

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

ANTONIO CESAR DA SILVA LEME

MUNDO EXTERIOR E IDENTIDADE PESSOAL EM HUME

**GUARULHOS
2018**

ANTONIO CESAR DA SILVA LEME

MUNDO EXTERIOR E IDENTIDADE PESSOAL EM HUME

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia Moderna

Orientação: Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith

**GUARULHOS
2018**

LEME, Antonio Cesar da Silva

Mundo exterior e identidade pessoal em Hume / Antonio Cesar da Silva Leme – Guarulhos, 2018.

170 f.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2018.

Orientação: Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith.

Título em inglês: External world and personal identity in Hume.

1. Hume. 2. Mundo exterior. 3. Identidade pessoal.

ANTONIO CESAR DA SILVA LEME

Tese apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia Moderna

Orientador: Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith

MUNDO EXTERIOR E IDENTIDADE PESSOAL EM HUME

Aprovado em: 26/10/2018

Banca Examinadora

Presidente: Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith – UNIFESP

Titular externo: Prof^a. Dr^a. Luciana Zaterka (UFABC)

Titular externo: Prof. Dr. Jaimir Conte (UFSC)

Titular externo: Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho (USP)

Titular interno: Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP)

AGRADECIMENTOS

Inicialmente, agradeço aos meus pais, Horácio Leme e Edwirges Leme, por todo apoio e amor incondicional.

Sou muito grato ao professor Plínio Junqueira Smith pela orientação, pelas correções feitas e pela paciência ao longo de todo o trabalho.

Quero agradecer também aos professores Alexandre de Oliveira Torres Carrasco e Luciano Nervo Codato que participaram do meu exame de qualificação e indicaram obscuridades e apresentaram sugestões para a versão final da tese. Por certo, esta tese não logrou atender todas as observações feitas.

Agradeço aos colegas da Unifesp pelas discussões instigantes durante as atividades acadêmicas e pelo companheirismo ao longo dos anos.

Sou bastante grato a todos os funcionários da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/UNIFESP, que sempre foram solícitos comigo.

Por fim, agradeço aos meus familiares, amigos e alunos que sempre torceram e, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho.

“A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes.”

(David Hume)

“Ora, se considerarmos a mente humana, veremos que, no que diz respeito às paixões, sua natureza não é a de um instrumento de sopro, que, quando percorridas suas notas, perde imediatamente o som assim que cessa a respiração; assemelha-se antes a um instrumento de cordas, em que, após cada toque, as vibrações continuam retendo algum som, que se extingue gradual e insensivelmente.”

(David Hume)

RESUMO

Neste trabalho, pretendo examinar a discussão feita por David Hume sobre os objetos externos e a identidade pessoal. De maneira específica, o meu objetivo é comparar as explicações apresentadas por Hume para a identidade dos objetos externos e para a identidade pessoal ao longo do texto do *Tratado* a fim de avaliar se a primeira é útil para o leitor de Hume entender a segunda. Tal comparação encontra sua justificativa nas palavras do próprio Hume que, no *Tratado*, afirma claramente que a explicação para o mundo intelectual está livre das obscuridades presentes na explicação fornecida para o mundo natural, mas, ao redigir o “Apêndice”, reconsidera a sua avaliação inicial. Embora as análises apresentem um mesmo esquema explicativo, operação da imaginação junto com as qualidades de coerência e constância manifestas pelas percepções, proponho que a explicação fornecida por Hume para os objetos do mundo exterior não possibilita ao leitor entender a especificidade da discussão da identidade pessoal. Para alcançar esse objetivo, o presente trabalho é dividido em cinco capítulos. No primeiro, examino o projeto humeano de elaborar uma ciência da natureza humana a fim de identificar princípios da filosofia de Hume que serão mobilizados nas análises do mundo exterior e da identidade pessoal. No segundo, analiso a explicação humeana para o mundo exterior. O exame da noção de identidade pessoal começa no terceiro capítulo com a discussão deste tema a partir da perspectiva do livro “Do entendimento”. No quarto capítulo, a análise da identidade pessoal é feita a partir da perspectiva do livro “Das paixões”. No último capítulo, por fim, eu examino a reconsideração feita por Hume da sua teoria da identidade pessoal.

