke (1690) reduz o *eu* a uma função de apropriação de estados mentais ao defini-lo por meio da consciência. A questão que surge e será abordada por seus críticos é: que sujeito unificado desempenha essa função? A operação de “considerar a si mesmo” pressupõe um “si mesmo” que persiste como condição de possibilidade do próprio ato. É a percepção deste ponto cego — a necessidade de um princípio de unificação que a própria teoria não pode fornecer sem cair em circularidade — que motiva as objeções de Butler (*vide infra*) e, posteriormente, de Reid (*vide infra*). Essa consciência, por sua vez, tem como condição a memória. É por meio dela que se fundamenta tanto a responsabilidade moral quanto a continuidade da identidade pessoal:

permanecemos os mesmos e podemos ser responsabilizados por nossas ações porque somos capazes de nos recordar do que fizemos. Em outras palavras, sou responsável por Y apenas porque me lembro de ter realizado X, exatamente “na medida em que essa consciência pode ser estendida para trás a qualquer ação ou pensamento passado, [de modo que] até aí se estende a identidade dessa pessoa” (Locke, 1690, p. 319, tradução nossa). Falaremos adiante das consequências dessa consideração.

Antes, para responder à pergunta já posta — o que há de pessoal na identidade? —, uma resposta sucinta seria: significativamente, nada. Isso ocorre porque a pessoalidade (o *status* de ser uma pessoa) não é suficiente para abordar o cerne da questão da identidade. Como conceito delimitador, a pessoa é útil em contextos éticos e jurídicos, como demonstram a definição de DeGrazia e os debates sobre ética animal. No entanto, essa categoria, por sua própria natureza, resiste a um aspecto fundamental para uma compreensão completa da identidade: a mudança. Assim, é necessário diferenciar a pessoalidade enquanto questão de *status* do que, seguindo Bergson, propomos denominar personalidade como *processo* metafísico. Enquanto Olson (2023) está correto ao apontar a pessoalidade (*personhood*) como um problema da identidade pessoal — investigando o que nos define como pessoas —, nosso foco se desloca para a personalidade entendida como o movimento contínuo pelo qual a identidade se constitui na duração. Bergson afirma que a personalidade é “um movimento contínuo em frente, que carrega a totalidade do passado e cria o futuro [...] e não pode ser adequadamente expressada a não ser em termos de mudança” (Bergson, 2017, p. 263). Nesse sentido bergsoniano, a personalidade não é somente aquilo que exibimos ao mundo, mas o próprio fluxo da duração em ação.

É por isso que encaramos a personalidade, neste sentido específico, como o verdadeiro objeto de uma filosofia da identidade pessoal. A questão bergsoniana: “como o mesmo ser pode aparecer a si mesmo como uma multiplicidade indefinida de *estados* e, contudo, ser uma *pessoa* única e idêntica” (Bergson, 2017 [1972], p. 257, grifo nosso), não é periférica, mas central. Ela desloca o problema da busca por um substrato pessoal (o que somos) para a investigação do processo identitário em sua fluidez (o próprio tornar-se). A pessoa é um grupo do qual fazemos parte, enquanto a personalidade é o que persiste como uma multiplicidade⁴ qualitativa que, mesmo fora desse grupo transitório, preserva uma identidade em constante mudança.

⁴ Empregamos o termo multiplicidade antecipadamente em relação à diferenciação bergsoniana entre multiplicidade numérica e multiplicidade qualitativa. O termo “unidade dinâmica” é utilizado para destacar que a coesão do eu não se origina de um núcleo estático ou de uma substância inalterável, mas de uma continuidade indivisível do fluxo de

Portanto, preservar o termo filosofia da identidade pessoal para este campo de estudo é perpetuar um reducionismo ontológico, ou seja, reduzir a continuidade do ser ao status jurídico e funcional de pessoa. Esse enfoque restringe a discussão a critérios de identificação social e moral, deixando de lado a análise da identidade como um processo metafísico profundo, que Bergson caracterizará por meio da duração. O nome mais apropriado para essa área é Filosofia da Identidade⁵, ou Filosofia da Identidade Metafísica, uma vez que seu objeto principal não é um estatuto (a pessoalidade), mas um *processo* — a personalidade bergsoniana, ou, de forma simples, a identidade entendida como duração, conceito que será abordado no segundo capítulo.

Com isso em mente, não é surpreendente que Locke (1690) utilizasse o conceito de pessoa como fundamento de sua moral; para os objetivos dele e de todos que o sucederam. O termo é pertinente, especialmente porque tais discussões se situavam no âmbito da ética e, posteriormente — com os progressos da biomedicina e das tecnologias de aprimoramento —, no da Bioética.

Como resultado, a filosofia da identidade é muitas vezes confundida com a filosofia da identidade pessoal. No entanto, esse segundo campo está intimamente ligado a questões ético-jurídicas (como aborto e eutanásia), nas quais a definição de pessoa é fundamental. Assim sendo, esta pesquisa sustenta que a questão “o que somos?” é mais ampla do que a questão “o que é uma pessoa?”. As reformulações da tese de Locke, ao focarem em critérios de identidade pessoal que procuram um núcleo imutável, ignoram a mudança como uma dimensão essencial da identidade. Nesse contexto, o conceito de pessoalidade funciona como um limite teórico: ele ajuda a identificar um sujeito em diferentes momentos, mas não é capaz de descrever a natureza processual de quem persiste ao longo do tempo.

1.3. Continuidade e Memória

Conforme buscamos explicitar, a continuidade é evidenciada a partir do momento em que se tenta apreender a unidade. Reconheçamos essa consideração de Olson (2023):

Se Baffles mudasse de certas maneiras – se ela perdesse grande parte de sua memória, digamos, ou mudasse dramaticamente de caráter, ou ficou gravemente

transformações. Ao contrário da unidade estática, que busca a permanência mesmo diante das transformações, a unidade dinâmica é formada e definida *na e pela* própria mudança, na qual o passado se estende ao presente sem se desintegrar. Esta abordagem será o foco da discussão sobre a duração na seção 2.1 deste estudo.

⁵ Ainda que entendamos a insistência do termo frente a necessidade de diferenciar o estudo que visa caracterizar a identidade dos seres humanos do estudo que visa estudar a identidade como critério meramente lógico empregado as coisas como o exemplo do navio de Teseu apresentado.

incapacitada – poderíamos perguntar se ela ainda seria a pessoa que era antes ou se se tornaria uma pessoa diferente. Esta não é uma questão sobre persistência [continuidade] – sobre identidade numérica ao longo do tempo [tempo homogêneo]. Perguntar se Baffles é a mesma pessoa que *era* antes, ou dizer que ela é uma pessoa diferente daquela que *costumava* ser, pressupõe que ela própria existiu naquela época. A questão surge apenas quando a identidade numérica é assumida. Perguntar sobre a persistência de Baffles, por outro lado, é perguntar não se ela continuou a ser a mesma pessoa, mas se ela continuou a existir (Olson, 2023, sec. 2; grifos do autor, tradução nossa).

Essa passagem se mostra interessante e relevante porquanto distancia a pessoa daquilo que permanece, o que vai ao encontro com o que estamos buscando defender aqui. Quando estamos focados na continuidade, estamos preocupados em responder: como permanece aquilo que permanece? É aqui que se inicia uma análise da memória.

É certo que a humanidade tem um grande apreço pela memória. Vários autores já contribuíram para a elevação e exaltação dessa capacidade que nos é tão cara e vital. Intuitivamente, é absolutamente natural e compreensível que alguém alheio às discussões sobre identidade responda à pergunta “O que te faz ter certeza de que é você nessa foto de 15 anos atrás?” com “Porque eu me lembro da circunstância”. A inclusão da memória na discussão sobre identidade tem origens que precedem a modernidade, embora seja essencial diferenciar o status ontológico das perspectivas envolvidas. Ao passo que John Locke (1690) apresenta um modelo reducionista, em que a identidade pessoal é formada pela continuidade da consciência, a tradição platônica, por exemplo, propõe uma abordagem não-reducionista. Na última, a memória — representada como reminiscência — não fundamenta a identidade, mas atua como uma atividade da alma que busca reconhecer verdades eternas intrínsecas a ela. A força da proposta de Locke está em sua habilidade de distinguir a identidade da substância física, recorrendo a intuições relacionadas à consciência. Um exemplo clássico desse argumento é o experimento mental do Príncipe e do Sapateiro: se a consciência de um príncipe fosse transferida para o corpo de um sapateiro, a pessoa resultante seria considerada, sob todos os aspectos morais e legais, o príncipe, evidenciando que a identidade segue o fluxo psicológico e não o organismo material.

O intuito dessa digressão está longe de ser uma tentativa de amenizar a importância de Locke (1690); antes, fora uma breve forma de mostrar que a memória está presente, ainda que em segundo plano, desde os primórdios da filosofia, com o acréscimo de ser fortemente enraizada no senso comum.

1.4. Críticas a Locke e à Teoria da Memória

Por mais promissora e bem sustentada na crença popular que fosse a teoria da continuidade baseada na memória, Locke (1690) não ficou imune a críticas, as quais, ao nosso ver, são fortes obstáculos à sua teoria. A primeira crítica robusta à sua concepção de memória veio do bispo e filósofo Joseph Butler (1878) em seu **Personal Identity** em sua **Dissertation I**. Logo no primeiro parágrafo, Butler (1878) diz:

Se vivermos em um estado futuro é a questão mais importante que pode ser feita, assim como é a mais inteligível que pode ser expressa em linguagem. No entanto, estranhas perplexidades surgiram sobre o significado dessa identidade ou da continuidade da pessoa, que está implícita na noção de vivermos agora e no futuro [...]. Pois a identidade pessoal tem sido explicada de forma a tornar a investigação sobre uma vida futura irrelevante para nós, as pessoas que a estão fazendo. E embora poucas pessoas possam ser enganadas por tais sutilezas, pode ser apropriado considerá-las um pouco (Butler, 1878, p. 251, tradução nossa).

As questões apresentadas aqui demonstram que os conceitos de pessoa e pessoalidade são, em sua origem, construções sociais. Isso implica que a pessoa não deve ser vista como um ser metafísico pré-existente, mas como um papel funcional e forense, estabelecido pela tradição para determinar quem pode ser responsabilizado por suas ações em um sistema jurídico e moral. Ao considerarmos o indivíduo como um constructo, evidenciamos que esse conceito valoriza a utilidade social da identificação em vez de reconhecer a realidade do devir.

A etimologia de pessoa como máscara teatral e o caráter forense atribuído por Locke (1690) não deixam dúvidas: a identidade pessoal é um fio condutor forjado para responder a demandas da vida em comunidade — sejam elas jurídicas, morais etc. A genialidade da crítica butleriana que utilizamos reside em mostrar como esse fio condutor pode se romper em sua função mais básica quando é excessivamente torcido pelos debates teóricos. Ao se perder em *sutilezas* sobre a continuidade da consciência, a teoria lockeana da identidade torna-se auto refutável na prática (*vide infra*), esvaziando de sentido as questões (como a da vida futura e da responsabilidade) que originalmente a motivaram. Portanto, Butler (1878) não aponta apenas uma incoerência lógica, mas também a falta de conexão entre um conceito socialmente construído e a vivência real daqueles que deveriam experimentá-lo. Esta é uma primeira e significativa sugestão de que a questão da identidade não pode ser solucionada dentro do contexto que a originou.

Embora essa passagem muito nos diga, é também o que está nas entrelinhas que nos interessa. Primeiro, nota-se aqui as mesmas preocupações que serão revisitadas por autores como Robert Nozick (1981) e Derek Parfit (1984), a saber, a relação entre identidade numérica e continuidade, o que expressa uma profunda preocupação com o futuro e se existiremos nele, trazendo consigo a questão: o que é preciso (suficiente e necessário) para que existamos no futuro. Citamos Nozick (1981) e Parfit (1984) porque ambos exploram, em seus experimentos mentais (como o caso da fissão cerebral ou da duplicação em **Wiggins' Wings**), se devemos nos preocupar com o futuro em cenários em que a identidade pessoal é desafiada. Butler (1878) concentra-se na ontologia da sobrevivência: ao passo que autores contemporâneos (Como Parfit) propõem que a continuidade no futuro não requer a manutenção de uma identidade estrita, Butler argumenta que a própria ideia de futuro implica uma identidade como uma verdade simples. Desse modo, a continuidade não é algo a ser estabelecido por critérios, mas a persistência do próprio eu substancial.

Embora Nozick (1981) e Parfit (1984) se concentrem no *se* da preocupação prática — devemos temer a dor de um *eu* duplicado? —, Butler (1878) prioriza o *se* da identidade ontológica — o duplicado seria *eu*? Assim, enquanto Nozick (1981) e Parfit (1984) discutem a relevância ética da continuidade psicológica (mesmo que a identidade não seja preservada), Butler (1878) insiste que a própria sobrevivência da identidade é pré-condição para qualquer preocupação. Portanto, embora todos três abordem o *se*, Butler (1878) diferencia-se por vincular essa questão à persistência do *self*, enquanto os outros a dissociam da identidade estrita. Para Butler (1878):

Assim como, ao comparar dois triângulos, surge na mente a ideia de semelhança, ou, ao comparar dois mais dois e quatro, surge a ideia de igualdade, da mesma forma, ao comparar a consciência de si mesmo ou da própria existência em dois momentos distintos, surge imediatamente a ideia de identidade pessoal. E, assim como as comparações anteriores não apenas nos dão as ideias de semelhança e igualdade, mas também nos mostram que dois triângulos são semelhantes e que dois mais dois são quatro, a última comparação não apenas nos dá a ideia de identidade pessoal, mas também nos mostra a identidade de nós mesmos nesses dois momentos — o presente, por exemplo, e o imediatamente passado; ou o presente e aquele de um mês, um ano ou vinte anos atrás. Ou, em outras palavras, ao refletir sobre quem sou agora e quem fui há vinte anos, percebo que não são duas pessoas, mas uma e a mesma (Butler, 1878, p. 251-252, tradução nossa).

Podemos dizer que, neste parágrafo, Butler (1878) começa por expressar suas críticas mais pontuais a Locke (1690) e sua concepção de identidade vinculada à memória. Um aspecto deveras interessante da passagem é o fato de o bispo recorrer à imediatidade que a ideia de identidade exprime em nós, algo que reforça seu método racionalista em contraste com o empirista de Locke (1690), como se Butler (1878) defendesse que a identidade é um fato primitivo, e assim sendo, não redutível a elementos externos (no sentido de uma ferramenta de investigação), como a memória por exemplo. Cabe aqui uma ressalva: o fato de a memória ser um conceito empírico não é o foco principal da crítica butleriana; o que realmente o preocupa é a sua circularidade, como veremos adiante.

Essa imediatidade da ideia de identidade é o que o faz escapar futuramente da crítica de Thomas Reid (1850) a Locke (1690) em seu famoso paradoxo do “oficial corajoso” (*vide infra*), pois, segundo Butler (1878), a identidade estaria baseada em uma intuição direta e não na memória — ainda que, mesmo que pela intuição, como que o “sentimento de si” de Rousseau ou a “autoconsciência” de Kant, Butler (1878) teria de responder alguns empecilhos que acompanham uma via psicológica — mesmo sem memória — como em um caso de amnésia. Isso porque, ainda que Butler (1878) negue à memória o crivo de carregar a nossa identidade, ele precisa de dois momentos distintos para a imediatidade da ideia da mesma. Não apenas isso, mas há aqui uma certa circularidade também. Butler (1878) recai em uma petição de princípio similar ao caso de Baffles descrito acima. Isso porque se essa autoconsciência em momentos distintos prova a identidade, há de se pressupor que já há uma continuidade dessa consciência para realizar a comparação. Poderíamos montar o argumento da seguinte maneira:

(i) Consigo comparar meu eu presente com meu eu passado;

(ii) Logo, sou a mesma pessoa nos dois momentos.

Notem, no entanto, que a premissa já assume que há ali um eu único que persiste no tempo para fazer a comparação. Ou seja, Butler (1878) não resolve a questão; apenas transfere o problema para o campo da intuição. Sua comparação acaba por recair nas perplexidades que ele mesmo dizia haver no debate, como que se no fim ele dissesse “Se percebo que sou o mesmo, é porque sou o mesmo”. Isso nos acrescenta apenas que, perguntar se sou a mesma pessoa só faz sentido se eu já persistir.

Um outro aspecto que limita a contestação de Butler (1878), até aqui, é que ele não oferece critérios que capacitem a diferença entre mudança e a ruptura da identidade, mas apenas a assume

como a ‘mesma’ independe de transformações profundas no caráter ou nas crenças, o que é, em suma, o motivo do estudo da identidade. Saber como adequar a mudança sem que isso necessariamente enquadre uma ruptura da identidade é a principal tarefa de quem investiga essas questões. Tal aspecto se revela como um lapso de sua teoria por justamente conceber a identidade como um só ente imutável — no caso de Butler, a alma. Se não fosse pela simples constatação de que para ele se trata de uma alma imaterial e imutável, poderíamos assumi-lo como uma tese que antecede o próprio quadridimensionalismo temporal, uma vez que essa consciência de um eu presente em comparação com eus passados (seja de um minuto, ou vinte anos atrás) só ressaltaria que se trata de frames temporais de uma mesma pessoa. Mas como o quadridimensionalista rejeita uma continuidade de uma substância desse tipo (ou qualquer continuidade), eles acabam diferindo.

A crítica mais impactante, e que se tornaria uma das mais emblemáticas à Locke (1690), vem no parágrafo seguinte, quando o bispo diz:

Mas, embora a consciência do passado nos assegure nossa identidade pessoal, dizer que a consciência cria a identidade pessoal, ou que é necessária para sermos a mesma pessoa, seria o mesmo que afirmar que uma pessoa não existiu por um único momento, nem realizou qualquer ação, a não ser aquelas das quais se lembra; na verdade, apenas aquelas sobre as quais reflete. Parece evidente que a consciência da identidade pessoal pressupõe essa identidade e, portanto, não pode constitui-la, assim como o conhecimento, em qualquer outro caso, não pode constituir a verdade, que ele pressupõe (Butler, 1878, p. 252, tradução nossa).

Trata-se, certamente, de uma crítica forte à faculdade da memória, pois destaca que a memória não é um bom critério para identidade, mas apenas a reconhece. Assim, Butler (1878) evidencia uma circularidade nessa concepção, de modo que:

Embora a consciência presente do que sentimos e fazemos agora seja necessária para sermos as pessoas que somos no presente, a consciência presente de ações ou sentimentos passados não é necessária para sermos as mesmas pessoas que realizaram essas ações ou tiveram esses sentimentos (Butler, 1878, p. 252, tradução nossa).

Nossa pista, que será apresentada no segundo capítulo, nos leva a crer que, na realidade, a ordem das coisas é o extremo oposto do que afirma Butler (1878). Aprofundarmo-nos mais no texto de Butler (1878) fugiria dos nossos propósitos, a explicitação de sua principal crítica já é

suficiente para avançarmos. O bispo realmente contribuiu para que os filósofos posteriores, como (mas não somente) Thomas Reid (1850), prosseguissem com novas críticas à concepção lockeana da memória.

