

A NAVE DE TESEU: AS FONTES DO EU EM AGOSTINHO¹⁴

J. A Colen
Centro de Ética Política e Sociedade
Universidade do Minho
orcid.org/0000-0003-0270-7416

Thomas Hardy, um novelista e poeta inglês vitoriano (talvez o último dos vitorianos) conhecido pelo seu pessimismo, escreveu num dos seus livros de poemas:

Olho para o meu espelho,
e vejo a minha pele debilitada, (...)
Sem a distração
de corações já frios para mim,
poderia esperar sozinho o meu descanso sem fim
com equanimidade.
Mas o tempo, para me fazer sofrer,
parte rouba, deixa outra parte permanecer;

O sofrimento vem do contraste entre o corpo débil sujeito à passagem do tempo que se move a um ritmo inexorável e o “eu” que se vê no espelho e que permanece, “sacudindo a frágil ossatura com pulsações do meio-dia. Ainda era assim agora mesmo, mas já passou.”

O tempo rouba parte, o corpo; deixa outra parte, o “eu” e as suas experiências.

É a experiência da velhice; mais difícil se nos mantemos completamente lúcidos e o corpo não responde, como quando se sofre da doença de Parkinson, visto que o tempo não rouba tudo, mas só o corpo. O corpo degrada-se lenta, mas inexoravelmente, perde-se o sentido do olfato, transpira-se, tem-se tremores, sente-se a rigidez dos membros, fazem-se involuntariamente movimentos repetitivos, tem-se dificuldade em manter o equilíbrio e o andar e perde-se finalmente toda a coordenação. Sofre-se porque estamos conscientes das nossas experiências.

Outras vezes é ao contrário: o eu esquece tudo e todos, até quem é, mas não se sofre, como se passa com os doentes de Alzheimer.

¹⁴ “A Nave de Teseu: As Fontes do Eu em Agostinho”. In Gonçalo Silva, António Morais e Miguel Oliveira, ed. *Da Inquietação Filosófica. Conversas sobre Questões de Vida ou de Morte*. Carcavelos: Editorial Aster, 2022, pp. 107-116.

ISBN 978-989-8586-20-9

Somos sempre nós próprios, apesar destas mudanças todas? Desde que fomos concebidos até ao último suspiro nenhum “átomo” permaneceu o mesmo, todas as células são substituídas em cada sete anos ou (noutras versões) cada dez anos (na verdade as células da pele duram uns dias, as do sangue uns meses: porque é que a nossa pela não é sempre como a de um bebé?).

Só os neurónios não se renovam constantemente. Alguns morrem e o cérebro não é capaz de os substituir, porque os neurónios não se dividem (embora o cérebro tenha uma capacidade surpreendente para reconstituir ligações perdidas entre neurónios). Parece que há exceções, mas não se recuperam facilmente as partes do cérebro afetadas por uma concussão, um AVC, Parkinson ou Alzheimer.

Talvez o “eu” esteja aí escondido algures no cérebro ou até mesmo não seja mais que a soma destas células que não substituímos e isso explica a continuidade da pessoa ao longo do tempo.

O NAVIO DE TESEU

O que dá identidade à pessoa quando tudo muda em si (pele debilitada, células mortas)? Plutarco, um retórico romano que escreveu muitas biografias, diz que os filósofos antes dele já discutiam em que consistia a identidade de algo que muda muito.

Nas suas *Vidas Paralelas*, relata as aventuras de Teseu, um rei grego mítico que matou um monstro em Creta, o Minotauro, e Plutarco explica que para conservar memória da vitória sobre o monstro, “o navio em que Teseu e os jovens de Atenas voltaram de Creta e que tinha trinta remos foi preservado pelos atenienses até a época de Demetrius Phalereus, pois retiravam as tábuas velhas à medida que se deterioravam, colocando madeira nova e mais forte em seu lugar.” Será sempre o mesmo navio, quando já não restar nenhuma das tábuas originais?

Comenta Plutarco que “este navio se tornou um exemplo permanente entre os filósofos, para a questão lógica das coisas que crescem; um lado sustentava que o navio continuava o mesmo e o outro sustentava que não era o mesmo”.

Platão é talvez um destes filósofos antigos que dizia que continuava o mesmo, pois dizia no *Fedro* que a psique se mantém sempre (e por isso é imortal) apesar de o corpo mudar, e que o corpo é um sepulcro da alma, a concha de uma ostra.