Palavras-chave: Hume. Mundo Exterior. Identidade Pessoal.

ABSTRACT

In this thesis, I intend to examine David Hume's discussion of external objects and personal identity. Specifically, my purpose is to compare the explanations given by Hume to the identity of external objects and to personal identity throughout the text of the *Treatise* in order to estimate assess whether the former is useful to Hume's reader to understand the latter. Such a comparison finds its justification in the words of Hume himself, who in the *Treatise* clearly states that the explanation for the intellectual world is free from the obscurities present in the explanation given to the natural world, but, in writing the "Appendix", it reconsiders its evaluation initial. Although the analyzes present the same explanatory scheme, operation of the imagination together with the qualities of coherence and constancy manifested by the perceptions, I propose that the explanation provided by Hume for the objects of the external world does not enable the reader to understand the specificity of the discussion of personal identity. To achieve this goal, the present work is divided into five chapters. In the first, I examine the humean project of elaborating a science of human nature in order to identify principles of Hume's philosophy that will be mobilized in the analyzes of the external world and personal identity. In the second, I analyze the Humean explanation for the external world. The examination of the notion of personal identity begins in the third chapter with the discussion of this theme from the perspective of the book "Of the Understanding". In the fourth chapter, the analysis of personal identity is made from the perspective of the book "Of the Passions". In the last chapter, at last, I examine Hume's reconsideration of his theory of personal identity.

Keywords: Hume. External World. Personal Identity

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

A) Hume

Neste trabalho, as referências aos textos de Hume seguirão o seguinte padrão:

(T 1. 1. 4. 6) refere-se ao texto do *Tratado da natureza humana*, Livro 1, parte 1, seção 4, parágrafo 6.

(S 28) refere-se ao texto da *Sinopse*, parágrafo 28.

(AP 18) refere-se ao texto do “Apêndice”, parágrafo 18. Nem sempre a numeração dos parágrafos da edição brasileira do “Apêndice” corresponde à numeração dos parágrafos da edição preparada por David Norton, publicada na série Oxford Philosophical Texts. Quando necessário, indicaremos o número do parágrafo acrescido de (UNESP) para a edição brasileira e (OPT) para a edição publicada pela Oxford University Press.

(EHU 3. 1) refere-se ao texto da *Investigação sobre o entendimento humano*, seção 3, parágrafo 1.

As citações serão feitas a partir das edições brasileiras dos textos de Hume indicadas na bibliografia desse trabalho.

B) Locke

As referências ao trabalho de Locke seguirão o seguinte padrão: (E II xxvii 18) refere-se ao texto do *Ensaio sobre o entendimento humano*, número do livro, expresso em algarismo romano, capítulo, expresso em algarismo romano minúsculo, e parágrafo, em algarismo arábico.

As citações serão feitas a partir da edição brasileira do texto de Locke indicada na bibliografia deste trabalho.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| 1 INTRODUÇÃO | 9 |
| CAPÍTULO 1: O PROJETO FILOSÓFICO DE HUME | 14 |
| 1.1 A ciência da natureza humana | 14 |
| 1.2 Os conteúdos da mente: percepções e princípios | 23 |
| Conclusão | 43 |
| CAPÍTULO 2: O MUNDO EXTERIOR | 44 |
| 2.1 A crença nos corpos | 44 |
| Conclusão | 69 |
| CAPÍTULO 3: A IDENTIDADE PESSOAL NO LIVRO 1 DO <i>TRATADO</i> | 70 |
| 3.1 A imaterialidade da alma | 71 |
| 3.2 Identidade pessoal e entendimento | 82 |
| Conclusão | 103 |
| CAPÍTULO 4: A IDENTIDADE PESSOAL NO LIVRO 2 DO <i>TRATADO</i> | 105 |
| 4.1 A abordagem das paixões no <i>Tratado</i> | 106 |
| 4.1.1 A paixões indiretas do orgulho e da humildade | 111 |
| 4.1.2 A noção de simpatia | 115 |
| 4.2 A identidade pessoal e as paixões | 121 |
| 4.2.1 Identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio | 122 |
| 4.2.2 O aspecto moral da identidade pessoal | 126 |
| 4.2.3 Identidade pessoal e corpo | 132 |
| Conclusão | 135 |
| CAPÍTULO 5: A IDENTIDADE PESSOAL NO “APÊNDICE” | 137 |
| 5.1 O texto do "Apêndice" | 137 |
| 5.2 Interpretações sobre o "Apêndice" | 141 |
| 5.2.1 Problema na teoria de Hume | 141 |
| 5.2.2 A consistência da teoria de Hume | 146 |
| 5.2.3 Mundo exterior e identidade pessoal | 150 |
| 5.3 A impressão do eu | 158 |
| Conclusão | 161 |
| CONCLUSÃO GERAL | 163 |
| REFERÊNCIAS | 167 |