Em seu **Essays on the intellectual powers of man**, capítulo VI da seção intitulada **Of Mr Locke's Account of our personal Identity**, Reid (1850) menciona a crítica de Butler (1878) à doutrina de Locke (1690) sobre o tema, e que concorda plenamente com ela. Diz ele:

Ele [Locke] define uma pessoa como “um ser inteligente, dotado de razão e consciência”, sendo esta última, segundo ele, inseparável do pensamento. Dessa definição de pessoa, segue-se necessariamente que, enquanto o ser inteligente continuar a existir e a ser inteligente, ele será a mesma pessoa. Afirmar que o ser inteligente é a pessoa e, ao mesmo tempo, que a pessoa deixa de existir enquanto o ser inteligente persiste — ou que a pessoa persiste enquanto o ser inteligente deixa de existir — é, em minha compreensão, uma contradição manifesta. Alguém poderia pensar que a definição de pessoa deveria esclarecer perfeitamente a natureza da identidade pessoal ou em que ela consiste, embora ainda restasse a questão de como sabemos e temos certeza de nossa identidade pessoal (Reid, 2005, p. 275, tradução nossa).

Concordamos com Reid (1850) no aspecto que tange à incapacidade da pessoalidade em representar a relação de identidade. Além disso, podemos tecer alguns comentários que tangem à modernidade a qual Locke (1690) estava inserido, e a modernidade que dele se sucedeu. A concepção lockeana de consciência, mesmo na passagem considerada contraditória, alinha-se ao modelo de sua época — partilhado por Locke (1690) (inclusive) e outros críticos do racionalismo cartesiano —, que, embora herdasse a crença na decomposição analítica do conhecimento (Pinto, 2024, p. 24), descrevia processos mentais pela associação entre ideias, como na psicologia associacionista. Junto a isso, seguiu-se posteriormente a necessidade, inerente ao século XIX, de “encontrar uma base fisiológica para a disposição de ideias na mente, único modo de explicar materialmente a associação [...]. A teoria das ideias é, portanto, sustentada por uma concepção da memória” (Pinto, 2024, p. 25). Devemos muito dessa tradição a Locke (1690). Para o filósofo inglês (1690) a consciência é, tal como um fio, o que une a experiência, enquanto na modernidade como um todo, a consciência é formatada, com uma pequena, porém impactante diferença. Na modernidade, Locke (1690) se diferenciava sutilmente em sua concepção que fugia da materialidade da mente, que seria tão almejada pelas teorias que buscavam reduzir a consciência a processos físicos.

Para examinar alguns pontos importantes da crítica de Reid (1850) a Locke (1690), a começar por um parágrafo emblemático:

Suponha que um bravo oficial tenha sido açoitado quando menino na escola [...], tenha capturado um estandarte do inimigo em sua primeira campanha e, mais tarde, tenha sido promovido a general. Suponha também [...] que, ao capturar o estandarte, ele estivesse consciente de ter sido açoitado na escola e que, ao se tornar general, estivesse consciente de ter capturado o estandarte, mas tivesse perdido totalmente a consciência do açoitamento. [...] Portanto, se houver alguma verdade na lógica, o general é a mesma pessoa que foi açoitada na escola. No entanto, a consciência do general não se estende até o açoitamento; logo, segundo a doutrina do Sr. Locke, ele ‘não’ é a pessoa que foi açoitada. (Reid, 2005, p. 275, tradução nossa).

Junto à crítica de circularidade de Butler (1878), essa talvez seja a contestação mais forte ao que Locke (1690) nos propôs. O que Reid (1850) denuncia é: (i) a evidente contradição em um ser e não ser o mesmo ao mesmo tempo; e (ii) a infração na regra da intransitividade mencionada acima. Ou seja, a criança é a mesma pessoa que capturou o estandarte, que é a mesma pessoa que o general, mas a criança não é o general, pois a consciência do general não *alcança* as memórias de ter sido a criança que rouba o pomar. A esse respeito, Reid (1850) não se demora, nem vamos nós, partindo assim para considerações que são caras a Reid (1850) e que nos serão mais úteis discutir. Prossegue:

Primeiro, que o Sr. Locke atribui à consciência a convicção que temos de nossas ações passadas, como se um homem pudesse agora estar consciente do que fez vinte anos atrás. É impossível entender o significado disso, a menos que por consciência se entenda memória — a única faculdade que nos dá conhecimento imediato de nossas ações passadas. [...] na filosofia, isso deve ser evitado, pois confundimos as diferentes faculdades da mente e atribuímos a uma o que pertence a outra. [...] As faculdades de consciência e memória distinguem-se principalmente porque a primeira é um conhecimento imediato do presente; a segunda, do passado. Portanto, quando a noção de identidade pessoal do Sr. Locke é expressa corretamente, ela consiste na lembrança distinta (Reid, 2005, p. 277, tradução nossa).

Muito da crítica de Reid (1850) se detém no fato de que para ele há uma distinção clara entre consciência e memória. É inevitável, consciência é um dos, se não o conceito mais polissêmico em filosofia, e muito do processo de análise de um autor se resume a termos a humildade epistemológica em nos determos no que ele entende por tal e tal conceito. Assim sendo,

Reid (1850), como que para a psicologia atual, compreende consciência como vigília, nesse sentido a consciência opera no *agora*. Quando alguém diz “tenho fome agora” é a clara demonstração de um conhecimento imediato e direto dos estados mentais presentes. No entanto, para Reid (1850), quando alguém diz “tenho consciência de ter cometido um erro no passado”, isso equivale a consciência de uma memória vívida. Equivale também a um uso coloquial do termo, que, como diz o filósofo, no dia a dia se sustenta, mas em uma análise filosófica é um erro que não podemos cometer. Trata-se de um erro de ambiguidade. Mostra-se assim claro para Reid (1850) que, quando Locke (1690) define a identidade pessoal pela “consciência do passado”, está eliminando a necessidade de uma faculdade a parte para tal. Logo, consciência e memória se diferenciam. Mas, ao não se diferenciar na teoria de Locke (1690), sua teoria recai em um erro. Obviamente, o erro de circularidade aqui mais uma vez se repete, mas, como já fora um erro muito bem apontado por Butler (1878), conhecido por Reid (1850) leitor de Butler (1878), não voltaremos a destacá-lo. Para além dos comentários tecidos por Reid (1850), gostaríamos de levantar a possibilidade de ele estar equivocado, porém não nos moldes que ele se propôs. Dito de outra forma: pelos moldes aos quais se submeteu para interpretar a tese de Locke (1690), não poderia estar mais correto em identificar os erros conceituais e falhas argumentativas que identificou. Porém, é de nosso almejo no segundo capítulo, subverter alguns desses moldes, incluindo essa diferenciação entre consciência e memória, principalmente no que tange à interpretação da memória ser ou não uma faculdade. Isso se mostrará fundamental à medida que explorarmos a filosofia de Henri Bergson, a qual, em nossa concepção é, uma voz indispensável quando o assunto é memória tida como consciência. Voltemos a Reid (1850), que nos diz:

Segundo [...] a identidade pessoal é confundida com a evidência que temos dela. [...] Seria atribuir à memória ou à consciência um poder mágico de produzir seu objeto, mesmo que esse objeto já existisse antes. [...] Se um cavalo roubado é encontrado e reivindicado por seu dono, a única evidência [...] de que é o mesmo cavalo é a semelhança. Mas seria ridículo inferir que a identidade de um cavalo consiste apenas na semelhança. A única evidência que tenho de ser a mesma pessoa que realizou certas ações é lembrar-me distintamente delas [...]. Argumentar que a identidade pessoal consiste na consciência seria, com a mesma lógica, afirmar que a identidade de um cavalo roubado consiste apenas na semelhança (Reid, 2005, p. 277-278, tradução nossa).

Trecho um tanto vazio para nós que, assim como Reid (1850), lemos Butler (1878), o qual já identificou o fato da memória em Locke (1690) ser, antes, uma evidência da identidade e não

sua origem. Porém, nos compete explorar mais este ponto. O “poder mágico” ao qual Reid (1850) se refere é o de dar a memória uma capacidade além da de revelar o que aconteceu; no caso, a memória teria também uma capacidade ou “poder” de criar seu objeto, ou seja, ela “retroativamente” teria o poder de produzir a identidade a moda “criação *ex nihilo*”. Para não repetir o exemplo do cavalo roubado, que é de natureza jurídica, e que fora levada ao absurdo, podemos comparar a uma cicatriz que certamente evidencia um acidente, mas não o constitui. Logo, dessa crítica de Reid (1850), podemos extrair incoerências como: (i) uma pessoa X se recordar de um crime que não cometeu, logo ela é culpada; (ii) se Y cometeu um crime, porém não lembra de tê-lo feito anos depois, logo ele não é culpado; (iii) se Z perde e recupera suas memórias alternadamente, logo Z é muitos etc. Em seguida, o filósofo expõe:

Terceiro, não é estranho que a identidade de uma pessoa consista em algo que está em constante mudança, não sendo a mesma por dois minutos seguidos? Nossa consciência, memória e toda operação mental estão sempre fluindo [...]. A identidade só pode ser afirmada de coisas com existência contínua. A consciência — e todo pensamento — é transitória e momentânea, sem existência contínua. Portanto, se a identidade pessoal consistisse na consciência, seguir-se-ia que ninguém é a mesma pessoa por dois momentos de sua vida. E, como a justiça de recompensas e punições fundamenta-se na identidade pessoal, ninguém poderia ser responsabilizado por suas ações (Reid, 2005, p. 277-278, tradução nossa).

À primeira vista, este parágrafo parece não acrescentar muito à crítica anterior. No entanto, enquanto o anterior focava na confusão explícita entre consciência e memória como faculdades que se confundem quando deveriam se diferir, aqui nessa passagem Reid (1850) foca na instabilidade temporal gerada pela tese de Locke (1690). Acreditamos ser o caso desse parágrafo conversar diretamente com os próximos tópicos, que trataremos quando formos evocar Derek Parfit (2003), pois aqui se trata de apontar a possibilidade de o eu se fragmentar devido à natureza descontínua da consciência. Enquanto Reid (1850) identifica eus desconexos, decorrentes de uma descontinuidade que considera fundamental, Parfit (2003) enxerga nessa mesma descontinuidade uma solução potencial para o problema da preservação da responsabilidade e mesmidade, valores centrais para a experiência humana. Dito de outra forma, a descontinuidade não é um problema para Parfit (2003) justamente por esse prezar a conectividade de estados mentais. A questão central aqui, voltamos a ressaltar, não é o fato de a teoria de Locke (1690) carecer de um substrato contínuo da identidade, nem de ser metafisicamente insustentável por conta disso, mas, antes, o fato de não

conseguir junto a isso sustentar a mudança em sua teoria. Nenhuma teoria metafísica que não consiga lidar com a ‘mudança’ conseguirá adequadamente sustentar um substrato contínuo seja ele psicológico ou físico. Nada novo a acrescentar sobre os impactos na moral e no contexto judicial a não ser evidenciar que a crítica à continuidade está intimamente ligada aos desafios de responsabilidade moral, que é de fato a principal preocupação de Locke (1690). Menção honrosa deve ser feita a humildade intelectual de Reid (1850) em identificar que a contradição é inerente à teoria e não à intenção de Locke (1690). Por fim, o último ponto de Reid (1850):

Quarto, muitas expressões usadas pelo Sr. Locke ao discutir identidade pessoal são totalmente ininteligíveis para mim, a menos que suponhamos que ele confundiu a mesmice/identidade que atribuímos a um indivíduo com a identidade que, no discurso comum, é atribuída a muitos indivíduos da mesma espécie. [...] Se nossa identidade pessoal consistisse na consciência — e como essa consciência não pode ser a mesma individualmente por dois momentos, apenas do mesmo tipo —, seguir-se-ia que não somos as mesmas pessoas individuais por dois momentos, mas o mesmo tipo de pessoa. Além disso, como nossa consciência às vezes cessa (como no sono profundo), nossa identidade pessoal cessaria junto. [...] nossa identidade estaria irremediavelmente perdida toda vez que parássemos de pensar (Reid, 2005, p. 279, tradução nossa).

Há aqui uma confusão identificada por Reid (1850) no que tange à distinção crucial entre identidade numérica e identidade qualitativa, uma diferenciação entre os usos da mesmidade — o mesmo em sentido numérico e o mesmo no sentido comparativo. Essa é a distinção crucial, porém frequentemente negligenciada, entre identidade numérica e identidade qualitativa. A primeira refere-se à unicidade de um ente no mundo — é a relação que uma coisa tem apenas consigo mesma. A segunda, por outro lado, retrata uma semelhança exata entre dois ou mais entes distintos. A crítica central de Reid é que Locke (1690) mistura um critério epistemológico de reidentificação qualitativa (a lembrança) com o fato ontológico da identidade numérica ao considerar a consciência/memória como o critério de identidade pessoal. Essa confusão resulta em absurdos práticos, como demonstrado pelo exemplo do oficial, em que um mesmo indivíduo (uma identidade numérica) é e não é a mesma pessoa por causa de lacunas mnêmicas (um critério qualitativo e falível). O impasse demonstrado é profundo: a tentativa de estabelecer o que algo é (uma questão ontológica) com base em como o identificamos (uma questão epistemológica) leva a uma teoria que desintegra a própria unidade do objeto que se propõe a preservar. Essa não é apenas uma

sutileza lógica, mas a origem da falha da teoria lockeana em oferecer uma base sólida para a identidade, preparando o terreno para as consequências ainda mais extremas que Parfit irá analisar.

Caso persistíssemos nesse equívoco, aponta Reid (1850), seríamos levados a uma concepção fragmentária da identidade pessoal, na qual o *eu* seria apenas uma sucessão de estados psicológicos semelhantes, e não uma “unidade contínua”. Se esse for o caso, Locke (1690) estaria sendo refém de sua própria teoria, dado que a pessoa teria múltiplos começos de existência, graças a interrupção da consciência. Logicamente, não é necessário acrescentar que isso erradicaria por completo a possibilidade de se firmar um contrato, tanto quanto seria impossível de se ter responsabilidade moral, como também de se ter um projeto de vida a longo prazo etc. Ao concluir a avaliação das críticas de Reid (1850), fica claro que sua principal objeção — baseada na distinção estrita entre consciência (uma faculdade do presente) e memória (uma faculdade do passado), além de defender a identidade como um fato primitivo — revela dificuldades aparentemente insuperáveis na teoria de Locke (1690). Reid (1850) evidencia que, ao misturar critérios epistemológicos (como sabemos quem somos) com critérios ontológicos (o que somos), Locke (1690) destrói não só a fundação da identidade individual, mas também de toda a estrutura ética e social que dela deriva. Assim, as objeções de Reid (1850), por mais contundentes que sejam, deixam um legado paradoxal. Ao afirmar a identidade como um fato primitivo e substancial, ele preserva a ideia de um *eu* duradouro da dissolução proposta por Locke, porém isso ocorre ao transformar esse *eu* em um princípio metafísico insondável, desvinculado da experiência vivida de um fluxo contínuo. O impasse está, assim, montado: de um lado, Locke (1690) oferece uma teoria da experiência — como sucessão de estados — que não pode fundamentar o *eu*; de outro, Reid (1850) postula um *eu* — como substância — que não pode ser encontrado na experiência. Esta aporia fundamental, portanto, não resolve, mas apenas desloca o problema, deixando intacta a dificuldade de conciliar a unidade necessária do *self* com os dados fenomênicos da consciência.

É nesse cenário que a intervenção radical de Derek Parfit (1984) se torna imprescindível. Parfit (1984) adota o modelo lockeano de experiência como estados distintos e levará sua tese até às últimas consequências. Se a identidade é realmente formada por vínculos de dependência psicológica — como a memória e a conexão causal entre estados mentais —, e se esses estados são o que há de mais essencial, então o eu como uma entidade única e contínua simplesmente desaparece.

1.5. Parfit e a Não Importância da Identidade

Entraremos aqui na terceira fase, a que compete aos anos “pós 1960”. Como grande expoente desse período, escolhemos Derek Parfit (2003), o qual não podemos deixar de mencionar. Isso se dá, uma vez que o filósofo britânico trouxe diversas questões acerca do debate da identidade, sem os quais não íamos avançar apropriadamente. A posição de Derek Parfit (2003) como um autor crucial para tal fase deve-se a uma série de contribuições fundamentais: o desafio à centralidade da identidade, a priorização das relações psicológicas, a promoção de uma visão relacional da pessoa e a abertura de caminhos para abordagens externalistas compatíveis com o quadridimensionalismo. Nos concentraremos em seu texto **Why our identity is not what matters** contido na coletânea de Lewis e Raymond intitulada **Personal identity** (2003). Esse texto em particular nos mostrará ser intrigante, pois, é nele que se encontra o famoso experimento mental do teletransporte, o qual, a partir dele, Parfit (2003) irá se concentrar em analogias de casos reais de fissão para defender que a identidade pessoal, em última instância, não importa.

Muito tempo nos tomaria em explicitar o experimento mental do teletransporte em seus minuciosos detalhes; para tanto, nos será suficiente evidenciar apenas o que dele nos será útil. Consideremos, em um primeiro cenário uma viagem da Terra para Marte, que o teletransportador destrói o corpo original de X na Terra e a cria em forma de réplica em Marte. Possuindo, sem sombras de dúvidas, a continuidade de sua consciência, X aceita a réplica como ‘si mesmo’. O segundo cenário envolve um *scanner* em mal funcionamento, o que faz com que o corpo original de X fique danificado na Terra enquanto uma réplica paira em Marte, saudável. X agora se vê confrontado com a possibilidade de dois seres com a mesma identidade psicológica. Este é o experimento em sua forma bruta.

Estamos cientes das críticas em relação à experimentos desse tipo⁶, mas em defesa do experimento mental como método qualificado para gerarmos intuições fortes em nós sobre nós, o próprio Parfit (2003) nos diz:

⁶As críticas aos experimentos de pensamento na filosofia da identidade pessoal se concentram principalmente na ausência de realismo científico. Por exemplo, Kathleen Wilkes (1988) afirma que a prática de analisar a identidade em relação a casos especulativos é “equivocada” (Madell, 1989, p. 515), pois esses cenários não têm um pano de fundo teórico que permita avaliar sua inteligibilidade. De acordo com a autora, esses experimentos variam entre a impossibilidade — ao serem confrontados com o mundo real — e a simples “fantasia” — quando situados em mundos diferentes —, assemelhando-se à suposição da existência de “coelhos carnívoros em Marte” (Madell, 1989, p. 515). Portanto, a complexidade de realizar esses casos não seria “apenas técnica”, como Parfit propôs, mas um “absurdo científico” (Madell, 1989, p. 516).

O que podemos aprender com essa história imaginária? Alguns acreditam que podemos aprender pouco. Essa teria sido a opinião de Wittgenstein. E Quine escreve: “O método da ficção científica tem seus usos na filosofia, mas... Eu me pergunto se os limites do método são devidamente observados. Buscar o que é ‘logicamente necessário’ para a semelhança de pessoas em circunstâncias sem precedentes é sugerir que as palavras têm alguma força lógica além daquela que nossas necessidades passadas lhes conferiram”. Essa crítica poderia ser justificada se, ao considerar esses casos imaginários, não tivéssemos reações. Mas esses casos despertam fortes crenças na maioria de nós. E essas são crenças, não sobre nossas palavras, mas sobre nós mesmos (Parfit, 2003, p. 116, tradução nossa).