Nos anos 60 e 70 do século XX, o navio de Teseu recebeu nova vida com novas versões. Numa destas novas versões modernas, as tábuas do navio também eram substituídas periodicamente, mas as tábuas foram armazenadas cuidadosamente e isso permitiu reconstituir um navio exatamente igual, mas com as tábuas originais recuperadas. Qual é o autêntico navio de Teseu? O que é feito das tábuas originais ou o que durou ao longo do tempo?

Se fosse possível reconstituir a pessoa recuperando as células originais do cérebro (ou talvez através de uma duplicação perfeita do cérebro colocado noutra corpo ou de só meio cérebro ou de um cérebro igual que surge ao acaso noutras paragens do universo...), qual deles seria “eu”? Um enigma que continua a ser debatido entre os filósofos da linguagem dos dias de hoje.

John Locke, um empirista do século XVII, não tinha dúvidas: é o que durou ao longo do tempo.

O EU E O TEMPO

Com efeito, o “eu” que se revela no espelho tem uma certa estrutura temporal, que pode ser descrita em modo biográfico, ou autobiográfico, como uma narrativa do nascimento à morte (as biografias são previsíveis e um pouco aborrecidas, pois têm todos o mesmo final: o personagem principal morre no fim!).

Os pós-modernos dizem: o “eu” é um conceito contingente, o assunto de uma “narrativa” que dá unidade a memórias, experiências e eventos aos quais se dá *a posteriori* uma unidade um pouco “artificial”.

Mas “eu” não preciso de olhar para o espelho para ser o sujeito de muitas frases, articuladas na primeira pessoa do singular. E a narrativa é uma boa metáfora, mas não se pode levar demasiado à letra: nós não somos só uma boa história de ficção, existimos mesmo (e às vezes somos um enigma para nós mesmos e não só para os filósofos da linguagem).

Agostinho de Hipona, o protótipo do sábio antigo (neoplatónico) cogita sobre “o que é o tempo”. Escreve ele para si mesmo, nas suas *Confissões*:

O que é então o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei: se desejo explicar a quem pergunta, não sei: mas digo com ousadia que sei que, se nada passou, o tempo passado não existiu; e se nada acontecesse, o tempo que viria não haveria; e se nada existisse, o tempo presente não existia. Aqueles dois tempos então, passado e por vir, como estão eles, vendo que o passado agora não é, e aquele por vir ainda não é? Mas o presente, se sempre estiver presente e nunca passar para o tempo passado, na verdade não deve ser o tempo, mas a eternidade. Se o tempo presente (se for para ser tempo) só passa a existir, porque passa para o tempo passado, como podemos dizer que ou, isto é, cuja causa de ser é, que não será; então, a saber, que não podemos verdadeiramente dizer que o tempo existe, senão porque tende a não ser?

Agostinho não tem intenção de definir o tempo “concretamente”. Não fala do tempo cósmico ou físico, mas do modo como experimentamos (“experienciamos”) o tempo de uma perspectiva pessoal (na primeira pessoa). Falado que significa para nós, para o nosso relacionamento connosco mesmos, existir temporalmente.

A exploração do tempo não é cosmológica, mas “antropológica”. Agostinho começa por observar que, mesmo *não* existindo os três convencionais

momentos – passado, presente e futuro – visto não passarem de formas inteligíveis de conceber o movimento temporal, o tempo em si possui certamente alguma realidade *para nós*. Paradoxalmente a realidade para nós resiste-nos, é exterior.

O TEMPO COSMOLÓGICO E TEMPO INTERIOR

O tempo às vezes realmente parece assim: algo externo, objetivo, imparável, que se move fatalmente. O espaço e todos os objetos nele contido – incluindo o nosso corpo – mudam como as imagens nas tiras da bobine de um filme, com cada fotograma sucedendo ao anterior, como se fosse composto de uma série de momentos de duração infinitesimal que se movem segundo uma linha só com um sentido: a seta do tempo.

Claro, científica e vivencialmente sabemos (ou julgamos saber) que o tempo não é assim feito de unidades discretas: é fluido, contínuo, talvez uma dimensão do “contínuo do espaço-tempo”. Os objetos no espaço-tempo, claro, não estão sempre a nascer em cada instante do nada, mas apenas um bocadinho fora do lugar, ou ligeiramente mudados (um disparate, disse Aristóteles depois de considerar a hipótese).