INTRODUÇÃO

Este trabalho se propõe a examinar a discussão feita por David Hume sobre a identidade dos objetos externos e a identidade pessoal. De maneira específica, pretende-se avaliar se a explicação fornecida por Hume para a identidade dos objetos externos auxilia o leitor a compreender seus comentários sobre a identidade pessoal. Penso que tal estudo encontra sua justificativa nas palavras do próprio Hume na medida em que ele, no *Tratado*, afirma que a explicação para o mundo intelectual está livre das obscuridades presentes na explicação fornecida para o mundo natural e, no texto do “Apêndice”, reconsidera essa sua avaliação inicial.

Ao iniciar sua discussão sobre a crença nos objetos externos, Hume não deixa de indicar ao seu leitor o alvo preciso da sua discussão. Para ele, a questão não diz respeito a colocar em dúvida a existência de tais objetos, visto que crer em sua existência é um fato natural. Desse modo, a abordagem feita por Hume não se ocupa em investigar se tais objetos existem, mas em compreender as causas que nos levam a crer em sua existência¹.

A crença na existência dos objetos externos envolve, pelo menos, duas dificuldades. Por um lado, ela supõe a atribuição de uma existência contínua desses objetos, mesmo quando não percebidos diretamente pelos sentidos. Por outro lado, ela envolve a convicção de que esses mesmos objetos existem de forma distinta e independente da mente humana e da percepção². Tendo desmembrado o tema da crença na existência nos objetos externos nessas duas questões, Hume desenvolve sua análise sobre esse tema a fim de tentar explicar quais são os processos que nos levam a crer que o objeto de uma impressão sensível permanece existente e idêntico a si mesmo apesar das inúmeras interrupções de sua percepção. Assim, o problema reside em explicar como somos capazes de superar a transitoriedade das impressões, atribuindo-lhes uma existência permanente e independente da mente e da percepção.

¹ “A natureza não deixou isso à sua escolha; sem dúvida, avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confiada a nossos raciocínios e especulações incertos. Podemos perfeitamente perguntar *que causas nos induzem a crer na existência dos corpos*. Mas é inútil perguntar *se existem ou não corpos*. Esse é um ponto que devemos dar por suposto em todos os nossos raciocínios.” (T 1. 4. 2. 1, itálicos de Hume).

² “As duas questões, concernentes à existência contínua e distinta dos corpos, estão estreitamente conectadas. Porque se os objetos de nossos sentidos continuam a existir mesmo quando não são mais percebidos, é claro que sua existência é independente e distinta da percepção; e vice-versa, se sua existência é independente e distinta da percepção, eles têm de continuar existindo, mesmo quando não são percebidos.” (T 1. 4. 2. 2).

Segundo a resposta dada por Hume, a concorrência de algumas qualidades das impressões sensíveis com qualidades da imaginação origina a crença nos objetos externos. Para o filósofo escocês, a constância com que algumas percepções aparecem leva a mente conceber os objetos externos como independentes e com existência contínua fora de nós³. Essa qualidade manifesta por algumas percepções, no entanto, não é condição suficiente para garantir sua existência contínua e idêntica, visto que as qualidades físicas dos objetos podem variar ao longo do tempo⁴. Desse modo, é preciso que ocorra a confluência de outra qualidade além da constância para explicar a crença na existência dos objetos externos. Para Hume, a coerência manifesta pelas percepções nos leva a afirmar a identidade e a permanência dos objetos externos, visto que ela nos revela uma regularidade em meio à mudança⁵.