Parfit (2003), ao rebater Quine, não está de todo errado. De fato, tais considerações sobre esses experimentos revelam algo sobre nós que normalmente não levaríamos em conta, mas muito do que levamos em conta são crenças que em nós já habitam, e o que coletamos são os resultados dos choques dessas com as que o experimento causam. Com isso, nada queremos além de ressaltar que, para além da disputa entre serem ou não úteis, esses experimentos podem ser usados para revelar ou pôr à prova crenças que possuímos sobre nós mesmos, se são úteis só o valor de onde chegaremos poderá mostrar. É claro que parte desse valor está no quão criterioso e bem elaborado o experimento é construído. Tomemos o exemplo do próprio experimento de Parfit (2003); silenciosamente, e como quem não assume grandes compromissos, Parfit (2003) leva em consideração a forte crença que temos, ou que a maioria de nós temos, de que, dado que chegaremos em Marte com a nossa aparente continuidade psicológica, mostra imediatamente que somos nós quem chegamos no planeta vermelho. No entanto, essa crença fortíssima é posta à prova no segundo cenário. E é isso o que devemos esperar de um bom experimento mental. Não é sobre nos limitarmos ao que a ciência dirá ser ou não possível, mas extrair do experimento aquilo que nos faz confrontar o que de forma tão velada tínhamos como certeza. Voltando a Parfit (2003), encontramos:

O Novo Scanner não destrói meu cérebro e meu corpo. Além de coletar as informações, ele apenas danifica meu coração. Enquanto estou no cubículo, com o botão verde pressionado, nada parece acontecer. Saio e fico sabendo que em alguns dias morrerei. Mais tarde, converso, por meio de uma televisão bidirecional, com minha réplica em Marte. [...] Minha réplica então me garante que continuará minha vida de onde eu parei. Ele ama minha esposa e, juntos, eles cuidarão de meus filhos. E ele terminará o livro que estou escrevendo. Além de ter todos os meus rascunhos, ele tem todas as minhas intenções. Embora ele seja exatamente como eu, ele é uma pessoa e eu sou outra. Quando eu me belisco, ele não sente nada. Quando eu tiver meu ataque cardíaco, ele novamente não sentirá nada. E quando eu morrer, ele viverá por mais quarenta anos. Se acreditarmos

que minha réplica não sou eu, é natural supor que minha perspectiva, na Linha de Ramificação, seja quase tão ruim quanto a morte comum. Vou negar essa suposição. Como argumentarei mais tarde, ser destruído e replicado é tão bom quanto a sobrevivência comum (Parfit, 2003, p. 117-118, tradução nossa).

O experimento de forma geral tem como objetivo questionar a identidade numérica, se ela é de fato, como acreditamos ser o caso, essencial para a sobrevivência. O objetivo se mostra claro: é de interesse de Parfit (2003) argumentar que a conectividade psicológica (sem identidade), ou seja, a continuidade de estados mentais distintos, como memória, intenções, crenças, são suficientes para que o caso de ser destruído e replicado sejam tão bons quanto a sobrevivência comum (sobrevivência de um único ser). Como dito pelo filósofo, essa linha de argumentação é intitulada ‘caso da linha ramificada’ — X coexiste com uma réplica, cientes de se tratar de dois indivíduos distintos. Nas páginas que se seguem, Parfit (2003) trata de explicitar diferentes critérios para identidade, elencando as já conhecidas visões fisicalistas, reducionistas e não-reducionistas. Parece-nos interessante explicitar o que ele tem a dizer sobre algumas dessas visões, pois há apontamentos importantes a serem feitos a esse respeito. Em relação ao fisicalismo, por exemplo, Parfit (2003) é contundente em identificar que há uma sutil diferença entre fisicalismo e o critério físico de identidade. Ele é direto a esse ponto; para ele, fisicalistas podem sim aceitar o critério psicológico, de modo que “poderiam aceitar a versão que permite qualquer causa reutilizável, ou qualquer causa. Assim, eles poderiam acreditar que, no teletransporte simples, minha réplica seria eu. Nesse caso, eles estariam rejeitando o Critério Físico” (Parfit, 2003, p. 118). Certamente, trata-se de uma passagem curiosa, pois, apesar da afirmação, Parfit (2003) não explica como o fisicalismo (a ideia de que tudo é físico) poderia ser conciliado com o fato de a réplica poder ser considerada a mesma pessoa. Ou seja, como a continuidade psicológica composta por eventos mentais (que são físicos), poderia ocorrer mesmo sem continuidade física? Afinal, o corpo original foi destruído para ser reconstruído em Marte. A passagem carece dessa explicação. Outro exemplo pode ser encontrado quando Parfit, ao estabelecer sua definição da perspectiva reducionista da identidade, declara que:

Esses fatos [continuidade física e psicológica] podem ser descritos sem pressupor a identidade dessa pessoa, sem afirmar explicitamente que as experiências na vida dessa pessoa são vividas por ela, ou mesmo sem afirmar explicitamente que essa pessoa existe. Esses fatos podem ser descritos de forma impessoal (Parfit, 2003, p. 119, tradução nossa).

Segundo o autor, a identidade pessoal consiste apenas na manutenção de certos fatos relacionados à continuidade psicológica (Relação R), sem exigir um suporte substancial ou físico permanente. Iremos considerar um dos casos reais em que Parfit (2003) parte para corroborar sua tese. Por exemplo, os casos médicos reais em que os pacientes possuem hemisférios cerebrais desconectados. Para Parfit (2003), casos como esse “fornecem evidências impressionantes a favor da visão reducionista”⁷ (Parfit, 2003, p. 119, tradução nossa). Ele (2003) nos diz:

Ao tratar algumas pessoas com epilepsia grave, os cirurgiões cortaram essas fibras. O objetivo era reduzir a gravidade dos ataques epiléticos, confinando suas causas a um único hemisfério. Esse objetivo foi alcançado. Mas as operações tiveram outra consequência não intencional. O efeito, nas palavras de um cirurgião, foi a criação de “duas esferas separadas de consciência” (Parfit, 2003, p. 120, tradução nossa).

Nas páginas que se seguem, o filósofo irá expor dois casos imaginários partindo das evidências e conclusões de casos reais. Vejamos uma explicação simplificada que Parfit (2003) nos oferece:

Uma dessas pessoas vê uma tela larga, cuja metade esquerda é vermelha e a direita é azul. Em cada metade, em um tom mais escuro, estão as palavras: ‘Quantas cores você consegue ver?’ Com as duas mãos, a pessoa escreve: ‘Apenas uma’. As palavras agora são alteradas para: ‘Qual é a única cor que você consegue ver?’ Com uma das mãos, a pessoa escreve ‘vermelho’ e, com a outra, ‘azul’. Se é assim que essa pessoa responde, não parece haver razão para duvidar que ela esteja tendo sensações visuais - que ela vê, como afirma, tanto o vermelho quanto o azul. Mas, ao ver o vermelho, ela não está ciente de que está vendo o azul, e vice-versa. É por isso que o cirurgião escreve sobre ‘duas esferas separadas de consciência’ (Parfit, 2003, p. 120, tradução nossa).

O que de importante nos mostra essa descrição é o fato de que tais pacientes com dois hemisférios desconectados apresentam “dois fluxos de consciência separados”. O objetivo aqui de

⁷ A “visão reducionista”, conforme proposta por Parfit, defende que a existência de uma pessoa não representa um “fato adicional” em relação à existência de um corpo e à sequência de estados mentais e ações interligadas. Ao contrário das vertentes não-reducionistas, que defendem a existência de um sujeito metafísico (como uma alma ou um ego simples), o reducionismo sustenta que a identidade pessoal se baseia unicamente na manutenção de fatos relacionados à continuidade e conectividade psicológica, como a Relação R. Nesse contexto, uma pessoa é vista como uma entidade composta, semelhante a uma nação ou clube, podendo ser caracterizada de forma completamente impessoal (Parfit, 2003, p. 119).

Parfit (2003) não é outro se não o de mostrar que não é necessário para a identidade uma unidade da consciência. Muitos pensamentos se seguem sobre o trecho; poderíamos focar na generalização apressada do caso, mas isso só nos distanciaria do verdadeiro problema, que é, a nosso ver, uma confusão entre a divisão física e a identidade, as quais Parfit (2003) assume como correlatas. Em outras palavras, Parfit (2003) não explica como a desconexão implicaria necessariamente uma não-unidade do eu. Esse é um ponto que nos é caro, mas Parfit (2003) não o aprofunda. Outros dois experimentos se seguirão com o mesmo intuito: o de fortalecer a tese de que a identidade numérica em sua rigidez não é necessária, e de que nossa consciência não é regida em unidade. Na sequência o filósofo nos diz:

Lembremos, a seguir, a visão de que a unidade psicológica é explicada pela propriedade. Nessa perspectiva, devemos explicar a unidade da consciência de uma pessoa, em qualquer momento, atribuindo as diferentes experiências a essa pessoa, ou ‘sujeito de experiências’. O que une essas diferentes experiências é que elas estão sendo vividas pela mesma pessoa (Parfit, 2003, p. 124, tradução nossa).

Nessa passagem Parfit (2003) coloca a teoria da propriedade como padrão da unidade da consciência. Assim sendo, um todo só é formado pois todas as nossas experiências pertencem a um mesmo eu. Evidentemente, Parfit (2003) irá atacar tal visão uma vez que está enraizada em uma intuição comum, porém, fortemente presente de que nossa consciência, é unificada. Nas palavras de Parfit (2003), essa resposta está:

Incorreta. Eu não estou apenas tendo essas experiências neste momento. Estou também tendo, no meu outro fluxo de consciência, diversas outras experiências. Precisamos explicar a unidade da consciência dentro de cada um dos meus dois fluxos de consciência, ou em cada metade da minha mente dividida. Não podemos explicar essas duas unidades alegando que todas essas experiências estão sendo vividas por mim neste momento. Isso tornaria as duas unidades em uma só. Ignora o fato de que, ao ter cada um desses dois conjuntos de experiências, eu não tenho consciência de ter o outro (Parfit, 2003, p. 124, tradução nossa).

É crucial lembrar que Parfit (2003) baseia seu argumento em casos de mente dividida, como os de pacientes com cérebros bipartidos (*split-brain*), em que cada hemisfério opera com um fluxo de consciência distinto e independente. O objetivo do autor aqui é, antes, o de desmontar a teoria da propriedade argumentando que, em cada fluxo dividido, restaria explicar duas unidades

separadas, dado que “sou eu” não bastaria, não seria suficiente para “unificar” o par. Parfit (2003) não esconde sua intenção nesses experimentos de que ele está negando um “sujeito” — concebido segundo a lógica do ego cartesiano — que unifique as experiências. O que ele não pode conceber a partir disso são dois “sujeitos” não-pessoais provenientes de dois hemisférios não concatenados. Claro, isso o torna assumidamente reducionista, e ele está bem com essa moldura. Continua ele:

Suponhamos que continuemos a acreditar que a unidade deva ser explicada atribuindo diferentes experiências a um único sujeito. Então teremos de crer que este caso envolve pelo menos dois sujeitos de experiências distintos. O que une as experiências no meu fluxo canhoto é que todas elas estão sendo vividas por um sujeito de experiências. O que une as experiências no meu fluxo destro é que todas elas estão sendo vividas por outro sujeito de experiências. Agora devemos abandonar a afirmação de que ‘o sujeito de experiências’ é a pessoa. [...] Todo o episódio envolve, portanto, três entidades. E duas dessas entidades não podem ser tidas como o tipo de entidade com o qual estamos acostumados, uma pessoa (Parfit, 2003, p. 124, tradução nossa).

Parfit (2003) não está necessariamente preocupado em discutir a natureza do eu — ou seja, se o eu pode ser estendido ou flexível. Na verdade, ele está muito distante dessa questão. Isso fica evidente em seu uso do *reductio ad absurdum*, que força o leitor a aceitar a distinção entre sujeito e pessoa, em vez de considerar composições alternativas da natureza do eu — que, em última instância, é do almejo dele eliminar. É compreensível que o filósofo esteja construindo gradualmente uma visão que exponha conclusões ultrajantes oferecidas — ou defendidas — pelo não-reducionismo. No entanto, mesmo assim, é pedir demais que simplesmente ignoremos a possibilidade sempre presente de que duas consciências, ou mesmo uma consciência dividida, não pressupõem necessariamente múltiplas entidades ou múltiplos sujeitos. Parfit (2003) pretende nos fazer aceitar um “salto”: o salto do cérebro para a consciência. É justamente aí que algo crucial escapa à sua argumentação: a divisão da consciência pode ser entendida como dois modos operacionais de um mesmo cérebro, sem que isso implique a existência de dois ou mais sujeitos ou entidades.

Destarte, segundo ele:

Um reducionista pode agora intervir. Em sua visão, o que une as minhas experiências no fluxo destro é que existe, em qualquer momento, um único estado de consciência dessas várias experiências. Há um estado de consciência de ter certos pensamentos, sentir câimbra ao escrever e ouvir o som de uma caneta

rangendo. Ao mesmo tempo, há outro estado de consciência das várias experiências no meu fluxo canhoto. Minha mente está dividida porque não há um único estado de consciência de ambos os conjuntos de experiências (Parfit, 2003, p. 126, tradução nossa).

Parfit (2003) afirma assim que, para um reducionista (ele sendo um), cada fluxo independente (destro/canhoto) se explicaria por dois estados de consciência existirem, não precisando de um sujeito. Gostaríamos de nos ater em um ponto antes de prosseguir. Mais precisamente sobre uma outra circularidade, dessa vez, na definição de “estado de consciência”. Vamos pôr da seguinte forma: o reducionista nos diz que a unidade da consciência se deve a estados de consciência. Muito prontamente o leitor irá perguntar: O que é um estado de consciência? E nosso caro reducionista responderá: É o que unifica as experiências. No fim o caro leitor notará que o reducionista não explicou a unidade, ele apenas a renomeou. Isso é o equivalente a dizer que o fogo queima porque tem a propriedade da combustibilidade, sendo que combustibilidade é um dentre outros nomes para o fato de que o fogo queima. Mas, mesmo em casos reais de *split-brain*, os pacientes relatam sentirem-se uma única pessoa. Considerem a seguinte passagem de Gazzaniga (1998) em que diz:

Nossas habilidades exclusivamente humanas podem muito bem ser produzidas por redes neurais minúsculas e circunscritas. E, ainda assim, nosso cérebro, altamente modularizado, gera em todos nós a sensação de sermos integrados e unificados. Como isso é possível, sendo que somos uma coleção de módulos especializados? A resposta pode ser que o hemisfério esquerdo busca explicações para o porquê de os eventos ocorrerem. A vantagem de um sistema assim é óbvia: ao ir além da mera observação dos acontecimentos e perguntar por que eles aconteceram, o cérebro pode lidar melhor com esses mesmos eventos, caso voltem a ocorrer (Gazzaniga, 1998, p. 55, tradução nossa).

O que Gazzaniga (1998) destaca nessa passagem é que, embora o cérebro funcione como um conjunto de módulos especializados, ele ainda assim gera a sensação de estarmos unificados. Certamente essa explicação nos é cara pelo crivo científico que nos atesta. A unidade da experiência subjetiva desafia as explicações que são apenas fisiológicas. Como previsto por Bergson (1999), o cérebro funciona como uma “central telefônica”: ele organiza as comunicações e escolhe as respostas motoras, mas não é o criador nem o guardião da consciência. Reduzir a unificação do eu a esse mecanismo seria confundir a ferramenta de comunicação com a própria

subjetividade que a emprega. É preciso, portanto, levar a sério a própria natureza da consciência como nos é dada na experiência imediata. Esta abordagem, que poderíamos chamar de uma descrição fenomenológica em sentido amplo, não no sentido técnico de uma escola filosófica específica, mas como o esforço para descrever a estrutura da experiência vivida antes de qualquer redução teórica, nos mostra que o eu não é uma ilusão. Antes, ele se manifesta como uma totalidade qualitativa e indivisa, que é a própria textura da consciência em sua duração. Ignorar essa dimensão em favor de um reducionismo neurocientífico seria uma perda irreparável para a compreensão do que somos.

Sem mais delongas, vamos atravessar o cerne da tese de Parfit (2003). Para isso, é da esperança dessa dissertação que se tenha feito clara a pergunta que nos possibilita esse atravessamento e que também permitiu ao filósofo fazê-lo, a saber: o que realmente importa para que sobrevivamos? Mas essa pergunta não deixa claro que se trata, antes, de uma questão de natureza metafísica, pois muito corretamente poderia ser respondida como: importa-nos termos um coração, pulmões funcionais, rins e um cérebro. Então para reformular a questão tal qual o fez Parfit (2003), a melhor forma de pô-la é a seguinte: *Why our identity is not what matters?* E, como vimos, Parfit (2003) responde à questão apelando para uma mudança na forma como compreendia-se a identidade até então. Veja, por um bom tempo se pressupôs a relação numérica da identidade em forma de uma continuidade; o pulo de gato de Parfit (2003) reside aí. Para o filósofo, interessado em casos imaginários como teletransporte e mente-dividida, o recurso a essas experiências de pensamento se justificava na demonstração de que, em casos como esses, em uma divisão, não só, de um-para-um, mas de um-para-muitos, a natureza contínua da identidade não sobreviveria. Por isso, renuncia à continuidade para abraçar a conectividade/conexidade. O que pragmaticamente e valorativamente importa é a dita Relação R — definida pela conexidade psicológica e pela continuidade psicológica. Ou seja, embora a continuidade seja definida pela cadeia sobreposta de conexidade psicológica, ela não mais fundamenta a identidade, pois a identidade *per se* não importa na sobrevivência, o que é necessário é apenas a preservação em um grau suficiente de conexões diretas como memórias, persistência de intenções, semelhança de caráter, ou seja, conexidade psicológica. Isso fica claro em momentos em que o filósofo diz, por exemplo, que:

Se acreditarmos que minha Réplica não sou eu, é natural supor que minha perspectiva, na Linha-ramificada, seja quase tão ruim quanto a morte comum. Eu negarei essa suposição. Como argumentarei mais adiante, ser destruído e

replicado é quase tão bom quanto a sobrevivência comum (Parfit, 2003, p. 118, tradução nossa).

A relação R é o elemento crucial. Ainda que a identidade não seja preservada, a conexidade é mantida porque reside na réplica. Dessa forma, garantir a sobrevivência da réplica é equivalente, em termos de valor, a garantir a sobrevivência do original. Outra passagem-chave é a seguinte: “Pelo Critério Psicológico, a identidade pessoal ao longo do tempo envolve apenas os vários tipos de continuidade psicológica, com o tipo certo de causa” (Parfit, 2003, p. 118, tradução nossa). É no mínimo interessante observar que, embora Parfit (2003) não se restrinja exclusivamente à continuidade psicológica, é ainda no critério psicológico que encontra os elementos constituintes da Relação R. Sobre o ‘tipo certo de causa’ (Parfit, 2003, p. 118, tradução nossa) refere-se geralmente a qualquer causa normal e confiável que preserve as conexões psicológicas. Já a base da visão reducionista de Parfit (2003) pode ser encontrada quando diz: “(1) que o fato da identidade de uma pessoa ao longo do tempo consiste apenas na ocorrência de certos fatos mais particulares. [...] (2) que esses fatos podem ser descritos sem pressupor a identidade dessa pessoa [...] Esses fatos podem ser descritos de uma forma impessoal” (Parfit, 2003, p. 119, tradução nossa). A Relação R é justamente esses “fatos mais particulares” que impessoalmente podem ser descritos. Dessa forma, (1) é essencialmente a base do reducionismo parfitiano. O ponto (1) sugere, afinal, que não existe um eu profundo, uma alma cartesiana, ou algum sujeito que perdue independentemente dos eventos mentais e físicos que se interconectam em uma pessoa. Ou seja, trata-se da persistência de um corpo, mais precisamente, de um cérebro funcional, com Relação R. Já o ponto (2) é a alegação mais radical de tal reducionismo. De acordo com o ponto (2), poderíamos em princípio, sem jamais recorrer a pronomes pessoais, descrever completamente uma vida mental e física. Botemos em prática. Considerem uma descrição qualquer ao modo de Parfit:

1. “Neste corpo, ocorreu a experiência visual de um objeto vermelho às 10:00”.
2. “Às 10:01, ocorreu uma memória da experiência visual do objeto vermelho, juntamente com a formação da crença ‘há um objeto vermelho ali’”.
3. “Esta crença, combinada com um objeto preexistente (também um evento mental particular), levou a uma intenção de pegar o objeto, seguida pela ação física de estender o braço”.