Por isso, em certo sentido, tem que haver um “substrato” dos objetos (incluindo nós próprios) que permanece ao longo do tempo, mas que não permanecem inalterados: a “matéria” é o que permanece, a “forma” o que muda. Numa mudança “acidental” como “corar” ou “sorrir”, mantém-se a substância feita de matéria e forma (a substância é o nosso “eu”) e só muda uma propriedade secundária. As propriedades acidentais, claro, podem ter uma raiz profunda: o homem é o único animal que cora, ou que precisa de corar, disse Mark Twain.

É uma explicação do tempo cosmológico. O tempo cosmológico é diferente do espaço, visto não ser impensável que haja no espaço “vazios” e objetos desligados, enquanto no caso do tempo o estado do cosmos e de tudo o que este contém está ligado ao momento seguinte por regras causais (para os modernos) ou tendências (para os antigos) ou propensões (para os pós-modernos). É o que permite fazer previsões. As “leis do universo” (ou os modelos e conjecturas) dizem que após este estado das coisas se seguirá outro.

Movemo-nos no espaço à vontade, mas não nos movemos no tempo da mesma forma. Há uma seta do tempo que diz: só se pode seguir em frente. Temos, portanto, a ideia um pouco ingénua de que isso acontece ao ritmo inevitável de um relógio.

Mas o tempo interior é diferente do tempo cosmológico por muitas outras razões. É estranho porque é “subjetivo”, porque o tempo surge na nossa vida em forma de memória no passado, em forma de atenção ao presente e em forma de expectativa no futuro, quer dizer por relação a mim mesmo – e não em relação a algo que está aí fora, como um dado bruto.

A prova “fenomenal” desta afirmação é a experiência de medir o tempo comparando, umas às outras, diferentes porções de tempo que recordamos ou

cujo futuro esperamos; de repetir um poema que sabemos de cor, quando, à medida que prosseguimos, as palavras atravessam a nossa atenção (no presente), passando da expectativa (do futuro) à memória (do passado).

Seríamos incapazes de relacionar acontecimentos, de relembrar a história da nossa própria vida e até de ter consciência de quem somos se o nosso ser no tempo não se dividisse nestas três formas. A este estado de coisas Agostinho chama “uma distensão do espírito”.

Volta-se para si, para a sua alma, e reflete: “Vejam então, alma do homem, se o tempo presente pode ser longo: pois a ti é dado sentir e medir a extensão do tempo. O que queres me responder? Cem anos, quando presentes, são muito tempo? Veja primeiro se cem anos podem estar presentes. Pois se o primeiro desses anos é atual, está presente, mas os outros noventa e nove estão por vir e, portanto, ainda não o são, mas se o segundo ano for atual, um agora é passado, outro presente, o resto para venha.” E o mesmo se pode dizer dos doze meses do ano: só um é atual, e dos dias de um mês, igualmente só um é presente”.

A estabilidade desta unidade precária depende da comparação entre a duração do presente, um instante, e do futuro.

A “RADICAL REFLEXIVIDADE” E O DEUS DENTRO DE NÓS

Agostinho foi muito influenciado pelas doutrinas de Platão, tal como foram transmitidas nas *Enéadas* de Plotino. Para Agostinho, o espírito e a carne são interpretadas à luz da divisão neoplatônica de corporal e não corporal – oposição que vem com um rol de outras oposições – entre o eterno e o temporal, o imutável e o cambiante.

Quando Agostinho se converte ao cristianismo, tudo o que leu de Platão faz sentido. Platão para ele é uma espécie de profeta ático. A criação por Deus *ex nihilo* casa com a ideia de participação nas Ideias. A ordem do cosmos é o “Logos” de João de Patmos. O Deus bom do *Génesis* é o Bem do *Timeu*. E o desejo do Belo do *Banquete* é a aspiração da alma por Deus, os dois amores que conduzem a carruagem do *Fedro* são a caridade e a concupiscência.

Mas mais importante, torna-se central a oposição entre o que está dentro de nós (*in interiore homine*) e o mundo que nos rodeia. O exterior é corporal, carnal, o que temos em comum com as bestas, incluindo os sentidos, a memória e a imaginação. O interior é a “alma”, que é agora um espírito, cujo cuidado tem que ser atendido. A chamada a uma vida moral mais elevada passa pelo cuidado de si. É a vida do sábio

Agostinho volta-se para si mesmo. É uma reflexividade mais radical que todas as outras. Os exercícios espirituais dos estoicos não eram assim. Não eram um exame de consciência, mas uma consideração da imparcialidade do universo a que corresponde a impassibilidade do sábio. Mas a partir daqui a linguagem da interioridade é irresistível. A luz interior não é só a que brilha dentro de nós, mas também a que brilha dentro de nós e na presença de nós

mesmos. É inseparável de sermos “eus” com um ponto de vista na primeira pessoa.