Todavia, não bastam a constância e a coerência das percepções para explicar a crença nos objetos externos. Afinal, Hume não deixa de sinalizar que há uma tendência natural da imaginação a atribuir identidade para as percepções que manifestam alguma variação⁶. As duas percepções, seja a do sol ou a do oceano, embora ocorram em instantes diferentes do tempo e sejam numericamente distintas uma da outra, são tão semelhantes que a imaginação é levada a encobrir a descontinuidade entre elas e, dessa maneira, cria a ficção de uma existência contínua, ou seja, supõe que se trata de uma mesma percepção.

³ “Essas montanhas, casas e árvores que estão agora diante de meus olhos sempre me aparecem na mesma ordem; e se as perco de vista, ao fechar os olhos ou virar a cabeça, logo depois vejo que retornam a mim sem a menor alteração. Minha cama e minha mesa, meus livros e papéis se apresentam da mesma maneira uniforme, e não mudam quando interrompo meu ato de ver ou percebê-los.” (T 1. 4. 2. 18).

⁴ “Tal constância, entretanto, não é tão perfeita a ponto de não admitir exceções bastante consideráveis. Os corpos frequentemente mudam sua posição e qualidades e, após uma pequena ausência ou interrupção, podem se tornar quase irreconhecíveis.” (T 1. 4. 2. 19).

⁵ “Quando retorno a meu aposento após dele me ausentar por uma hora, não encontro o fogo de minha lareira na mesma situação em que o deixara; mas, afinal, estou acostumado a ver, em outros exemplos, uma alteração semelhante produzir-se em um intervalo de tempo semelhante, esteja eu presente ou ausente, próximo ou distante. Essa coerência em suas mudanças, portanto, é uma das características dos objetos externos, ao lado da sua constância.” (T 1. 4. 2. 19).

⁶ “Quando nos habituamos a observar uma constância em certas impressões; quando constatamos, por exemplo, que a percepção do sol ou do oceano retorna a nós, após uma ausência ou aniquilação, com partes semelhantes e numa ordem semelhante à de sua primeira aparição, temos uma tendência a não considerar essas percepções intermitentes como diferentes (o que na verdade são), mas, ao contrário, como numericamente idênticas, em virtude de sua semelhança. Mas como essa descontinuidade de sua existência é contrária à sua perfeita identidade, e nos faz ver a primeira impressão como tendo sido aniquilada e a segunda como se fosse uma nova criação, encontramos-nos de certo modo perdidos e envolvidos em uma espécie de contradição. Para nos livrar dessa dificuldade, disfarçamos a descontinuidade tanto quanto possível, ou antes, eliminamo-la inteiramente, supondo que essas percepções intermitentes estão conectadas por uma existência real, à qual somos insensíveis. Tal suposição ou ideia de existência contínua adquire força e vividez pela memória dessas impressões fragmentadas, e pela propensão que estas nos dão a supor que são uma mesma coisa.” (T 1. 4. 2. 24).

A seção “Da identidade pessoal” reapresenta o mesmo tipo de explicação. Um exame introspectivo da mente não nos revela nenhum eu contínuo e idêntico a si para além do fluxo contínuo de percepções intermitentes que compõe a mente. No caso da identidade pessoal, da mesma forma que ocorria na explicação fornecida para a crença na existência contínua dos corpos, a imaginação confunde uma diversidade de percepções descontínuas com uma identidade suposta das percepções⁷.

Ora, as opiniões de Hume sobre a existência contínua dos objetos externos e do eu parecem sugerir uma dificuldade de interpretação para o seu leitor. Pois, ao iniciar sua explicação para o mundo intelectual, Hume garante a seu leitor que esta temática não está envolvida pela dificuldade causada pela descontinuidade e pela identidade das percepções, como ocorre na explicação fornecida para o mundo natural⁸. No entanto, Hume, ao retomar suas opiniões no texto do “Apêndice”, reconsidera claramente sua avaliação, o que o leva a afirmar que o mundo intelectual, ao contrário do que ele pensava quando redigiu o *Tratado*, também está envolvido pela dificuldade já encontrada na explicação para os objetos externos⁹.