Nessa descrição, o que há são experiências ocorrendo como um conjunto de eventos interconectados. Embora essa concepção seja, para fins cotidianos, excessivamente complexa e

pouco prática, Parfit (2003) defende que ela é metafisicamente mais precisa. Logo, aceitar as teses (1) e (2), nos levaria à aniquilação do eu, e nos comprometeria com um reducionismo radical. Tais consequências são inaceitáveis. Por ora, não renunciaremos à importância da identidade; tampouco ao seu valor intrínseco, ou ao que ela nos proporciona — como a continuidade de um “sujeito”. Afinal, é o *eu* que está em jogo, pois ainda que o método de Parfit (2003) seja meramente descritivo, aquilo que experiência ainda é um corpo dotado de preferências e idiosincrasias. Pois, ainda que muitos acreditem que a empreitada de Parfit (2003) seja uma aniquilação da subjetividade, é na verdade o oposto. O que o filósofo nega é essencialmente que há nesse aglomerado de experiências um sujeito que as possuem, esse *eu* é um mero fantasma que resultaria de algumas dessas experiências. Há apenas um cérebro. Assim sendo, essa descrição impessoal não é uma fuga de uma subjetividade descrita em primeira pessoa, mas é antes uma tentativa de dizer o que essa primeira pessoa, na verdade, é.

Nossa divergência fundamental com Parfit (2003) reside na compreensão da unidade desse corpo. Se o objetivo do filósofo era dissolver completamente qualquer noção de unidade contínua para a identidade (em vista de critérios conectivos e não contínuos), nosso objetivo é reformulá-la. Propomos, contra a eliminação do eu, uma unidade fluida, dinâmica e contínua, e não uma fixa ou imutável, bem como conexa. Dessa forma, nos aliamos à intuição comum de que somos sujeitos que persistem no tempo, ainda que em constante transformação. Como já dito, resta-nos compreender como essa mudança pode ser abraçada.

1.6. Últimas Reflexões sobre Derek Parfit

Tentamos, à medida que avançamos, expor alguns pontos enfraquecidos da argumentação de Parfit (2003), mas reconhecemos que outros tão importantes foram deixados de lado, motivo esse pelo qual nos concentraremos em expô-los agora. Vamos começar com o experimento mental do teletransporte. Aqui nos concentraremos na perspectiva de primeira pessoa e na ‘intuição da perda’. Como vimos acima, Parfit (2003) é muito claro quando diz: “Como argumentarei mais adiante, ser destruído e replicado é quase tão bom quanto a sobrevivência comum” (Parfit, 2003, p. 118). É realmente digno de nota, como Parfit (2003) acredita em suas próprias alegações. Uma alegação como esta é um tanto quanto contraintuitiva, não apenas ao senso comum, mas, certamente, à maioria das pessoas que diretamente leem o texto de Parfit (2003). Muito provavelmente, o termo “suspensão da descrença” é familiar a vocês caros leitores, assim como o

é para nós. Muito usualmente o confrontamos em filmes e séries, não somente nas fantasias mais oníricas, mas também nos dramas mais acentuados. O termo significa o compromisso que nós, telespectadores, temos para com os realizadores da sétima arte. O compromisso se desdobra mais ou menos assim: Nós, realizadores do filme, estamos vendendo a vocês, telespectadores, uma história em uma galáxia muito distante onde há várias raças de alienígenas. Em troca, vocês não nos chateiam com questões do tipo: por que os alienígenas falam em língua inglesa, e por que possuem costumes marcantes da nossa sociedade? As pessoas que questionam esses detalhes — que para o entretenimento deveriam ser insignificantes — não entenderam que deveriam entrar na sala do cinema com a suspensão da descrença. De modo semelhante, parece ser o compromisso que Parfit (2003) espera de nós assumir ao ler sua alegação.

A consolação em ter uma réplica em Marte não anula de nenhuma forma relevante que poderíamos imaginar, a perspectiva única de (P1). Não entendamos com “única” aqui, uma sinonímia com “unidade”. Agora vamos igualar “ser destruído” a “sentir dor”, e poderemos ver que, mesmo que haja uma réplica em Marte, esse fato não apaga outro que é: qualquer antecipação (preocupação) de minha própria dor futura, seja ela a curta ou a longo prazo, é fundamentalmente diferente da antecipação da dor de uma réplica. Ponho em termos de “dor” para fazer alusão a Bernard Williams (1970) que em **The Self and the Future** discute justamente a diferença entre antecipar a própria dor e a de uma réplica. Em um certo experimento mental no qual Williams (1970) discute a antecipação da dor, ele descreve um quadro no qual alguém é notificado que no dia seguinte será torturado, mas que antes da tortura terá suas memórias alteradas. Mesmo que receba as memórias de outra pessoa, Williams (1970) nos diz que:

O medo, certamente, ainda seria a reação apropriada: e não porque não se soubesse o que iria acontecer, mas porque em um aspecto vital pelo menos se sabia o que iria acontecer — tortura, que de fato se pode esperar que aconteça a si mesmo, e que seja precedida por certos distúrbios mentais também (Williams, 1970, p. 161-180, tradução nossa).

Williams (1970) nos ajuda até certo ponto. Sua preocupação central é a de salientar a importância do viés corporal que ainda será torturado, o que contrasta com a visão ‘psicofisicalista’ — único nome que dispomos para um reducionismo psicológico assente em bases físicas — de Parfit (2003). Mas, para nós, o que importa é relação de ‘preocupação’ entre figuras (P1) e (P2). Em outras palavras, a nossa preocupação com o ‘meu’ futuro parece estar intimamente

ligado à identidade numérica. Talvez Parfit (2003) pensasse a réplica e o futuro dela tal como os pais pensam a respeito do futuro de seus filhos. Em um certo sentido, limitado, mas que ainda faz sentido ser contemplado, os filhos carregam — seja geneticamente, ou culturalmente — tudo, ou o que lhes convém, dos pais, e nesse sentido mais poético do problema, os pais estariam sendo ‘representados’. Mas assim que tal reflexão se desfaz, nos parece ainda mais problemático se esse fosse o caso. Parte da argumentação de Parfit (2003) centraliza-se nos afazeres que (P2) levaria a diante, como escrever o livro que (P1) sempre quis. Mas que problemático seria se (P1) acreditasse nas crenças de (P2) tal qual um pai médico aguarda o dia em que seu filho lhe mostre a aspiração em seguir a medicina.

Um ponto igualmente interessante a ser analisado é o da duplicação no caso do teletransporte. Como insistimos em expor até aqui, a identidade tem sido tradicionalmente tratada como uma relação de um-para-um e transitiva. Parece-nos que o método adequado de lidar com o problema seria antes o de construir uma boa fundamentação para a identidade, uma que, por exemplo, aceitasse essas regras que, mais uma vez, são amplamente aceitas pelo senso comum, e como dizemos, às vezes, o senso comum é o melhor ponto de partida. Se tratamos essas concepções referente à identidade com um certo olhar privilegiado pelas lentes do senso comum é porque, diferentemente de outros aspectos da vida que merecem um método analítico mais afiado, a identidade é algo que temos dela uma afecção muito clara, as imagens⁸ que compõem isso que chamamos nosso corpo são experienciadas por nós de forma muito íntima. Mas é uma intimidade que não se limita a nosso testemunho, mas também ao que as outras imagens possuem, ou seja, os outros corpos que nos cercam. Diretamente falando, é um testemunho que a humanidade sustenta. Em consideração a uma evidência tão cara a nós, fazia-nos sentido que a investigação sobre a personalidade fosse pelo caminho dito acima. Mas Parfit (2003) não percorre tais vias. Embora Parfit (2003) baseie sua teoria em uma análise minuciosa da consciência, pode-se argumentar que ele desvaloriza a interpretação que a experiência vivida impõe sobre nós. Ao priorizar a coerência em cenários de exceção (como a fissão cerebral) sobre a certeza imediata da própria unidade e continuidade através do tempo, sua teoria pode ser acusada de substituir o dado basilar da consciência, a convicção pré-reflexiva de sermos um único e mesmo eu, por uma construção teórica

⁸A noção de imagem é apresentada como estratégia filosófica na segunda obra de Bergson, intitulada de **Matéria e Memória**. É “uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama de representação, mas menos do que aquilo que o realista chama de coisa, uma existência situada a meio caminho entre a ‘coisa’ e a ‘representação’” (Bergson, 1999, p. 7).

(a Relação R). Dessa forma, ele salva sua teoria da contradição lógica, mas o faz ao custo de negar a autoridade epistêmica da experiência imediata, que é o ponto de partida inescapável de qualquer investigação sobre o *self*. O resultado é uma teoria que, embora logicamente elegante, exige que rejeitemos a maneira como nossa própria consciência se apresenta fundamentalmente para nós.

Para concluir este capítulo, gostaríamos de ressaltar que, apesar das consideráveis tentativas de Parfit (2003) a identidade numérica permanece enraizada em nossas práticas morais, em nossa autocompreensão, assim como fundamentalmente entrelaçada com as nossas preocupações existenciais. Ao negar a importância da identidade, e priorizar a Relação R, Parfit (2003) comete, ao nosso ver, um equívoco. Parfit (2003) não resolve o impasse entre Locke (1689) e Reid (1850); em vez disso, dissolve um dos polos, afirmando que Reid (2005) estava equivocado ao buscar um eu substancial, mas que Locke (1690) também o estava ao tentar caracterizar o fio da memória como ‘identidade’ no sentido estrito. A questão que Parfit (2003) nos lega, e que nossa investigação buscará responder com Bergson, é: será possível conceber uma noção de experiência como fluxo contínuo — superando, assim, a fragmentação lockeana — que dê conta da identidade sem apelar para uma substância estática, superando, portanto, a inescrutabilidade reidiana? A resposta de antemão é: sim, vejamos como.

CAPÍTULO 2

Bergson e o Problema da Personalidade

A biblioteca é ilimitada e periódica. Se um eterno viajante a atravessasse em qualquer direção, verificaria ao cabo dos séculos que os mesmos volumes se repetem na mesma desordem (que, repetida, seria uma ordem: a Ordem).

— Jorge Luis Borges

2.1. A Duração e a Consciência

Herdamos alguns pontos do capítulo anterior que precisam de uma dissolução. São eles: i) analisar se a identidade numérica se mantém viável e, se sim, se ela pode ser análoga a identidade narrativa e de que forma poderia sê-lo; ii) como agregar a mudança em uma teoria da identidade — este é o principal ponto desta dissertação; iii) e se devemos dar uma segunda chance a memória depois das fortes críticas postas por Butler (1878) e Reid (2005) — acreditamos que sim. Mas ainda que numeradas assim, a ordem da investigação pede que comecemos por (ii), o que naturalmente trará (iii) e, com isso, identificaremos (i).

Para este capítulo contaremos com uma filosofia que nasceu no século XIX e que foi muito influente no século XX, inspirando grandes nomes como Sartre, Merleau-Ponty e Deleuze, mas que, por um bom tempo, permaneceu no ermo até o início do novo século, quando despertou interesse renovado em seus estudos. Trata-se da filosofia de Henri Bergson, um dos grandes pensadores de seu tempo. Para abordar essa filosofia, seria um erro não seguir seu próprio conselho metodológico, expresso na seguinte advertência:

Na minha opinião, qualquer resumo das minhas opiniões irá distorcê-las como um todo e, assim, expô-las a uma série de objeções, se não se colocar em primeiro lugar e se não retornar constantemente ao que considero ser o próprio centro da doutrina: a intuição da duração (Höffding, 1926, p. 18, tradução nossa).

Não estava no horizonte do filósofo iniciar um novo movimento na filosofia, mas, antes, tinha como objetivo evidenciar equívocos que nos limitavam a prosseguir. E tão evidente é essa pretensão, que apesar de ser considerado fenomenólogo, metafísico, filósofo da vida, poeta, escritor, diplomata, o que dele reconhecemos hoje em dia é seu cuidado em dar um passo atrás, hesitar e demolir alguns pilares da tradição — a concepção do *tempo*, do *movimento*, da *mudança*. E não seriam justamente alguns desses pilares da tradição que impediram, quando não, dificultaram

muito o avanço das teorias da identidade? Unicamente por esse motivo que devemos começar pela ii) *mudança*. Para isso, comecemos por explorar esse que é o ponto nevrálgico da filosofia de Bergson, comecemos pela duração.

Dissemos anteriormente que não estava na pretensão de Bergson instaurar um novo sistema filosófico, antes, era de seu almejo apenas a correção de equívocos que culminaram pela marca do positivismo e cientificismo dos séculos XIX e XX. Contudo, essa atitude crítica originou-se de um engajamento inicial com uma das doutrinas mais influentes de seu tempo: o evolucionismo de Herbert Spencer. Na sua juventude, Bergson se dedicou profundamente à filosofia de Spencer, que “visava tirar o decalque das coisas e modelar-se pelo detalhe dos fatos” (Bergson, 2006, p. 4). Sua intenção original era, de fato, “retomar essa parte de sua obra, completá-la e consolidá-la” (Bergson, 2006, p. 4). Foi exatamente nesse esforço de aprofundamento que ele se deparou com a questão do *tempo*. Bergson notou que o “tempo real”, componente fundamental para qualquer filosofia da evolução, não se encaixava nos moldes da matemática e da mensuração convencional⁹. Essa descoberta o levou a uma pergunta essencial: como poderia a “filosofia de Spencer, doutrina de evolução [...] ter fechado os olhos àquilo que é a própria *mudança*?” (Bergson, 2006, p. 6, grifo nosso). A conclusão foi inescapável: o evolucionismo spenceriano não possuía fundamentos metafísicos robustos e necessitava ser reestruturado a partir de suas bases. Bergson se coloca, assim, como um crítico de tal época, especialmente das ciências da vida que assistiu, por exemplo, a ascensão de uma psicologia científica que “buscava determinar um paralelismo rigoroso entre a vida psíquica e o cérebro” (Rossetti, 2001, p. 617). O **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência** (doravante apenas **Ensaio**), de 1889, primeira obra de Bergson, partia desses equívocos que tinham como base reduzir o mental ao cerebral — o que abria margens para que o psíquico pudesse ser ‘medido’ de maneira semelhante aos fenômenos físicos. Ao fazerem isso:

Não perceberam a distinção fundamental entre tempo e espaço — e, conseqüentemente, entre interioridade e exterioridade — e tentaram fazer dos estados internos da consciência uma multiplicidade quantitativa, isto é, uma justaposição numérica e espacial dos estados psicológicos, marcados pela exterioridade recíproca de seus elementos [...] (Rossetti, 2001, p. 617).

⁹ O “tempo real” não se adequa à matemática, pois esta funciona essencialmente por meio da espacialização. Na matemática e na física, o tempo é uma variável (*t*) composta por unidades homogêneas, que estão externas umas às outras e, por isso, são divisíveis. Bergson mostra que essa é uma representação simbólica do tempo, que é útil para a ciência, mas alheia à experiência da duração. Ao passo que a medição tradicional captura apenas as “simultaneidades” — as posições estáticas dos ponteiros de um relógio —, a duração representa uma multiplicidade qualitativa na qual os estados de consciência se interpenetram de maneira indivisível, resistindo a qualquer fragmentação numérica.

A distinção entre o tempo real e o tempo homogêneo é tão importante para Bergson, que Worms (2005), ao falar da duração, prefere começar (ao contrário de Bergson) por essa simples constatação: o tempo passa. A complexidade em estabelecer a duração decorre da recusa de Bergson em abordá-la como um conceito fixo. Ao invés de ser exibida como partes de um quebra-cabeça — uma imagem que remete à tendência da inteligência de espacializar o tempo —, a duração se desdobra gradualmente em suas obras. O acesso a ela não ocorre por meio da combinação de definições, mas pela incorporação da experiência como ponto de partida, demandando que o pensamento siga o fluxo dinâmico da consciência em vez de fragmentá-lo para fins de análise. Por ser assim, partir dessa constatação que se mostra um fato primitivo, nos ajuda a caminhar pelo raciocínio do filósofo para compreender o porquê dessa constatação ser tão importante, de modo que “o que está em jogo parece mesmo ultrapassar a mera questão de uma ‘evolução’ da filosofia de Bergson: trata-se do acesso à própria unidade desse pensamento enquanto tal” (Worms, 2005, p. 131). É importante ressaltar que o caminho percorrido por Bergson é outro: no segundo capítulo do **Ensaio**, o filósofo discorre primeiramente sobre a ideia de número e a gênese do espaço, para então refletir acerca das duas multiplicidades e a definição do tempo homogêneo, que, por sua vez permitirá caracterizar a duração e, por fim, diferenciar o *eu profundo* do *eu superficial*. No entanto, nós abarcaremos todos esses pontos a partir da constatação da passagem do tempo. É a partir da diferenciação entre o tempo verdadeiro (duração) e o tempo que a física nos apresenta, isto é, o tempo mensurável e homogêneo, que Bergson, e nós, precisamos destacar para entendermos o que há de tão complexo na simples e evidente constatação de que o tempo passa. Worms nos dirá:

As etapas da demonstração, que conduz de imediato Bergson à noção de duração, poderiam ser resumidas da seguinte maneira. Seu decorrer contínuo conduz primeiramente a pensar um princípio de conservação do tempo. Mas o que se deduziria assim não é somente a função da consciência como memória. O que é preciso pensar, com efeito, é um modo de conservação do tempo que não seja contraditório com a sua própria sucessão ininterrupta: dessa simples observação Bergson tira a noção de duração como forma, desta vez da consciência temporal, precisamente enquanto tal forma é inseparável de seu conteúdo, sendo de algum modo a sua autoconservação e autoestruturação. É neste sentido que a duração se oporia ao “tempo”, se é preciso entender por esse termo um quadro formal e vazio, no qual ocorreriam todas as sucessões, ou ainda um ato subjetivo de síntese do sucessivo, independente da sucessão mesma. Entretanto, essa autoestruturação de um conteúdo, como aliás a memória, supõe um ato ou antes uma atividade

continua de um sujeito, abrindo-o para o seu futuro e talvez para a sua liberdade (Worms, 2005, p. 132-133).

Isso significa que a duração não é um tema entre outros, mas o núcleo a partir do qual a coerência do pensamento bergsoniano deve ser compreendida. Bergson tenta, a partir da noção de passagem ou decorrer do tempo, diferir o tempo em si e os aspectos que fariam com que, em princípio, levá-lo-ia a trair tais características. O primeiro obstáculo a ser esclarecido, assim, é não outro que o da conservação dos momentos internos. Dado que o tempo passa, como *reter* o que passou? Há algo que intuitivamente percebemos que faz com que o que passa se conserva, caso contrário tudo se perderia em esquecimento. Intuitivamente pensaríamos ser o desse mecanismo de conservação ser a memória, no entanto Worms (2005) nota que não seria ela suficiente, pois ainda que:

No **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**, a memória está efetivamente presente na primeira definição da duração [...] está longe de ser suficiente para caracterizá-la, e passa para o segundo plano, para trás da autoestruturação de um conteúdo sensível e temporal, que reenvia ao ato de um sujeito (Worms, 2005, p. 134).