Fizemos deste ponto de vista da primeira pessoa uma coisa importante. Vai até Montaigne e Descartes e até à cultura moderna que faz deste ponto de vista o mais fundamental: “até ao ponto de ser aberrante”, diz Charles Taylor, no seu livro *As Fontes do Eu*.

O “eu” reifica-se, foca-se em si. (é um passo de volta a Deus para Agostinho, é até a sua “prova” pessoal de que Deus está presente). Há algo mais alto que a nossa razão. A prova é que a razão reconhece que há um critério ao qual a razão se verga, a verdade. Um ideal regulador, diria Kant.

Podemos apresentar uma certeza sem recorrer ao ponto de vista da primeira pessoa. Há verdades intersubjetivas, logo reconhece-se algo que é critério para essa intersubjetividade (este é o tipo de argumento que atrai um Wittgenstein!). Mas Agostinho vê essa luz dentro de nós. Não pode duvidar de si, porque mesmo quando duvida, existe: “se não existisses seria impossível seres enganado”.

Este é o ponto de Arquimedes, mas não é como no *Cogito* de Descartes a fonte do dualismo corpo-mente. É um ponto de vista apodítico, indiscutível e convincente, cujas premissas e proposições não podem ser refutadas, questionadas nem negadas porque não resultam de um raciocínio lógico. Não há *ergo*.

A sabedoria é uma ciência do intemporal, enquanto os sentidos só captam o que é passageiro e exterior. O Número é mais permanente que o fogo. A sua experiência de Deus é deste tipo, na primeira pessoa. Não é para provar que há um mundo lá fora, não é epistémico, não busca sair de si mesmo. Busca voltar a si neste instante.

O “EU” E O CORPO NO TEMPO

Isolemos agora um instante (este que passou e “não volta mais” como diz a canção). Sentimos o corpo (tatilmente), vemos um festival de cores e formas diferentes, ouvimos, cheiramos – tudo ao mesmo tempo! – e não é um caos, não ficamos confusos, conseguimos acorrer a tudo, porque tudo está dado num instante (e ainda pensamos, desejamos, e por aí fora: autêntico “multitasking”). Há muitas coisas sobre muitas coisas, tudo ao mesmo tempo e sem confusão. Mantêm-se as diferenças, impregnam-se umas coisas nas outras sem se confundirem. Consegue-se ver alguém a falar.

Esta confusão não é caótica porque todas as partes da experiência estão unificadas na consciência de mim mesmo, sem extensão (sem “partes extra partes”). Logo o “eu” é imaterial. Une-se uma pluralidade numa unidade simples, sem partes. Não estamos em condições de separar as partes, pois elas não têm exterioridade. Locke muitos séculos depois, no livro II do seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, disse com firmeza:

Possuímos algumas provas nos nossos próprios corpos que demonstram que isto se passa desta forma; todas as partículas dos

nossos corpos são uma parte integrante de nós próprios – que dizer, parte do nosso eu consciente e pensante – enquanto unidas de forma vital a este eu pensante e consciente, de tal forma que sentimos quando são tocadas e quando são influenciadas ou quando têm consciência do bem ou do mal que lhes acontece. Logo, qualquer pessoa considera que os membros do seu corpo são parte dela própria; sente por eles simpatia e preocupação. Corte-se-lhe uma mão, e assim se a separe da consciência que tinha do seu calor, do frio e de outras influências, e já não é mais uma parte do que é ela própria, não mais do que a mais longínqua partícula de matéria (...). [Isto dá-se] sem se alterar a identidade pessoal, e não existirá qualquer dúvida de que seja eu a mesma pessoa, embora lhe tenham sido cortados os membros que ainda agora faziam parte integrante de mim.

O que unifica o meu corpo é o “eu”, que não pode ser material. Uma coisa material não pode estar em sítios diferentes, mas eu estou no dedo e no nariz. As partes estão diferenciadas quanto à sua pluralidade, não são a mesma coisa.