Como então reter algo dessa sucessão ininterrupta do tempo sem descaracterizá-lo? Como bem define Worms (2005), essa duração é a própria estrutura (forma) da consciência e não um conteúdo dela; assim como é temporal, e não, algo no tempo. Ao contrário do tempo do relógio, a duração não é um *recipiente vazio*, sua forma coincide com seu conteúdo que *flui*. Bergson (2020), ao avançar em suas considerações no **Ensaio**, nos entrega analogias muito emblemáticas e que ilustram precisamente essa relação — como é o caso da melodia. Notem como em uma melodia, sua unidade, sua caracterização triste, alegre, melancólica, não se separa de suas notas em fusão, que são da melodia, seu conteúdo. A duração resolve o paradoxo da conservação do tempo quando o instante anterior não é perdido, destruído, mas sim prolongado no instante posterior. Ao contrário da psicologia nascente que assumia um paralelismo entre mental e cérebro levando a uma interpretação da memória como armazenamento do conteúdo em pastas arquivadas, aqui, o passado continua se prolongando no presente moldando-o e culminando na ação. Assim:

Não somente passado, presente e futuro se unem na continuidade da duração, mas guardam nela uma significação distinta, e constituem o passado, o presente e o futuro de alguém, a realidade do tempo sendo inseparável não tanto de um “sujeito” abstrato, psicológico ou “transcendental”, mas de um indivíduo que leva uma vida ou uma história elas mesmas temporais (Worms, 2005, p. 133).

Worms chama a atenção para um ponto que, numa primeira leitura do **Ensaio**, pode passar despercebido: as críticas pontuais de Bergson (2020), direcionadas tanto ao conceito kantiano de *tempo e espaço* quanto ao de *número*. É o que se evidencia em “sujeito”, “abstrato”, “psicológico” e “transcendental”. Tal perspectiva tem como fim expor modelos que são opostos; Para Kant o tempo — para quem também não é um objeto externo —, seria uma estrutura fixa da mente do sujeito, assim, esse sujeito transcendental sintetizaria, juntaria, organizaria, as impressões sucessivas de que recebe do mundo. Essa síntese nada mais é do que o ato que gera uma experiência de *sucessão no espaço*. O que Bergson (2020) expõe como um problema é que mesmo nesse modelo kantiano, essa síntese, ainda é independente daquilo que sintetiza. Ou seja, é como que um sujeito, um eu, que, estando *fora* do tempo (imutável), observasse e costurasse os pedaços do tempo, tal como uma colcha de retalhos. Como vimos, para Bergson (2020) a duração é a estrutura da consciência, de modo que de modo que o conteúdo não faz parte dela, ele se confunde com ela. Bergson (2020), portanto, interpreta a sucessão kantiana não como algo que coincide com a consciência, mas sim como um conteúdo que ela simplesmente processa. Esclareceremos mais à frente o quão importante é, para Bergson, a crítica a Kant, que, em sua análise, teria confundido espaço e tempo ao tratar este último como um meio homogêneo. Adiantamos, no entanto, que se trata de inverter uma lógica que Bergson rastreia até Plotino, como veremos mais adiante.

Já alertamos sobre a polissemia do conceito de consciência. Por isso, é importante delimitar o que propõe Bergson (2020) com essa estruturação da consciência sempre em vias de formação. Para começar, ela não é a priori: “não é dada, ao mesmo título que o tempo, e de algum modo se encontra precedida, para o filósofo, por seus próprios ‘dados imediatos’” (Worms, 2005, p. 133). Isso implica que a consciência não é um ponto de partida fixo e imutável, mas algo que se forma a partir de seus dados imediatos — daí o título de sua primeira grande obra —, ou seja, a partir da mistura de percepções, sensações e memórias que, enquanto duração, se interpenetram em um fluxo contínuo. Assim, não se trata de uma consciência que já existe antes para perceber o mundo, mas de uma consciência que surge desse próprio fluxo, formando-se enquanto experimenta e sente o mundo.

O que Bergson atenta para essa relação “não concerne tanto a uma ‘doação’ do tempo ‘a’ uma consciência quanto a uma estruturação interna da consciência temporal, que fará dela propriamente uma ‘duração’” (Worms, 2005, p. 133), ou seja, mais uma vez, aqui o ponto é nos separar da concepção kantiana para a qual o tempo é apenas uma forma *a priori* da sensibilidade, o que significa em linhas brutas que o sujeito doa a forma que é o tempo aos fenômenos. A consciência impõe essa estrutura temporal as suas experiências. O que Bergson (2020) propõe é o contrário. A consciência não doaria forma, mas, antes, é ela mesma esse processo que a partir de si mesma adquire sua forma. É isso o que significa dizer que a duração supõe a consciência e que ela se auto-estrutura. Uma auto-estrutura que é ela própria seu conteúdo, sua forma, o emaranhado de interpenetrações de um fluxo que se encontra sempre a *mudar*. Lembremo-nos de uma passagem clássica do **Ensaio** em que Bergson (2020) diz: “a duração totalmente pura é a forma assumida pela sucessão de nossos estados de consciência quando nosso eu se deixa viver, quando ele se abstém de estabelecer uma separação entre o estado presente e os estados anteriores” (Bergson, 2020, p. 69). Esta é a primeira formulação de Bergson (2020) sobre a noção de duração. Nela se nota aquilo que já dizíamos acima em relação à duração ser uma forma assumida pelos estados de consciência: a multiplicidade. Trata-se, pois, de “uma forma imanente ao conteúdo que se estrutura segunda certa atitude do eu que eles significam ou preenchem” (Bergson, 2020, p. 167, nota do tradutor).

A esse “deixar-se viver” está subscrito uma dupla face do eu que Bergson (1889) discorre no **Ensaio**: a separação imagética/metodológica entre o *eu superficial* e o *eu profundo*. Esse é um tópico que o filósofo se debruça por um tempo em uma obra (**Ensaio**) cuja finalidade é discutir a *liberdade*. Sendo o **Ensaio** uma obra na qual Bergson (2020) se concentra no “presente”, essa diferenciação ajuda a explicar essa dupla dimensão do eu que ora está concatenado nas demandas do dia-dia, ora está submerso no “deixar-se viver” da vida interior. Ou seja, significa, antes de tudo, mergulhar na experiência *imediata* sem intelectualizá-la, característica definidora do *eu superficial* que tem como propósito solucionar as demandas sociais em vias de *ação prática*. Para que essa atitude pré-reflexiva se realize Bergson diz que:

Não é preciso que ele se absorva por completo na sensação ou na ideia que passa, pois nesse caso, ao contrário, deixaria de durar. Também não é preciso esquecer os estados anteriores. Basta que, ao se lembrar desses estados, o eu não os justaponha ao estado atual como um ponto a outro ponto, e sim os organize com ele, como ocorre quando lembramos, fundidas, por assim dizer, em conjunto, as

notas de uma melodia. Não poderíamos dizer que, se essas notas se sucedem, as percebemos, no entanto, umas dentro das outras, e que seu conjunto é comparável a um ser vivo cujas partes, ainda que distintas, se penetram justamente por sua solidariedade? (Bergson, 2020, p. 69).

O papel da memória já se mostra presente nessa citação. Vejamos, Bergson (1889) faz dois adendo, ele começa dizendo o que a duração não é: i) não é tanto se “absorver na sensação ou na ideia que passa”, pois, se assim o fizéssemos, estaríamos como quem escutasse a melodia pela “descontinuidade inerente à produção física dos sons” (Worms, 2005, p. 134) ao invés da interpenetração das multiplicidades das notas musicais no fluxo da composição, possibilitada pelo avanço da memória no momento presente; e isso está em pleno acordo com o segundo adendo: ii) por não ser também “preciso esquecer os estados anteriores”, a duração não é um evento isolado no presente, esse passado (memória) avançando no presente é incessante. Adentraremos com mais cautela na memória para Bergson (1999) mais a frente; por enquanto, basta notar que sem essa memória não haveria uma *continuidade*. Nas entrelinhas está o embate sempre presente entre diferenciar o tempo real (duração) do tempo espacializado, que é o das ciências da natureza (física, química etc.). Neste tempo homogêneo, jamais conseguiríamos ter a experiência de fusão como ocorre com uma melodia que fugisse aos pontos estanques A, B, C, D de cada nota. Assim:

O que define a duração em si mesma, mais que a memória que é sua condição, é a forma “orgânica” tomada pelo conteúdo do tempo, por oposição, além do mais, a uma outra forma que nossa consciência o pode impor, e cuja crítica parece indispensável (Worms, 2005, p. 134-135).

Sem memória não há retenção, que é, como Worms (2005) diz, “condição” da duração, mas ela mesma, mais do que memória, é definida pelo seu próprio conteúdo e o modo como se organizam: essa interpenetração, essa solidariedade entre os estados de alma de um eu que se deixa viver, essa multiplicidade qualitativa que, em oposição, difere-se da sucessão de justaposição homogênea no espaço — motivo esse que leva Bergson a criticar veementemente o associacionismo¹⁰.

¹⁰ O associacionismo é a teoria que considera a vida psíquica como uma coleção de estados isolados (átomos mentais) que se conectam por meio de mecanismos de semelhança ou contiguidade. Bergson reprovava essa perspectiva por vê-la como uma espacialização da consciência: ao considerar as ideias como unidades descontínuas e externas entre si, o associacionismo troca a realidade dinâmica da interpenetração pela ilusão de uma justaposição mecânica. Segundo

Devemos às duas formas de multiplicidades mais algumas palavras. Muito assertivo é Worms (2005) quando diz que:

O que é preciso sublinhar [inicialmente], não é somente que Bergson define a duração através de características diretamente opostas, para nela ver uma multiplicidade indistinta e indivisível de partes heterogêneas que compõem um todo qualitativamente singular; mas sobretudo que apenas esses caracteres podem dar conta de uma conservação na e pela sucessão em si mesma (Worms, 2005, p. 135).

A duração só pode ser pensada em distinção com o tempo homogêneo. Sua composição é feita em instantes separados e absolutamente identificáveis, “é um espaço fantasiado de tempo” (Pinto, 1998, p. 148) — e é aqui que nossa rejeição ao quadridimensionalismo temporal se torna compreensível. Isso não significa, porém, que a duração exclua toda e qualquer sucessão; antes, ela implica uma sucessão sem exterioridade, na qual os momentos não se justapõem como partes externas, mas se interpenetram numa fusão qualitativa. A duração é, assim, múltipla e heterogênea, não composta por partes estanques, mas por uma totalidade que é, a cada momento, qualitativamente distinguível e, ao mesmo tempo, indivisível — uma unidade dinâmica ou, melhor dizendo, uma multiplicidade que é una. Essa multiplicidade interna é o que Bergson (2020) chamará de *eu profundo*.

Distingamos, portanto, [...] duas formas de multiplicidade, duas apreciações bem diferentes da duração, dois aspectos da vida consciente. [...] Abaixo do eu em estados bem-definidos, um eu cuja sucessão implica fusão e organização. Na maior parte das vezes, no entanto, contentamo-nos com o primeiro, isto é, com a sombra do eu projetada no espaço homogêneo. A consciência, atormentada por um insaciável desejo de distinguir, substitui a realidade pelo símbolo, ou só percebe a realidade por meio do símbolo. Uma vez que o eu assim refratado, por isso mesmo subdividido, se presta infinitamente melhor às exigências da vida social e, em particular, às da linguagem, ela o prefere e, pouco a pouco, perde de vista o eu fundamental (Bergson, 2020, p. 84).

É tão importante para o filósofo francês que essa diferença entre as multiplicidades seja compreendida; que o segundo capítulo é justamente iniciado com o estudo acerca do número, que

Bergson, essa fragmentação desintegra a unidade do eu e desconsidera a natureza qualitativa da duração, convertendo o fluxo da consciência em uma simples sequência de estados estáticos.

visa nada mais do que demonstrar o porquê das equivocadas associações quantitativas sobrepostas àquilo que representa uma natureza qualitativa. Em resumo:

Cada um deles [eu superficial e eu profundo] representa um ponto de vista da consciência sobre si mesma. E sabemos igualmente que são as multiplicidades qualitativas internas, aquelas percebidas pelo eu profundo, que constituem os “dados imediatos da consciência”. Elas não podem aparecer para o eu de superfície pela simples razão que esse último só pode re-presentar as multiplicidades em um espaço; seus dados são sempre mediados, simbólicos. O eu da superfície é apenas o eu dos dados mediados da consciência (Lapoujade, 2018, p. 33).

Novamente traremos Kant para o diálogo. É preciso notar que, embora o *eu superficial* bergsoniano seja, sobretudo, a camada da consciência voltada para a linguagem, a ação e a vida social — diferindo, portanto, do sujeito transcendental kantiano —, há um ponto de contato funcional entre ambos: ambos operam uma espacialização dos dados da consciência. Assim como para Kant o espaço é condição *a priori* da sensibilidade, para Bergson o *eu superficial* se utiliza de um espaço homogêneo para organizar e estender os dados da consciência. É aqui que o ato de numerar entra em cena. O que Bergson criticará efetivamente é um modelo de retenção (e não de mera conservação) que se revela falso. Quando contamos (1, 2, 3...), criamos a ilusão de que estamos retendo os números anteriores, de modo que, ao chegar no 5, temos a falsa impressão de que os quatro números anteriores estão nele presentes como numa justaposição espacial. O filósofo mostrará que, para que essa retenção fosse possível nos moldes da contagem, seria necessário espacializar o tempo. Como Bergson (2020) afirma: “para que o número cresça à medida que avanço, é preciso que eu retenha as imagens sucessivas e que as justaponha a cada nova unidade cuja ideia evoco. É no espaço que uma tal justaposição se opera, e não na pura duração” (Bergson, 2020, p. 75).

É apenas no espaço que uma operação de tal tipo poderia ser efetivada, justamente porque seria impossível pensar em uma multiplicidade numérica sem que haja tal projeção em um espaço com partes distintas, homogêneas e simultâneas, ou seja, “só podemos ter a noção de duas ou mais coisas a partir da sua justaposição num meio homogêneo, em que unidades semelhantes possam se diferenciar pelo seu lugar” (Pinto, 1998, p. 138). Ora, a duração é o oposto disso. Ela é uma continuidade indistinta, tal como indivisível, com partes heterogêneas num todo que se comporta singularmente. Daí Lapoujade (2018) dizer que os dados desse *eu superficial* são sempre

“mediados”, “simbólicos”. Em Bergson, poderíamos encontrar facilmente, nessa atividade de adição, as sínteses do sujeito kantiano (Lapoujade, 2018, p. 33). A única diferença seria em retirá-las da condição formal do tempo, como o fazia Kant, e pô-las na do espaço, como propõe Bergson (1889). Assim teremos: “apreensão da unidade (intuição simples), reprodução da unidade na imaginação (distinção e justaposição) e somatória [...] operações [por meio] das quais o eu imagina uma multiplicidade no espaço” (Lapoujade, 2018, p. 33). Isso, claro, sempre com um esforço da inteligência¹¹ que é a característica desse *eu superficial*, e que lida com o *congelamento* do movimento em detrimento da singularidade do *eu profundo*. É certo que:

Desde Zenão e os primórdios da metafísica, a inteligência só consegue pensar o tempo à custa de variadas mudanças na sua natureza; ela o parcela, divide, mede, reconstrói, mas todas as vezes deixa escapar aquilo que constitui sua verdadeira substância (Lapoujade, 2018, p. 31).

É por esse motivo que Bergson sempre reforça o esforço que temos de fazer para romper a barreira do *superficial* e ir ao encontro do nosso *eu profundo*. E em que sentido, ou de que forma, sentimos essa profundidade? Para que a nós se torne mais compreensível a vivência dessa natureza, podemos falar em termos de emoção:

É a própria duração que, em nós, é emoção. Por outro lado, é apenas através das emoções que somos seres que duram, ou melhor que deixamos de nos considerar como *seres* para nos tornarmos durações, assim como um som existe ou dura pela sua vibração, nada mais (Lapoujade, 2018, p. 94, *italico* do autor).

Tomemos como suficiente essa breve explanação sobre a duração, certamente ela não se conclui aqui, de forma que os próximos tópicos ainda nos mostrarão mais facetas de sua natureza, ainda mais quando o próximo passo exige que falemos da memória.

¹¹ Bergson caracteriza a inteligência como responsável naturalmente pela espacialização do tempo. É por meio da inteligência que estamos imersos nas demandas sociais que exigem de nós uma resposta apropriada para cada ação dentro de uma situação. Bergson nos diz: “nossa inteligência, tal como a evolução da vida a modelou, tem por função essencial iluminar nossa conduta, preparar nossa ação sobre as coisas, prever, com relação a uma situação dada, os acontecimentos favoráveis ou desfavoráveis que podem se seguir” (Bergson, 2005, p. 32). Não somente isso, mas Bergson também aponta que “a inteligência, considerada no que parece ser sua manobra original, é a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios, e variar indefinidamente sua fabricação” (Bergson, 2005, p. 151) destacando o que para Bergson nos caracteriza como *Homo Faber*, destacando que o *Homo sapiens* seria uma complementação da fabricação.

2.2. A Memória para Bergson

Antes de abordarmos a memória de forma adequada, devemos situar Bergson (1999) em um contexto cosmológico. Como mencionamos anteriormente, para Bergson (1999), existem apenas imagens — sua estratégia metodológica; essa é a abordagem que o filósofo adotou para resolver um conflito entre realistas e idealistas. Em **Matéria e Memória** (1896), Bergson (1999) explorou a conexão íntima entre corpo e universo, buscando compreender a essência da matéria e da nossa percepção. O realismo e o idealismo não eram capazes de resolver essa questão, levando Bergson (1999) a criar seu próprio modelo para investigar a realidade, que consistia em situá-la em um único plano conceitual: o das *imagens*. Eis de onde, provisoriamente, chega a estas “duas definições: *Chamo de matéria o conjunto das imagens, e de percepção da matéria essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo*” (Bergson, 1999, p. 20, grifos do autor). Nesse fluxo contínuo de imagens, o cérebro, segundo Bergson (1999), não gera representações (na filosofia da mente, o autor poderia ser classificado como não-representacionista). O corpo, sendo uma imagem, não tem a capacidade de “criar imagens; mas marcam a todo momento, como faria uma bússola que é deslocada, a posição de uma imagem determinada, meu corpo, em relação às imagens que o cercam” (Bergson, 1999, p. 20).

O fim último do corpo, podemos por assim dizer, é a ação, nosso cérebro apenas seleciona as imagens para a ação. O que Bergson (1999) se propõe a investigar, de início, em **Matéria e Memória** (1999), é: “Como explicar que esses dois sistemas [o corpo e o universo] coexistam, e que as mesmas imagens sejam relativamente invariáveis no universo, infinitamente variáveis na percepção?” (Bergson, 1999, p. 21). Esse é, como diz o filósofo, o problema pendente entre o realismo e o idealismo e talvez entre materialistas e espiritualistas. Assim fica fácil “perceber que o idealismo subjetivo consiste em fazer derivar o primeiro sistema do segundo, e o realismo materialista em tirar o segundo do primeiro” (Bergson, 1999, p. 21). O principal problema está na maneira como a substância cinzenta (cérebro) é representada, como se ela e suas alterações estivessem isoladas do restante do universo. Embora apresentem diferenças teóricas, tanto os idealistas quanto os materialistas concordam com esse pressuposto, considerado problemático por Bergson. Tal como o filósofo afirma:

Mas, nessa dedução, nem o realismo nem o idealismo podem completar-se, porque nenhum dos dois sistemas de imagens está implicado no outro, e cada qual se basta. Se você propuser o sistema de imagens que não tem centro, onde cada

elemento possui sua grandeza e seu valor absolutos, não vejo por que tal sistema se associaria a um segundo, onde cada imagem adquire um valor indeterminado, submetido a todas as vicissitudes de uma imagem central. Será preciso, portanto, para engendrar a percepção, evocar algum deus *ex machina*, tal como a hipótese materialista da consciência-epifenômeno. Mas, inversamente, se você propuser um sistema de imagens instáveis dispostas em torno de um centro privilegiado e modificando-se profundamente por deslocamentos insensíveis deste centro, estará excluindo em primeiro lugar a ordem da natureza. Você só poderá restabelecer essa ordem evocando, por sua vez, um deus *ex machina*, admitindo-se, por uma hipótese arbitrária, que ela se restabeleça por si mesma (Bergson, 1999, p. 21).