Para além disto, a determinação da unidade que sou eu é, não só atual, mas também temporal. Há também um processo contínuo que resulta numa história. O eu é marcado pela “discursividade”: falamos sobre nós. A nossa identidade é dada pela nossa história. Será que a nossa memória corresponde à nossa narrativa? E aquilo de que não nos lembramos?

A forma do eu não é um “castelo interior” onde estão as partes. O eu é a unificação ativa de todas as partes numa única narrativa. O eu é ativo. Não vemos primeiro uma coisa e depois ouvimo-la, elas acontecem juntas (como nos juízos sintéticos *a priori* de Kant). Não há experiência que não esteja unificada e não existe experiência fora de mim, antes de eu a ter. Tudo o que é um “x” é dado no “eu vejo x”.

PORQUE É QUE HUME NUNCA SE ENCONTROU A SI PRÓPRIO?

A tendência para voltar-se para si próprio, pela introspeção, tornou-se um método psicológico, que é o critério de tudo, e um género literário cada vez mais popular (não só as autobiografias, mas as “memórias” e “confissões”). Houve reações contra estes excessos. Para David Hume, um filósofo um pouco cético do séc. XVIII, o “eu” não passa de uma construção, de uma abstração. O “eu” (substancial) é a simples ilusão causada por um ponto de referência onde surgem várias impressões fugazes. Após um exercício de introspeção, Hume declara no *Tratado da natureza Humana*:

Quanto a mim, quando penetro mais intimamente naquilo a que chamo eu próprio, tropeço sempre numa ou outra percepção particular, de frio ou calor, de luz ou sombra, de amor ou ódio, de dor ou prazer. Nunca consigo apanhar-me a mim próprio, em qualquer momento, sem uma percepção, e nada posso observar a não

ser a percepção. Quando as minhas percepções são afastadas por algum tempo, como por um sono tranquilo, durante esse tempo não tenho consciência de mim próprio e pode dizer-se verdadeiramente que não existo. E se todas as minhas percepções fossem suprimidas pela morte, e eu não pudesse nem pensar, nem sentir, nem ver, nem amar, nem odiar depois da dissolução do meu corpo, eu ficaria inteiramente aniquilado e não concebo que mais seria necessário para fazer de mim um perfeito nada.

Mas ao contrariar Locke, Hume, curiosamente, leva a posição cautelosa de Locke ao extremo – não é que exista grande dificuldade ou impossibilidade em apreendermos o verdadeiro “eu”; ele, simplesmente, não existe. O “eu” são apenas “percepções (...) em perpétuo fluxo e movimento.”

Mas o fluxo precisa de um ponto focal. O eu é talvez um ponto “metafísico” (como disse Leibniz), mas é indispensável se queremos dar conta da unidade do eu no tempo. O “puro fluxo” é tão especulativo (no mau sentido, sem fundamento) como o “eu substancial”: nesse mundo sublunar, tudo o que muda tem um suporte que não muda (se não tudo seria contínua criação do nada).

Os estudantes de filosofia confundem “eu” e a “alma” (um acessório desnecessário) e por isso concluem que não têm eu. Mas têm que fazer um esforço ascético, porque dizem logo: “eu, pelo menos, acho que não existe!”.

INSPECTIO SUI

A fenomenologia do século XX herdou muito de Hume, mas parece dar melhor conta da unidade diacrônica do sujeito, sem colocar o “eu” fora ou acima do fluxo das experiências. Embora vivamos através de um conjunto de experiências, além delas permanece um “eu” que as sente. O “serem minhas” está imune ao erro: o fenómeno conhecido como “imunidade ao erro de identificação relativo ao pronome na primeira pessoa”.¹⁵

Segundo Husserl qualquer tipo de experiência (percepção, memória, imaginação) tem uma estrutura temporal comum tal que qualquer momento da experiência contém uma referência retida a momentos da experiência passada, uma abertura ao que é presente e uma antecipação potencial de momentos de experiência em vias de suceder (como tinha dito Agostinho). Essa retenção não desaparece instantaneamente, mas dura no tempo e sem essa duração muitas percepções seriam inexplicáveis.

O exemplo favorito de Husserl é a melodia musical. Husserl assevera: “quando digo eu, capturo-me a mim mesmo numa simples reflexão, mas esta autoexperiência é como qualquer experiência em particular qualquer percepção, um mero dirigir-me para algo que estava ali para mim, consciente, mas não tematicamente experimentado, não constatado”.