Essa, é uma passagem essencial do primeiro capítulo, na qual Bergson (1999) destaca as deficiências tanto do realismo quanto do idealismo. Bergson (1999) defende que nenhum dos dois sistemas está envolvido no outro, e que persistir nessa derivação levaria a contradições lógicas que exigiriam soluções “mágicas”. Segundo Bergson (1999), os realistas começam com os movimentos mecânicos dos átomos, regidos por leis universais, e, de repente, nesse conjunto de imagens, surge uma imagem específica, um *centro*. Como não conseguem explicar como isso ocorre — a emergência repentina de uma percepção consciente —, eles recorrem à consciência-epifenômeno, uma certa “fosforescência” que se deriva de movimentos cerebrais quaisquer.

Em contrapartida, os idealistas baseiam-se no sistema de consciência, que entende o mundo como um conjunto de representações ou fenômenos subjetivos. Se a realidade é vista como algo que depende da percepção individual, como podemos justificar a invariabilidade das leis matemáticas da natureza? Como, então, explicar um sistema que existia antes da chegada do indivíduo e que continuará após sua partida? Para restaurar a ordem objetiva do subjetivo, os idealistas recorrem a uma “harmonia preestabelecida” (como Leibniz) ou “estruturas inatas do entendimento” (como em Kant), que, de maneira enigmática, alinha o pensamento à realidade.

Bergson (1999) começa com o diagnóstico de que o erro de ambas as teorias reside na suposição de que a percepção possui um *telos* especulativo, ou seja: considerar a percepção como um meio de contemplação ou representação, quando, na realidade, ela é um instrumento de preparação para a ação. O cérebro não cria representações para o conhecimento; ele estrutura os caminhos para a ação. Para superar esse impasse, Bergson propõe uma teoria que, segundo a filosofia da mente contemporânea, é classificada como não-representacional. Isso significa que nossa percepção não ‘cria’ uma representação interna do mundo, como defendem os realistas, nem ‘constrói’ a ordem do mundo, como afirmam os idealistas. Para Bergson (1999), a percepção é uma *seleção* de *imagens* disponíveis para a *ação*, tanto em sua complexidade quanto em sua

simplicidade. O corpo não *gera* imagens; ele é apenas mais uma imagem entre outras, *isolando* e *selecionando* o que lhe é *útil*. Ao fazer isso, Bergson (1999) reconfigura a essência da percepção e a função do corpo.

Nesse sistema, qual é a função do cérebro? Como mencionado, o filósofo rejeita o viés representacionista, de modo que o cérebro não cria representações. Bergson (1999) utiliza uma metáfora bastante esclarecedora ao descrever a função do cérebro, afirmando que: “o cérebro não deve, portanto, ser outra coisa [...] que não uma espécie de central telefônica: seu papel é ‘efetuar a comunicação’, ou fazê-la aguardar” (Bergson, 1999, p. 26). É por meio dessa lógica, que se torna um absurdo a teoria materialista, já que “é o cérebro que faz parte do mundo material, e não o mundo material que faz parte do cérebro” (Bergson, 1999, p. 13). Em outras palavras, é ridículo imaginar que uma única imagem (o cérebro) possa originar todas as imagens (o universo). Quando consideramos a função cerebral como uma central telefônica e refletimos sobre o propósito da percepção, percebemos que o sistema nervoso não está em busca de conhecimento puro nem é simplesmente especulativo; ele opera com foco na *utilidade* e na *ação*. Sua complexidade reside no aumento ou no intervalo que existe *entre* o estímulo recebido e a resposta dada, nisso que Bergson chama “zona de indeterminação”. Isso fica claro quando o filósofo nos diz que: “ele [sistema nervoso] tem por função receber excitações, montar aparelhos motores e apresentar o maior número possível desses aparelhos a uma excitação dada” (Bergson, 1999, p. 27). Desse complexo sistema, não se conclui que o cérebro adicione nada ao estímulo recebido em relação ao conteúdo representacional. Ele é um núcleo onde as excitações periféricas interagem com uma ampla variedade de mecanismos motores, os quais representam os movimentos possíveis (virtuais¹²) que o corpo pode ou não executar. O movimento que surgirá disso não será aleatório, nem imposto ou automático; será uma resposta *selecionada* entre as diversas *possibilidades*. Isso responde parcialmente à pergunta: Se o cérebro não cria percepções, de onde elas vêm?

Vamos nos concentrar rapidamente na origem da percepção. A zona de indeterminação mencionada anteriormente é a chave para a sua compreensão. A ‘percepção consciente’ origina-se do que podemos denominar *discernimento*. Se aceitarmos que a ação é fruto de uma decisão e que essa decisão foi feita com base no que é útil, fica mais fácil entender o que Bergson (1999) quer dizer ao afirmar que perceber é, de fato, um processo de *subtração*, não de *adição*. Não se trata de

¹² Podemos, por ora, definir o virtual como aquilo que é *real*, mas não *atual*.

criar uma imagem interna, mas de destacar, no conjunto de imagens que denominamos matéria, o que é relevante para a ação.

É importante observar o quão disruptivo é para Bergson inverter essa compreensão tradicionalmente aceita, segundo a qual a percepção consiste em *projetar luz* sobre as coisas. Em contrapartida, sua abordagem propõe que o que ocorre é o oposto: é justamente *apagar* o que não nos interessa.

Em resumo, a percepção e a consciência funcionam de acordo com as seguintes cinco considerações:

- Em um mundo material, onde cada imagem influencia e é influenciada por todas as outras, há uma transmissão da totalidade que recebem. Essa percepção — do ponto de vista puramente material — é infinita e completa, mas, por ser essencialmente inconsciente, não existe o que chamamos de escolha ou mesmo de retenção;
- Ao contrário, os seres vivos, como centros de indeterminações, não transmitem mecanicamente as ações que recebem; em vez disso, eles as retêm, adiam ou optam por reações — indeterminação da vontade;
- Em razão dessa indeterminação, o corpo vivo funciona como um espelho seletivo, permitindo a passagem das ações do universo que não lhe afetam e refletindo aquelas que atendem às suas necessidades;
- Essa reflexão contra a indeterminação é o que constitui a consciência, sendo que ela nasce não de uma luz projetada nas coisas, mas do obscurecimento do inútil;
- Por isso chamaremos, como Bergson, a “percepção consciente” como discernimento¹³.

Para finalizar sobre a percepção, consideremos essa lei que Bergson estabelece: “A amplitude da percepção mede exatamente a indeterminação da ação consecutiva [...] a percepção dispõe do espaço na exata proporção em que a ação dispõe do tempo” (Bergson, 1999, p. 29). Bergson (1999) notou que em organismos simples como protozoários, a velocidade de reação ao estímulo causado é quase que *instantânea*, ou seja, a *percepção é mínima*, quase como um reflexo ou um meio de defesa. Na medida em que o organismo se *complexifica*, esse *espaço de resposta* ao estímulo *cresce*, abrindo uma margem de possíveis respostas cada vez mais amplas. Assim, se

¹³ A filologia da palavra sustenta esse significado de “separar distintamente” do prefixo *dis* – (separar) e do verbo *cernere* (distinguir, ver claramente, peneirar) que já carregava em si uma ideia de separação criteriosa.

a lei proposta por Bergson estiver correta, a percepção ocorreria quando o estímulo recebido *não* resultasse imediatamente em uma resposta necessária. A *zona de indeterminação* é, de fato, o resultado da interação entre a *incerteza* da reação e a *distância* temporal e espacial na qual o ser vivo reconhece os objetos de seu *interesse*. Em outras palavras, a percepção não é uma representação interna do mundo, mas sim um reflexo da habilidade do corpo de agir nesse mundo, uma indicação da indeterminação que faz parte da *estrutura* do sistema nervoso. A percepção em si não trata de como as imagens *nascem*, mas como elas se *limitam*.

Uma vez definida a percepção consciente, cabe a nós distingui-la das afecções (sensações). Este é mais um dos tópicos fundamentais que Bergson (1999) aborda no primeiro capítulo de **Matéria e Memória** (1896). É a resposta do filósofo a mais um equívoco da psicologia de seu tempo, que considerava a percepção e a sensação fenômenos de mesma natureza, diferenciando-os apenas por grau ou intensidade. Assim, a psicologia sustentava que uma percepção poderia se transformar em sensação simplesmente *intensificando* o estímulo, como no caso de uma picada de agulha, por exemplo. Para Bergson, isso não ocorre dessa maneira. A dor não é uma representação mais *forte*; ela é algo *ativo*, um *esforço* motor *impotente* da ferida em sua tentativa de se curar. É importante destacar que a percepção mede a *ação virtual*. Por outro lado, a sensação mede a *ação real*, como a dor. Em outras palavras, “não é somente uma diferença de grau que separa a percepção da afecção, mas uma diferença de natureza” (Bergson, 1999, p. 57). É crucial que elucidemos um aspecto da percepção: embora Bergson (1896) isole o conceito de “percepção pura” ele nos alude de que na prática ela não existe sozinha¹⁴, pois está a todo momento *impregnada* de *memória*.

A partir desse ponto começamos por nos concentrar na memória. O que nós costumamos chamar de “presente” é uma ótima forma de elucidar a impregnação da memória na percepção. Isso porque esse presente nada mais é do que uma *espessura* da duração a qual nossa memória está *condensada*. Para Bergson (1999) “não há percepção que não esteja impregnada de lembranças. Aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos milhares de detalhes de nossa experiência passada” (Bergson, 1999, p. 30). Assim, nunca temos uma percepção *pura* de uma maçã, por exemplo, pois essa percepção é composta por inúmeras lembranças que nos fazem recordar detalhes como textura, cor, densidade, sabor etc. Mais uma vez, podemos incluir a crítica

¹⁴ Apesar de apresentar semelhanças com a “tese da impregnação”, que defende a impossibilidade de uma observação neutra e isenta de conceitos, a “impregnação” em Bergson tem uma natureza distinta. Não é apenas uma mediação teórica, intelectual ou conceitual, mas também uma mediação existencial e temporal. Segundo Bergson, a percepção é permeada pela memória não como um conjunto de rótulos, mas como a própria duração que se estende no presente, conferindo profundidade e significado ao que, de outra forma, seria apenas um lampejo instantâneo e mecânico.

ao associacionismo por considerar a percepção apenas uma forma mais *intensa* de lembrança, ou a recordação como uma percepção menos *intensa*.

Sem mais delongas, adentremo-nos na temática da memória para Bergson (1999). Continuaremos nossa trilha por **Matéria e Memória**, agora no segundo capítulo intitulado “**Do reconhecimento das imagens: A Memória e o Cérebro**”. O objetivo de Bergson (1999) neste capítulo é fazer dele seu campo de provas, assim podemos dizer. É aqui que o filósofo dissecará o ato do *reconhecimento* com a finalidade de demonstrar que a função do cérebro em si não é *representar* ou *armazenar* o passado, ao invés disso, trata-se de *agir* no presente. Para atingir esse fim, o filósofo fará uma distinção crucial entre *memória-hábito* (corporal) e a *memória-pura* (espiritual/independente) com base na análise do processo de *reconhecimento*. Há aqui também a tentativa de Bergson (1999) de fundamentar o que podemos chamar sua ‘hipótese dualista’, ao querer separar da função cerebral a *memória-pura*. O cérebro, como muito tivemos a oportunidade de expor, possui como sua função *preparar* e *executar* ações, Bergson (1999) elegerá alguns argumentos fortes para sustentar essa alegação, é isso que trataremos de expor agora.

Para apresentarmos as questões que Bergson identificou na tradição de seu tempo em relação ao reconhecimento, precisaremos investigar as patologias da memória, que foram fundamentais para que ele pudesse, mais uma vez, apontar um erro. Esse erro está na noção de que o reconhecimento de um objeto ocorre apenas pela *associação* da *percepção* desse objeto com uma memória *armazenada* no cérebro. Bergson (1999) utiliza a cegueira psíquica para refutar essa noção. Em situações de cegueira psíquica, o paciente consegue descrever objetos que recorda, porém não consegue reconhecê-los quando estão diante dele. Isso é mais do que suficiente para que Bergson (1999) considere a possibilidade de que a *memória-pura*, ao menos, não tenha desaparecido. Isso levou Bergson (1999) a supor, que, o que realmente ocorre, é que o paciente perdeu a habilidade do corpo de adotar uma resposta motora habitual em relação a um objeto que ainda era lembrado. Em outras palavras, informações sobre ‘para que serve’ e ‘como usar’ desaparecem, assim como suas habilidades de desenhar esses objetos, resultando em rabiscos descontínuos e desconexos. Recordemos as duas memórias sugeridas pelo filósofo. A *memória-hábito* é uma forma de memória motora que está incorporada ao nosso corpo. Ela é desenvolvida por meio da repetição de um *esforço* específico, ativando os mecanismos motores que estão prontos para agir. Essa memória, por si só, não representa nosso passado, mas o *atua*, sendo orientada para

a ação — ou seja, é pragmática. Por exemplo, o ato de dirigir não é algo representado; ao contrário, é algo que exige uma resposta em forma de ação. Dessa forma:

Analisar uma percepção é, com efeito, apelar para as lembranças, mas não é de modo algum acrescentar-lhes elementos tirados de uma memória independente; é apenas complicar o esquema motor da ação presente, enriquecê-lo com novos movimentos” (Bergson, 1999, p. 92).

Essa é uma das noções que liga Bergson (1999) a fenomenólogos como Maurice Merleau-Ponty e Hubert Dreyfus, e, por consequência, a conceitos como o “arco intencional” e “*skillful coping*”. Por outro lado, a *memória-pura* é uma memória *espiritual* e *contemplativa*, não pragmática, que preserva nosso passado em toda a sua *singularidade*. O reconhecimento de um objeto não é um processo passivo de associação, mas sim um movimento complexo que se inicia na percepção e resulta em ação. Bergson (1999) apresentará duas formas desse reconhecimento: i) reconhecimento por automatismo; ii) e reconhecimento atento. O i) refere-se ao reconhecimento comum e imediato, que, apenas por essa descrição, já nos leva a concluir que se trata da *memória-hábito*. De acordo com Bergson: “reconhecer um objeto usual consiste sobretudo em saber se servir dele” (Bergson, 1999, p. 94). Quando nos deparamos com um objeto específico, nosso corpo tende a reagir automaticamente às ações que ele poderia provocar. É a maçaneta que nos incita a puxá-la. Se esse primeiro reconhecimento falhar, a mente se voltará ii) de volta ao passado em busca de uma *imagem-lembrança* singular que corresponda a percepção atual. O cérebro nesse cenário atua como um ponto de inserção que permitirá a *lembrança-pura* descer em direção ao corpo e se tornar eficaz e consciente.

Vamos considerar mais um exemplo de patologias da memória que Bergson (1999) nos oferece. Vamos considerar, desta vez, o argumento mais robusto de Bergson (1999) em favor da base motora da memória, fundamentado na amnésia progressiva das palavras, conforme a Lei de Ribot. Essa lei estabelece que os nomes próprios desaparecem primeiro, seguidos pelos nomes comuns e, por fim, pelos verbos. O raciocínio é simples: se as memórias fossem realmente armazenadas no cérebro, por que a doença seguiria sempre a mesma estrutura gramatical? A explicação motora procede assim: i) verbos representam ações que o corpo pode imitar. Por receberem apoio direto dos movimentos, eles são mais facilmente acionados; ii) nomes comuns estão, de fato, um pouco mais afastados da ação corporal imediata; e iii) nomes próprios são, por

sua vez, os mais distantes da ação *impessoal*¹⁵ e repetitiva do corpo. A conclusão a que se chega é que a doença afetaria a função de evocação (mecanismo motor), e, nesse caso, as palavras que exigem menos ação corporal — como os nomes próprios — seriam as primeiras a falhar, ao passo que as palavras que se assemelham a ações (os verbos) resistiriam por mais tempo. Em outras palavras, conforme afirmamos anteriormente, para Bergson (1999), o cérebro funciona como uma ‘central telefônica’; ele não *guarda* memórias. Nessa comparação, o cérebro não gera a conversa, mas permite que ela ocorra. Nesse contexto, as lesões cerebrais não *eliminam* as memórias, mas *comprometem* os mecanismos motores necessários para sua *atualização*. A afasia, em última análise, não se trata da perda da memória das palavras, mas sim da dificuldade de ativar o mecanismo motor da fala.

Corremos o risco de que a conclusão de Bergson (1999) sobre o armazenamento da memória pareça aleatória; portanto, vamos dedicar mais tempo a ela. Bergson (1999) desenvolverá um argumento que evidencie a antinomia da localização. O filósofo aponta que o problema se apresenta ao tentarmos esclarecer a conexão entre percepção e memória. A tese sustenta que há duas hipóteses opostas sobre a localização, e que ambas resultam em becos sem saída. Vamos separar as suposições em A e B. A hipótese A sugere que a memória não é mais do que uma percepção enfraquecida e, por isso, ocuparia as mesmas células cerebrais que a percepção. O problema aqui é clínico. Como foi observado, se a percepção e a memória utilizassem os mesmos componentes nervosos, uma única lesão seria suficiente para eliminar ambas. No entanto, o que a cegueira psíquica ou a surdez verbal nos revela é que podemos perder a memória (o reconhecimento) e, mesmo assim, preservar a percepção (visão ou audição).

A hipótese B propõe que, para solucionar o problema anterior, seria necessário supor a existência de centros distintos: um para perceber (sentir) e outro para armazenar (lembrar). A contradição dessa hipótese é de natureza psicológica. Segundo Bergson (1896), a introspecção

¹⁵ Um breve comentário sobre o sentido de impessoalidade aplicado aqui. Segundo Bergson, o “impessoal” é utilizado para caracterizar o que é exterior ou mecânico, contrastando com o que é individual e experienciado. É por isso que veremos o filósofo empregar o termo, como quando afirma: “os nomes próprios, sendo de todas as palavras as mais afastadas dessas *ações impessoais* que nosso corpo é capaz de esboçar, são àquelas que um debilitamento da função atingiria em primeiro lugar” (Bergson, 1999, p. 139, grifo nosso); ou quando diz de forma mais clara: “ao contrário, a lembrança aprendida sairá do tempo à medida que a lição for melhor sabida; tornar-se-á cada vez mais *impessoal*, cada vez mais estranha à nossa vida passada” (Bergson, 1999, p. 91, grifo nosso). No que diz respeito à percepção, podemos afirmar que, para Bergson, as percepções puras são essencialmente impessoais, uma vez que coincidem com os objetos e com a exterioridade. Isso fica evidente quando o filósofo afirma: “os psicólogos que estudaram a infância sabem bem que nossa representação começa sendo *impessoal*. Só pouco a pouco, e à força de induções, ela adota nosso corpo por centro e torna-se nossa representação” (Bergson, 1999, p. 46, grifo nosso).

revela que a memória, ao se tornar mais clara, transforma-se em percepção em um processo contínuo e dinâmico. Não existe uma transição mágica de um centro de memória para um centro de percepção. Se ambos fossem centros anatomicamente distintos, como poderíamos explicar a continuidade *fluida* na qual o passado se *atualiza* no presente? Bergson (1999) conclui que essas teorias materialistas se desintegram, levando-o a rejeitar a noção de que o cérebro armazena imagens. É justamente para resolver este problema que Bergson (1999) nos introduz a metáfora do teclado (a orelha mental).