¹⁵ Esta ideia é Edmund Husserl, mas expressão foi popularizada por Shoemaker, um filósofo analítico atual.

Estar consciente de si, evidentemente, não é o mesmo que capturar um puro eu, que existe à parte do fluxo da experiência, é um dado primário na primeira pessoa. Quando Hume no *Tratado sobre a Natureza Humana* declara que nunca encontra um “eu” ao buscar as suas experiências, mas apenas sensações e percepções particulares, ignora este dado primário, porque busca o “eu” entre as suas experiências sobre si mesmo. A porta da experiência de nós mesmos, todavia, abre para fora. Descobrimo-nos quando descobrimos os outros.

Husserl afirma, é certo, que essa reflexão pré-consciente é apenas implícita, o que significa que não sou confrontado com a experiência das coisas como pertencendo ao meu próprio eu. A ideia de reflexão pré-consciente relaciona-se com a ideia de que as experiências têm um tom subjetivo, uma certa qualidade fenomenal de “como se sente” a experiência. É tipicamente o caso das experiências corporais, como a dor, ou o prazer, mas também é o caso das experiências percetuais, ou de desejo, ou de apreensão intelectual. Saborear algo é distinto de recordar que saboreámos. Ao mesmo tempo, há algo que percorre todas essas sensações e apreensões que é a ideia de que apesar de toda a diversidade há uma certa identidade, o seu nítido carácter de percepções na primeira pessoa: um ser meu ou serem as minhas experiências, um dado imediato, quer dizer não mediado por ideias ou representações. É o “entendimento natural” do mundo.

Ser meu, todavia não é uma qualidade como ser vermelho, ou duro, não se refere ao conteúdo experimentado, nem a uma soma sincrónica ou diacrónica das experiências. Refere-se à presença na primeira pessoa, são “minhas” de forma distinta do que são de qualquer outro.

A *inspectio sui* segundo Husserl é condição da “auto-direção”, do querer próprio. A reflexão não é nem um espelho do ato de pensar, nem uma completa distorção desse ato.

Como Hume reagiu a Locke, Heidegger reage Husserl. Bastou-lhe ir mais longe no mesmo caminho. O primeiro objeto não é a percepção, é a coisa como experimentada no contexto humano individual a que pertence, incluindo o contexto histórico (por exemplo, a vaca é primeiramente algo sagrado para os hindus). Não pode, pois, haver “entendimento natural” do mundo pois todo o entendimento é histórico. Heidegger explica o seu ponto nestes termos: “*Dasein* (ser para o mundo) como existindo, está aí para si, mesmo quando o ego não se exprime diretamente em si e para si (...) do modo peculiar como se volta sobre si, que a fenomenologia chama percepção interna por contraste com a externa. (...). Está aí antes de qualquer percepção. A reflexão é apenas um modo de voltar atrás, de voltar-se sobre si, mas não é o modo primário de auto apreensão.”

NO MAIS PROFUNDO DO NOSSO SER

A “descoberta do eu” é a visão de que há um domínio especial de coisas que só estão acessíveis deste ponto de vista; de que este é o ponto de vista

mais profundo. Não é só constatar que há um ponto de vista subjetivo e um ponto de vista do universo. É mais que isso.

Dizer “eu sou” é dizer algo fora do mundo das coisas que experimentamos. É o acesso à condição mais elevada. Inaugura uma nova fonte da moral, da estética, da verdade.

Textos citados:

Agostinho, *De Libero Arbitrio*, Livro II.

Agostinho de Hipona, *Confessiones* Livro XI, 17. Livro XI, 26 Livro XI, 33. Livro XI,17.

Bernard Williams, *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

Charles Taylor, *The Sources of the Self* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 131.

David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1978), Livro I, Parte IV, sec. V, 300-301. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (London: Fontana Library, 1964), Livro II; Cap. XXVII, 13.

Edmund Husserl, *Erste Philosophie* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1959), vol. 8.

Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), 492-493.

Martin Heidegger, *Die Grundproblema der Phänomenologie* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975), 159.

Platão, *Fedro*, 245c; 250c.

Plutarco “Teseu”, in *Vidas Paralelas*, XXIII.

Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1983), 29-33. 37-40.

Sydney S. Shoemaker, “Self-reference and self-awareness” *The Journal of Philosophy* (1968): Vol. 65, no.19, 555-567.

Thomas Hardy, “I Look into my Glass” in *Wessex Poems and Other Verses* (London: Penguin, 2017).