Bergson (1999) propõe que deixemos de considerar o cérebro como um armazém estático e o vejamos como um instrumento de transmissão dinâmico. Nesse contexto, o lobo temporal não funcionaria como uma caixa de fotos, mas como um teclado de piano. Assim, quando ouvimos um som real, as ondas sonoras acionam esse teclado “pela frente”. O som é sentido quando as teclas são pressionadas. Ao tentarmos recordar um som ou identificar uma palavra, é nossa mente (a *memória-pura*) que aciona esse mesmo teclado, porém “por trás”. Isso solucionaria a antinomia, pois, de um lado, percepção e memória utilizariam o mesmo mecanismo (o teclado), tornando a transição contínua e fluida. Em contrapartida, a lesão cerebral não eliminaria a memória (na metáfora, a música do pianista), mas danificaria o teclado, elucidando a patologia da surdez verbal. Voltaremos a falar da memória e sua relação com a identidade sob a lente bergsoniana, porém, antes de começarmos a investigar as principais conferências de 1914, é necessário fazer uma breve digressão para estabelecer a diferença ontológica entre a sobrevivência do passado e sua tradução motora pelo cérebro.

2.3. A Neurociência Relevante

As reflexões de Bergson, ainda que antecipem aspectos corroborados posteriormente pela filosofia da mente e pelas neurociências, permanecem em divergência essencial com o modelo materialista e localizacionista que se consolidou a partir do século XX. Importa esclarecer, desde já, que essa crítica bergsoniana não representa um desmerecimento dos dados empíricos ou do avanço neurocientífico — atitude que tampouco caracterizava seu diálogo com a ciência de sua época. Reconhece-se plenamente a contribuição indispensável desses achados para a compreensão das funções motoras e dos mecanismos de atualização mnêmica. O cerne do questionamento dirige-se, antes, à pretensão de suficiência de uma explicação puramente materialista para esgotar a natureza da subjetividade e da duração. Avanços significativos, como a distinção entre memória

implícita (não declarativa) e explícita (declarativa) e sua correlação com estruturas cerebrais específicas, reforçaram justamente a visão de que a memória é materialmente localizável. Em sintonia com Bergson, concorda-se hoje que a memória não é um fenômeno unitário: há uma memória implícita ou não declarativa (motora, condicionada) e uma memória explícita ou declarativa (ligada a fatos e eventos conscientes). A primeira relaciona-se a estruturas como gânglios da base, cerebelo e córtex motor; a segunda, ao hipocampo e ao córtex.

O principal ponto de conflito com o pensamento bergsoniano reside, portanto, na noção de uma *memória-pura* independente. Estudos clássicos, como o caso de Henry Molaison, parecem contestá-la diretamente. Após a remoção de partes de seus lobos temporais mediais, Molaison perdeu a capacidade de formar novas memórias explícitas, enquanto suas memórias motoras implícitas permaneceram intactas. A evidência sugere, assim, que a destruição de uma estrutura específica, o hipocampo, impede a formação de novas *memórias-puras*.

Contudo, é possível aliar tais descobertas à intuição bergsoniana, em vez de vê-las como empecilhos. Desse diálogo, tanto o avanço científico preserva sua utilidade, quanto a reflexão filosófica mantém sua relevância. O foco principal de Bergson é que o passado, em vez de simplesmente deixar de existir, se mantém integralmente na duração — não como presente, mas como passado virtual que acompanha e condiciona o presente —, para além do tempo espacializado. O cérebro, em sua teoria, não seria o depósito desse passado, mas o instrumento de seus *esquemas motores e mecanismos de seleção*.

Sob essa ótica, o hipocampo e as alterações sinápticas armazenam não a lembrança em si, mas as “condições físicas necessárias” para que a *memória-pura* — o passado integral em estado *virtual* — se *atualize* numa ‘imagem consciente’ e “útil” à ação presente. Tais mecanismos cerebrais seriam, portanto, “vias de acesso”, e nunca o conteúdo da lembrança. O que a neurociência descreve com precisão é a *imagem-lembrança*, o evento consciente de recordar, que é de fato dependente do cérebro. Em outras palavras, a “consciência da lembrança” tem um substrato físico, mas isso não prova que o “ser do passado” seja físico. Uma lesão cerebral não destruiria o passado em si; destruiria, sim, a capacidade daquele indivíduo de o reconvocar e materializar no presente.

2.4. Conferências de 1914

Entramos agora no núcleo desta dissertação. Enquanto o primeiro capítulo se concentrou na análise dos pilares teóricos que não sustentavam adequadamente uma concepção satisfatória de identidade, as discussões realizadas nesse capítulo ajudaram a definir os materiais necessários para a construção do alicerce que iremos erguer. Nesta fase, nos basearemos no pensamento de Bergson (2017) sobre o tema da personalidade. Para isso, recorreremos as conferências proferidas pelo filósofo em 1914 na Universidade de Edimburgo, sob o título de **O Problema da Personalidade**. Como o próprio título sugere, não se trata apenas de uma interrogação acerca da questão “o que somos”, antes, é do interesse de Bergson (2017) compreender o porquê a filosofia tradicional “falhou” em “acomodar” nossa individualidade *real* dentro de sistemas *unificadores*.

Para ele “o problema da personalidade [é] o problema central da filosofia” (Bergson, 2017, p. 256). Essa filosofia, porém, em sua busca por unificação, inclinou-se a criar sistemas cada vez mais coerentes que satisfizessem o entendimento, de modo “a absorver a pessoa humana no Todo” (Bergson, 2017, p. 256). Isso leva Bergson (2017) a propor uma filosofia que reconcilie a exigência do entendimento (unidade) interrogando diretamente a realidade e mantendo por perto a consciência que temos de nossa própria personalidade.

Mencionamos brevemente que Bergson (2017) encontrou em Plotino a forma mais acabada da metafísica tradicional da personalidade, levando-o a considerar Plotino (quem Bergson muito estudou a ponto de lecionar sobre) como ‘um verdadeiro psicólogo’. Porém, essa mesma doutrina plotiniana, que em si resume a filosofia grega, e que foi herdada pela filosofia ocidental, é a mesma que Bergson (2017) pretende desconstruir. O que Bergson (2017) bem nota, é que o problema principal em Plotino era justamente conciliar a *unidade* da pessoa com a *multiplicidade* de seus estados, de modo que “a questão que ocupou Plotino aqui — ocupou posteriormente todos os escritores que se dedicaram à alma — é a de saber como o *mesmo* ser pode aparecer para si enquanto uma *multiplicidade* indefinida de *estados* e apesar disso *continuar* a ser *uma mesma e idêntica pessoa*” (Bergson, 2017, p. 257, grifo *nosso*). A isso Plotino “Supôs que cada um de nós era múltiplo ‘na nossa natureza inferior’ e uno ‘na nossa natureza superior’” (Bergson, 2017, p. 257). Assim, a identidade, que teoricamente seria única e idêntica, reside na essência inteligível (a natureza superior), enquanto a personalidade (o que é múltiplo e mutável) habita os estados da mente e corpo (a natureza inferior). Portanto, é evidente que, na doutrina de Plotino, a identidade é *estática, atemporal e separada* da experiência vivida. A reviravolta metafísica de Bergson (2017),

se nos é permitido assim chamar, começa justamente com a crítica a essa solução posta por Plotino, uma solução dualista¹⁶ e estática.

Bergson (2017) identifica na doutrina os mesmos equívocos que observou na filosofia e na psicologia de sua época, ou seja, o problema surge apenas porque as categorias do intelecto — desenvolvidas para lidar com matéria e espaço — são inadequadamente aplicadas à realidade da consciência. De forma que:

Tentaremos resolver esse problema perguntando se a multiplicidade de estados da mente [states of mind] é uma multiplicidade como outras multiplicidades, se a unidade da mente é uma unidade como outras unidades — se os próprios termos ‘unidade’ e ‘multiplicidade’ podem ainda ser aplicados aqui no seu significado habitual (Bergson, 2017, p. 257).

Bergson (2017), em outras palavras, apenas questiona se esses conceitos de *unidade* e *multiplicidade* podem ser empregados na mente da maneira como costumam ser. A reorientação reside na necessidade de reavaliar essas categorias e redefinir os padrões que nos levam a espacializar o tempo e a substancializar a consciência.

Aqui mais uma vez teremos a oportunidade de falarmos da *mudança* que nos é tão cara. Para Bergson (2017) a tradição herdou de Plotino a subversão real entre o *movimento*, *imobilidade* e *mudança* que são fundamentais para compreendermos a própria realidade e a *dinamicidade* da identidade. A hierarquia que Plotino propõe é uma que tem o *movimento* como *degradação*. A perfeição residira na unidade e na imobilidade fora do tempo. Isso ocorre porque a vida no tempo (o *de facto*) é vista como uma redução ou diluição da essência eterna (o *de jure*). Como são essencialmente polares, a ação é vista como ‘menos’ em comparação com a contemplação, já que *agir* implica inevitavelmente em uma sensação de incompletude e na busca por si mesmo. Nessa hierarquização, o *movimento* e a duração são percebidas como uma *degradação* do *imutável*, por estarem *dentro* do tempo. Nossa substancialidade estaria justamente no colocar-se fora do tempo. Assim

Plotino [...] traz claramente à tona e formula explicitamente a ideia que estará contida implicitamente na maior parte dos sistemas metafísicos posteriores — a ideia de que a ação é menos que a contemplação, que o movimento é menos que

¹⁶ Falaremos do dualismo do próprio Bergson a frente.

a imobilidade [...] e que, para encontrarmos substancialidade, precisamos nos colocar fora do Tempo (Bergson, 2017, p. 259).

O motivo de cometermos esse erro já nos é conhecido. Pois como vimos Bergson (2017) sempre tratou por “mostrar que o homem sempre seleciona o imóvel e o imutável como pontos de partida para as suas especulações, pois é nestes que encontra uma base para a ação” (2017, p. 261), tal é justamente a função pragmática da inteligência. Com isso:

O homem é levado a acreditar que a imobilidade é anterior e mais simples que o movimento, como se o movimento fosse apenas uma sucessão de posições [...] Ele acredita, pela mesma razão, que o que não muda é mais simples que a mudança, como se a mudança consistisse numa sucessão de estados, cada qual imutável em si mesmo (Bergson, 2017, p. 261).

A concepção científica do tempo expressa de forma mais rigorosa — e, para Bergson (2017), mais ilusória — essa tendência de dividir a mudança em uma sequência de estados fixos. A ciência, em sua busca por previsibilidade e mensuração, trabalha com um tempo homogêneo¹⁷, que se resume a uma sequência de momentos equivalentes e externos entre si. Nesse modelo:

Estabelecer que um acontecimento irá produzir ao cabo de um tempo T é simplesmente exprimir que, até lá, teremos contado um número T de simultaneidades de um certo tipo. Entre as simultaneidades ocorrerá tudo o que quiser. O tempo poderia acelerar-se enormemente, e mesmo infinitamente: nada teria mudado para matemático, para o físico, para o astrônomo (Bergson, 2006, p. 5).

No entanto, e este é o ponto decisivo:

Profunda, no entanto, seria a diferença do ponto de vista da consciência; já não seria mais, para ela, de um dia para o outro, de uma hora para a hora seguinte, a mesma fadiga de esperar. Essa espera determinada, assim como sua causa

¹⁷ É fundamental destacar que a crítica de Bergson se concentra principalmente na noção de tempo presente na mecânica clássica e no cálculo diferencial, em que o tempo é considerado uma variável homogênea e linear. Apesar de a física moderna, com base na Relatividade Geral de Einstein, ter desafiado a ideia de uma simultaneidade universal e absoluta, o núcleo da crítica de Bergson continua relevante: para a física — tanto clássica quanto relativística —, o tempo ainda é considerado uma quarta dimensão espacializada (o bloco espaço-tempo). Segundo Bergson, embora a simultaneidade seja relativa ao observador, a ciência ainda trabalha com 'cortes' estáticos de um movimento, não conseguindo apreender a duração como um fluxo qualitativo e indivisível que é experienciado pela consciência.

exterior, a ciência não pode levar em conta: mesmo quando versa sobre o tempo que se desenrola ou que irá se desenrolar, trata-o como se estivesse desenrolado (Bergson, 2006, p. 5).

É precisamente contra esse tratamento do tempo como algo já ‘desenrolado’ — e, portanto, espacializado — que se ergue a noção de duração. Enquanto a ciência e a metafísica tradicional buscam a identidade nos intervalos mensuráveis entre estados, a consciência a experimenta na qualidade indivisa da *espera*, no *esforço* e na *fadiga* interna do devir — na pura tensão da *mudança* que é o próprio cerne da personalidade.

Vamos rapidamente dedicar algumas palavras ao sentido de *simples* empregado aqui. É sabido que a metafísica, desde Platão e Aristóteles, tem buscado o Ser (aquilo que é) nas essências imutáveis e substâncias estáticas. Nesse cenário, a *mudança* e o *movimento* eram percebidos como acidentes ou combinações de elementos *simples* e *estáticos*. Nesse contexto, a *imobilidade* era considerada *simples* porque era vista como um estado *não-composto*, ou seja, um ponto de partida que não exigia explicação. Já o *movimento* e a *mudança* eram *compostas*, ou seja, vistas como sucessões de posições ou estados, que são em si, *imóveis* e *simples*. Bergson (2017), assim dirá:

Acredito que isso é o oposto da verdade e que, ao mesmo tempo em que apreciamos todo o peso de certos elementos da doutrina de Plotino, devemos inverter o seu ponto de vista. [...] Quem quiser considerar a vida interior diretamente, sem qualquer véu que se interponha [...], deve começar por se livrar deste hábito e considerar a imobilidade como mais complexa que o movimento, e o estado como mais complexo que a mudança (Bergson, 2017, p. 259, 261).

Eis a subversão metafísica bergsoniana. Para o filósofo, a fragmentação da personalidade em estados psíquicos separados é uma construção artificial da própria inteligência para facilitar a ação. Afinal esse é o sentido em que *complexo* está sendo utilizado. A *imobilidade* e o *estado* são mais complexos unicamente por exigirem que os retiremos da ordem natural e *simples* das coisas que são em sua essência *mutáveis* e *moventes*. Daí a conclusão drástica, que desmantará o próprio quadro conceitual que fundamenta o problema tradicional da identidade pessoal: Há mudanças, mas não há, sob a mudança, coisas que mudam: a mudança não precisa de um suporte. Há movimentos, mas não há objeto inerte, invariável, que se mova: o movimento não implica um móvel (BERGSON, 2006, p. 169). Se não há um “sujeito estático” que mude, mas apenas a própria mudança como realidade última, o problema da identidade pessoal se transforma por completo.

Não se trata mais de encontrar *o que* permanece idêntico sob as transformações, mas de descrever *como* a própria transformação constitui uma continuidade indivisa. É desta inversão metafísica que brota a definição bergsoniana da personalidade.

Dito isso, chegamos na sexta conferência em que Bergson (2017) expressa em forma de definição: “O que chamamos de nossa personalidade é uma certa continuidade de mudança; mas esta continuidade de mudança é indivisível; ela é inteira, ao longo de toda a existência da consciência; e esta indivisibilidade constitui sua substancialidade (Bergson, 2017, p. 261). Assim definiremos também a personalidade, não como sendo estática, mas, antes, como um fluxo *dinâmico* da duração, ela é uma “continuidade de mudança” (Bergson, 2017, p. 262). Assim sendo “a personalidade é um movimento contínuo em frente, que carrega a totalidade do passado e cria o futuro — tal é a natureza essencial da pessoa. Sua natureza não pode ser adequadamente expressada a não ser em termos de mudança” (Bergson, 2017, p. 252). Se a personalidade é esse movimento criador que leva o passado consigo e dá início ao futuro, ela não deve ser vista como uma entidade estática, mas como uma capacidade de autossuperação. É nesse ponto que a reflexão bergsoniana alcança seu nível mais elevado e evoca a dignidade única do indivíduo. Conforme expressou o filósofo:

A pessoa humana é um ser capaz de tirar de si mesmo mais do que há efetivamente nele — uma coisa que é dificilmente inteligível no mundo material, mas que existe no mundo moral. Nesse sentido, com um pequeno esforço da vontade nós podemos tirar muito; com um grande esforço da vontade nós podemos tirar indefinidamente. Está em poder da pessoa se expandir, se aumentar e, em parte, até mesmo se criar (BERGSON, 2017, p. 263).

Não se trata apenas de uma mudança qualitativa, mas da criação de algo novo a partir do próprio ser humano. Desse modo, a identidade entendida como duração demonstra-se não apenas como um modo de existir, mas também como uma capacidade de se *criar*. Na sua essência, a identidade não se refere à permanência de um objeto, mas à *continuidade do movimento* e da *transformação*. Desse modo, a personalidade é a memória (passado) que se projeta para o futuro por meio da *criação* no ato presente.

2.5. A Memória do Futuro

Mas nesse ponto poderíamos nos perguntar, tal como se perguntou David Lapoujade (2018): como a duração bergsoniana pode gerar uma novidade e um futuro irreduzíveis ao passado total, se o ato livre é definido como a expressão da totalidade desse passado? Lapoujade (2018) respondeu a isso demonstrando que a duração é, em suma, uma *emoção pura*, ou em outras palavras uma energia espiritual que se manifestaria como uma forma de *virtualidade ativa*, garantindo desse modo a liberdade e a criação do futuro. Com isso, somos quase que imediatamente forçados a revisitar as *virtualidades* em Bergson (1999), que até o presente momento não tiveram um foco próprio, mas isso se devia ao fato de que aqui seria o melhor momento para expô-las. Vamos para fins didáticos dividi-las em virtualidade ativa e inativa. Tomemos a virtualidade inativa primeiro, que podemos definir como o passado em si, aquele que nunca foi presente, mas que é *simultaneamente* formado junto a ele. Ela é inativa, inútil e impessoal, ela corresponde a memória ontológica, a *memória-pura*. Já a virtualidade ativa, é a reserva ou potencial, um certo conjunto de potencialidades indeterminadas que são ativamente silenciosas, que se encarnam aos fins do ser vivo, “um virtual inativo para um virtual ativo, já uma potência, de um virtual em si para um virtual para nós” (Lapoujade, 2018, p. 85). Mas Lapoujade falará de uma terceira virtualidade, uma *espírito-memória* que não é mais reserva de sentido, mas reserva de energia espiritual, uma reserva de algo que foi presente e sentido, mas que não fora agido; é a forma de memória que o autor julga necessária para a *novidade*, uma *memória do futuro*. A análise de Lapoujade (2018) é exata e essencial para o bergsonismo. Para ele, a duração é percebida por meio de uma emoção intensa — um *vibrar interno*, para empregarmos imagens que se alinham com as obras de Bergson. Essa emoção não é um afeto intrapessoal comum, mas sim a essência espiritual do tempo. Lapoujade (2018) identifica em Deleuze uma leitura segundo a qual o passado total, ao se conservar integralmente, se repetiria sob a forma de uma mesma melodia em tons diferentes — o que levaria a um “Bergson melancólico”, para quem o futuro não seria verdadeiramente novo, mas apenas reiterado a partir do passado. É precisamente contra essa concepção que Lapoujade propõe sua noção de “espírito-memória” como uma terceira virtualidade, garantindo ao futuro um caráter imprevisível e irreduzível ao passado. Para que nosso futuro não se torne apenas uma repetição desse passado precisamos dessa terceira virtualidade (*espírito-memória*), que não é explicada pela memória-recordação — a *memória-pura* reserva de sentido. Como sendo reserva do que fora sentido e não agido, ela é o que se liberta e explode no ato livre, garantindo a esse futuro que ele seja imprevisível e irreduzível ao nosso passado.

Mas cá estamos nós a falar de um dos grandes expoentes do bergsonismo, como Lapoujade o é, sendo que podemos — como faremos agora — trazer à tona, a *graça*. Mais especificamente a fenomenologia da graça de Bento Prado Jr. O filósofo em **Presença e Campo Transcendental: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson** (1989) faz uma análise da fenomenologia da graça para compreender a presença interna e a intuição da duração. Sua intenção é ilustrar como podemos nos desprender das categorias do entendimento, as mesmas que espacializam o tempo, e com isso libertar nossas mentes para coincidirmos com nós mesmos. Para isso, Prado Jr. irá descrever uma verdadeira genealogia do sentimento da graça proposto por Bergson em sua primeira obra, o **Ensaio** (1889). Três momentos serão destacados: i) a facilidade e a mobilidade; ii) a temporalidade específica; e iii) o ritmo e a simpatia. No primeiro momento a experiência começa com a percepção de uma certa ‘desenvoltura’ ou ‘facilidade’ nos movimentos. Prado Jr. distingue a dança do andar, que, para ele e Bergson (1889), é visto como um trabalho. Isso significa que o andar é um movimento que combate a resistência e a inércia da matéria para atingir um objetivo externo e específico (como chegar a um destino). Por outro lado, a dança representa o oposto, rompendo essa conexão laboriosa. Ela é um movimento que parece não enfrentar resistência, insinuando uma liberdade em relação à gravidade e à necessidade. No segundo momento essa ‘facilidade’ se transforma em ‘previsibilidade’ do gesto futuro, revelando uma estrutura ‘temporal específica’. Não se trata mais de uma determinação mecânica, mas de uma *continuidade* orgânica. Nisso se diferencia o gesto gracioso em oposição ao movimento brusco que rompe a graça e transforma a continuidade *fluida* em ‘acontecimento’. Com a dança e o gesto gracioso, há uma ruptura abismal entre o presente e o futuro (que já está, no gesto presente, sugerido). O terceiro momento é quando nos é apresentado o elemento final, o ritmo. É o ritmo que faz com que o espectador se sinta parte do espetáculo, como se suspendesse a realidade do seu eu prático (momentaneamente irrealizando-se) para se envolver no movimento imaginário por pura simpatia. Por um instante, não existe distinção entre o que se vê e o que é visto. Chegaríamos, portanto, a uma forma de simpatia moral, na qual a fronteira entre as consciências se desmancharia, por assim dizer, permitindo que a graça seja essa consciência que se restabelece, retornando à sua própria duração interna e, desse modo, superando a exterioridade espacial. Assim poderíamos definir a liberdade, a adesão plena a si mesmo. Enquanto Sartre, por exemplo, veria a consciência como distância de si, Bergson a vê como coincidência consigo mesma. Tal é a natureza *una e dinâmica* da identidade.

2.6. Narrativa, Personalidade e Dualismo

Resta-nos examinar nosso primeiro ponto esboçado no início do capítulo, ou seja: i) analisar se a identidade numérica se mantém viável e, se sim, se ela pode ser análoga a identidade narrativa. A identidade numérica aparenta ser tudo aquilo a que Bergson se propõe a nos destacar como sendo espacial: ela é estática, não aceita mudanças, e é profundamente espacializada. Nesse sentido, nossa personalidade nunca será, de fato, numérica. Mas isso apenas se estivéssemos confundindo as duas naturezas da identidade, o que não é o caso. Bergson concordaria que, no plano espacial — o mundo material e dos corpos — somos considerados unidades numéricas idênticas a nós mesmas, na medida em que ocupamos um espaço que nenhum outro corpo pode ocupar simultaneamente. Essa é a essência da matéria e o significado fundamental da identidade numérica. No entanto, vale ressaltar que essa diferenciação por localização espacial, embora frequente na física, diverge da formulação original da Identidade dos Indiscerníveis de Leibniz. Para o filósofo alemão, a localização no espaço é uma característica externa que não é suficiente para distinguir verdadeiramente duas substâncias. No entanto, para Bergson, é exatamente essa “exterioridade” do espaço que possibilita a contagem e a fragmentação da realidade em unidades descontínuas.

Quanto a identidade narrativa defenderemos que ela não se separa de nossa identidade. Ela se separava quando a identidade numérica pretendia responder à pergunta ‘o que sou?’, foi o que levou Ricoeur (1990) a conceber a identidade narrativa. Mas se tratando de Bergson, a identidade numérica não diz absolutamente nada sobre o que somos, mas nossa personalidade sim. Nesse sentido, quando dizemos que tomamos *identidade* como em sinonímia com *personalidade* estamos apenas reforçando uma diferenciação que não necessariamente existe, ela se dá, entretanto, como uma forma didática de compreendermos a duração. Dessa forma, podemos afirmar que nossa identidade é a continuidade constante do fluxo da consciência, a memória viva que conecta o passado ao presente, ou seja, a permanência da mudança (*devenir*). A personalidade, por sua vez, seria a totalidade dinâmica do nosso ser, o já mencionado *eu profundo* que representa a constituição de nossas interpenetrações de todos os estados e a escolha livre. Mas notem que nessa explicação, o que somos e quem somos não se distingue exatamente, o que e quem somos é respondido pela mesma palavra: duração.

Ao falarmos mais uma vez sobre a duração, criamos a oportunidade de dedicarmos um breve tempo a uma lacuna que postergamos em falar: o dualismo bergsoniano. Para isso,

utilizaremos mais uma grande expoente no estudo do bergsonismo, a Prof. Dra. Débora Morato Pinto. Seus estudos em **Bergson e os dualismos** (2004) se mostrarão imprescindíveis para nossos propósitos. Aqui, Pinto (2004) nos ajuda a entender como o dualismo de Bergson não é em si um fim, mas antes, um método para evitarmos o reducionismo da vida psíquica a estados puramente cerebrais. A filósofa reconhece que “ele [no percurso de **Matéria e Memória**] combate a tese do epifenomenalismo, e seu sustentáculo, o materialismo, insistindo na potência independente do espírito que se atesta pela independência da memória em relação ao cérebro” (Pinto, 2004, p. 89). Entretanto, será mesmo essa conclusão de Bergson puramente dualista ou haveria uma superação posterior? Essa é a pergunta que a filósofa se debruça. A autora se apoia na ideia de atenuação do dualismo, que ela explicará com base nos conceitos de tensão e ritmo. O conceito consiste em abandonar a visão da matéria e do espírito como duas substâncias distintas e começar a enxergá-los como dois movimentos ou ritmos distintos de uma única realidade, que é o tempo, a duração. Desse modo, a matéria (extensão/distensão) é caracterizada como um ritmo de tempo muito tranquilo e relaxado. É o tempo que se tenta relaxar no espaço onde os momentos, embora efêmeros, se repetem sem a necessidade de reter o passado. Por outro lado, o espírito (tensão/contração) seria um ritmo de tempo extremamente tenso. É o passado comprimido que se agarra ao presente. Essa diferença de natureza, que é apresentada inicialmente, é reformulada como uma diferença de ritmo ou tendência. A filósofa propõe que, em vez de um dualismo estático, Bergson introduz um tempo ou uma duração cosmológica, onde tudo seria duração, mas em diferentes graus. A matéria não é o oposto absoluto do espírito; na verdade, é um nível inferior da mesma essência. Assim, a conclusão de Bergson não é puramente dualista. Morato propõe uma superação desse obstáculo inicial: a memória-pura é independente do cérebro (matéria) porque possui um ritmo distinto. No entanto, ambos podem interagir devido à ‘substância temporal’ da qual são constituídos. Tomamos como suficientes essa explanação oferecida pela filósofa referente ao problema do dualismo, que é amplamente descredibilizado na filosofia da mente contemporânea. Mas esperamos, ao menos, termos diferenciado do dualismo tradicional tal qual o cartesiano.

2.7. Revisitando Autores Familiares

É chegado o momento em que pomos nossa teoria em teste. Como quem se encaminha para o fim, devemos nos interrogar se a concepção de identidade que propomos, como uma unidade

dinâmica responderia bem a Butler (1878) e Reid (1850), já que ambos foram críticos contundentes da teoria da memória apresentada por Locke (1690). Estaríamos sujeitos aos mesmos problemas? Consideremos esta passagem:

A memória, como procuramos prová-lo, não é uma faculdade de classificar recordações numa gaveta ou de inscrevê-las em um registro. Não há registro, não há gaveta, não há aqui, propriamente falando, sequer uma faculdade, pois uma faculdade se exerce intermitentemente, quando quer ou quando pode, ao passo que o amontoamento do passado sobre o passado prossegue sem trégua. Na verdade, o passado conserva-se por si mesmo, automaticamente. Inteiro, sem dúvida, ele nos segue a todo instante: o que sentimos, pensamos, quisemos desde nossa primeira infância está aí, debruçado sobre o presente que a ele irá juntar-se, forçando a porta da consciência que gostaria de deixá-lo para fora (Bergson, 2005, p. 5).

Tomemos como espinha dorsal de nossa argumentação esse trecho de **A Evolução Criadora** (1907). Como vimos no capítulo 1, Butler (1878) e Reid (1850) criticaram a teoria da memória de Locke (1690) apontando que a identidade dependia da memória consciente, isso significa que, se esquecemos de algo deixamos de ser a mesma pessoa. Isso estava explícito no paradoxo do soldado valente de Reid (1850), quando expomos que a regra da transitividade se quebrava, evidenciando que para ambos, a memória era tida como uma evidência da identidade, mas não sua constituição. Mas, se como pretendíamos, conseguimos expor adequadamente o pensamento de Bergson, estará claro para nós que, a premissa de que a memória se resume à lembrança consciente é falsa. A assunção de que nossa memória é falha e cheia de lacunas é o que deu a Butler (1878) e Reid (1850) a evidência de que nossa identidade estaria sujeita a ser fragmentada. Mas como bem sabemos, Bergson apontará que o esquecimento é meramente aparente, e não ontológico. O passado não precisa ser lembrado ou atuado, conscientemente para existir. Como mostra o trecho acima, a *memória-pura* retém todo o passado de forma automática, ou seja, existe um passado que se forma simultaneamente ao presente. Essa é uma das principais contribuições de Bergson: a noção de que o passado está refletido no presente. Segundo Bergson, nossa memória não é somente *atual*, mas também, como vimos, *virtual*. E isso, por si só, refuta Butler (1878), que argumenta que a memória pressupõe a identidade — eu preciso ser eu para recordar de mim. Porém, a memória *virtual* continua existindo mesmo sem sua *atualidade*. As lacunas que preocupavam tanto Butler (1878) quanto Reid (1850) são, como vimos ao falar das patologias da memória, apenas falhas no mecanismo cerebral que permitiria a atualização da

memória, mas não a memória em si. Para Bergson nossa identidade não se assemelha a uma corrente com fracos elos que poderiam se romper, mas é, antes, como ele mesmo diz, em forma de analogia: “um fio elástico que se estendesse até uma distância infinita sem jamais ser dividido, e que, além disso, pelo simples fato de aumentar em comprimento, poderia ao mesmo tempo aumentar seu peso” (Bergson, 1914, p. 262-263). Respondemos, então, à circularidade proposta por Butler (1878), assumindo que a identidade não é como ele concebia, o ato de lembrar, mas antes, é o próprio passado, presente e prolongado no ser.

Considerações Finais

Nossa investigação partiu de um dos mais clássicos problemas da filosofia, a saber: como conciliar a unidade e a permanência da identidade pessoal com o fato de estarmos, como o mundo está, sujeitos ao devir? Escolhemos desconstruir a tradição, questionando até mesmo o sentido “pessoal” da identidade para verificar se ela realmente é um conceito relevante para nossa satisfação. Concluímos que não, a pessoalidade em si é um conceito demasiado pobre para nos dizer algo relevante sobre “o que somos”. Começamos com a base lockeana, que associou a identidade à memória com propósitos principalmente forenses. Esse recuo histórico nos possibilitou examinar as famosas críticas de Butler (1878) e Reid (1850) — a saber, a circularidade e o paradoxo do soldado valente — com o objetivo de identificar os momentos em que a memória não consegue sustentar, por si só, a identidade pessoal. O primeiro capítulo culminou, assim, na análise do reducionismo de Parfit, cuja “Relação R” dissolve a identidade numérica em favor de uma conectividade psicológica desprovida de um fio condutor unificador. Essa análise evidenciou que os substratos fixos que as teorias tradicionais nos impunham eram insuficientes para sustentar uma teoria robusta da identidade.

Como buscamos evidenciar, essas teorias falharam porque se basearam em quadros conceituais impróprios, como o da pessoalidade. Até mesmo conceitos caros a nós como unidade, permanência, multiplicidade, mesmidade, continuidade, eram erroneamente empregadas num escopo que pretendia espacializar o tempo. Deixando escapar, por assim dizer, a fluidez e a mudança que são intrínsecas da realidade. Foi justamente para superarmos esse desafio que recorremos ao filósofo Henri Bergson. Com sua filosofia da duração, Bergson oferece os instrumentos conceituais necessários para estabelecer uma teoria da identidade baseada na mudança, mantendo a continuidade do sujeito. Essa perspectiva representa uma mudança significativa em relação ao problema tradicional, pois move a pesquisa de uma “metafísica da substância” — que procura um componente estático e duradouro (como o substrato lockeano) — para uma metafísica do devir. Bergson desafia a lógica da identidade numérica que prevaleceu na tradição desde a modernidade ao mostrar que a identidade não está na preservação de estados idênticos ao longo do tempo, mas na interpenetração qualitativa de uma duração indivisível. Bergson nos leva a reconsiderar os conceitos de unidade e multiplicidade ao refletirmos sobre uma duração contínua, qualitativa e indivisível. Isso possibilita o afastamento de uma extensa tradição

metafísica que, de algum modo, permaneceu vinculada a modelos de unidade estática — cujas origens remontam a Plotino. Na modernidade, apesar das mudanças significativas, o “avanço” na compreensão da identidade foi restringido pela persistência em considerar o “um” e o “múltiplo” como categorias espaciais e excludentes. Esse impasse é o que a duração bergsoniana busca finalmente dissolver. Assim, ainda que Bergson critique a tentativa de Plotino de nos retirarmos do tempo e da corrupção nos elevando a unidades e escapando das multiplicidades; podemos dizer, sem o medo de errar, que somos unos, desde que entendamos essa unidade como dinâmica e fluida.

Com isso, chegamos a uma conclusão que a filosofia da duração permite fundamentar de modo singular: nossa identidade não é um estatuto, mas um *processo dinâmico*. Ela não persiste *apesar* da mudança, mas *na e pela* mudança mesma. À questão central que nos guiou — como uma *unidade* pode permanecer na transformação? — a resposta bergsoniana se impõe: somos *unos* justamente por sermos *duração*; nossa identidade é a própria *mudança* que se conserva como *unidade dinâmica*. Ou seja, para nós, junto a Bergson, a identidade não é um ponto de partida lógico, mas um processo de centramento: a subjetividade emerge quando o fluxo universal de imagens é filtrado pelas necessidades pragmáticas do organismo. Portanto, a identidade deve ser compreendida, também, como um centro de indeterminação: o *meu* mundo e o *meu* eu nascem simultaneamente quando a representação adota o corpo como centro de ação, transformando a totalidade das imagens em um horizonte de possibilidades vividas.

Referências:

- BERGSON, Henri. **A evolução criadora**. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução de Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2020.
- BERGSON, Henri. **Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Tópicos).
- BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERGSON, Henri. O problema da personalidade. Tradução de Marcelo Marcos Barbosa Vieira. **Dois pontos**, v. 14, n. 2, pp. 251-267, dez. 2017. <https://doi.org/10.5380/dp.v14i2.57244>
- BUTLER, Joseph. **The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature**. To which are added two brief dissertations: I. Of Personal Identity. II. Of the Nature of Virtue. Oxford: Clarendon Press, 1878.
- DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**: objeções e respostas. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1994 [1641].
- DeGRAZIA, David. **Human identity and bioethics**. New York: Cambridge University Press, 2005. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511614484>
- GAZZANIGA, Michael S. The split brain revisited. **Scientific American**. v. 279, n 1, pp. 50-55, 1998. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican0798-50>
- HAMLYN, David Walter. **Metaphysics**. United Kingdom. Cambridge University Press, 1984.
- HÖFFDING, Harald. **La philosophie de Bergson**. Paris: Félix Alcan, 1926. p. 160. Apud MARITAIN, Jacques. *DBT*. p. 18.
- LAPOUJADE, David. **Powers of time: versions of Bergson**. Tradução de Andrew Burk. Minneapolis: Univocal, 2018. 172 p. <https://doi.org/10.5749/j.ctv1qv1sf>
- LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Londres, 1690. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00018020>
- MADELL, Geoffrey. [Resenha de]: WILKES, Kathleen V. Real People: Personal Identity Without Thought Experiments. **The Philosophical Quarterly**, v. 39, n. 157, p. 515-518, 1989. <https://doi.org/10.2307/2219839>
- MARTIN, Raymond; BARRESI, John (Ed.). **Personal identity**. Malden: Blackwell Publishing, 2003.

MIGUENS, Sofia. Problemas de Identidade Pessoal. Filosofia: **Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, n. 18, p. 139-163, 2014.

NOZICK, Robert. **Philosophical explanations**. Harvard University Press, 1981.

OLSON, Eric Todd. Personal Identity. In: Edward N. Zalta; Uri Nodelman. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2023 Edition), 2023. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/identity-personal/>>. Acesso em 13/03/2025.

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

PARFIT, Derek. Why our identity is not what matters. In: LEWIS, H. D.; RAYMOND, M. (Ed.). **Personal identity**. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp. 115-143.

PINTO, Débora Cristina Morato. Bergson e os dualismos. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 79-91, 2004. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732004000100007>

PINTO, Débora M. Consciência e memória. Vol. 20. **WMF Martins Fontes**, 2024.

PINTO, Debora M. Espaço, Extensão e Número: Suas Relações e seu Significado na Filosofia Bergsoniana. **Discurso**, n. 29, p. 133-73, 1998. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1998.62645>

PRADO JR., Bento. **Presença e Campo Transcendental**: Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson. São Paulo: EDUSP, 1989.

REID, Thomas. **Essays on the Active Powers of Man**. Edited by Knud Haakonssen. 2005 [1850].

REID, Thomas. Of Identity. In: John Perry (Org.) **Personal Identity** (pp. 107-112). London, UK: University of California Press, 1975 [1785]. (Primeira publicação em Reid, Thomas. Of memory. In: Thomas Reid. *Essays on the intellectual powers of man* (Essay III), 1785).

RICŒUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

ROSSETTI, Regina. Bergson e a Natureza Temporal da Vida Psíquica. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, 2001, 14(3), pp. 617-623. <https://doi.org/10.1590/S0102-79722001000300017>

VIANA, Cristina. **O enigma da Identidade Pessoal**. Maceió, LA: EdUfal, 2011.

WILLIAMS, Bernard. The Self and the Future. Publicado em **The Philosophical Review**, Vol. 79, No. 2, Abril de 1970, pp. 161-180). <https://doi.org/10.2307/2183946>

WORMS, Frédéric. A concepção bergsoniana do tempo. Publicado em **Philosophie**, nº 54, p. 73-91, tradução de Débora Morato Pinto. 2005. <https://doi.org/10.5380/dp.v1i1.1922>