Além dessas opiniões conflitantes sobre as explicações sobre o mundo natural e o mundo mental, Hume, no “Apêndice” se mostra insatisfeito com sua própria explicação

⁷ “Possuímos uma ideia distinta de um objeto que permanece invariável e ininterrupto ao longo de uma suposta variação de tempo; e a essa ideia denominamos *identidade* ou *mesmidade*. Possuímos também uma ideia distinta de diversos objetos diferentes existindo em sucessão e conectados entre si por uma relação estreita; e essa ideia proporciona, para um olhar preciso, uma noção tão perfeita de *diversidade* como se não houvesse nenhuma relação entre os objetos. Mas, embora essas ideias de identidade e de uma sucessão de objetos relacionados sejam em si mesmas totalmente distintas, e até contrárias, é certo que, em nosso modo comum de pensar, geralmente as confundimos. A ação da imaginação pela qual consideramos o objeto ininterrupto e invariável e a ação pela qual refletimos sobre a sucessão de objetos relacionados são sentidas de maneira quase igual, não sendo preciso um esforço de pensamento muito maior neste último caso que no primeiro. A relação facilita a transição da mente de um objeto ao outro, e torna essa passagem tão suave como se contemplássemos um único objeto contínuo. Tal semelhança é a causa de nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade.” (T 1. 4. 6. 6, itálicos de Hume).

⁸ “Tendo encontrado tantas contradições e dificuldades em todos os sistemas concernentes aos objetos externos, bem como na ideia de matéria, que imaginávamos ser tão clara e precisa, é natural esperarmos encontrar dificuldades e contradições ainda maiores nas hipóteses acerca de nossas percepções internas e da natureza da mente, que tendemos a imaginar muito mais obscuras e incertas. Mas quanto a isso estamos enganados. O mundo intelectual, embora envolto em infinitas obscuridades, não é embaraçado por nenhuma dessas contradições que descobrimos no mundo natural.” (T 1. 4. 5. 1).

⁹ “Eu acalentava alguma esperança de que, por mais deficiente que pudesse ser nossa teoria do mundo intelectual, ela estaria livre daquelas contradições e absurdos que parecem acompanhar qualquer explicação que a razão humana possa dar acerca do mundo material. Mas, ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à *identidade pessoal*, vejo-me perdido em um tal labirinto que, devo confessar, não sei nem como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torna-las coerentes.” (AP 18 (UNESP), 10 (OPT), itálicos de Hume).

apresentada para a identidade pessoal no *Tratado*. Para ele, sua explicação sobre os princípios que unem percepções descontínuas na mente de modo a formar o eu é insatisfatória (AP 28 (UNESP) 20 (OPT)).

A literatura sobre a retomada desses temas no “Apêndice” apresenta várias avaliações. Para McIntyre, as explicações para o mundo mental e para os objetos externos revelam tendências inconsistentes da imaginação, visto que essa faculdade confunde uma sucessão de percepções diferentes com uma identidade das percepções. Por causa dessa confusão, somos levados a acreditar na existência de um suporte das percepções ao mesmo tempo em que o exame da existência dos objetos externos e da identidade pessoal mostra que não há substância alguma (McINTYRE (2009), p. 199). Para Piston, a descontinuidade entre as percepções é maior no caso da identidade pessoal do que a manifesta no caso dos objetos externos de modo que a coerência exibida pelas percepções é insuficiente para que seja possível atribuir uma existência contínua e idêntica ao eu (PISTON (2002), p. 73). Já Kemp Smith considera que o problema com as opiniões de Hume dizem respeito à sua análise do mundo intelectual. Nesse sentido, Hume reconhece tardiamente no “Apêndice” que a sua análise da identidade pessoal é insatisfatória, porque expressa opiniões incoerentes. Por um lado, Hume defende que não há identidade pessoal, tese desenvolvida no livro 1. Por outro lado, Hume aceita essa identidade no livro 2 (SMITH. *The philosophy of David Hume*, p. 75).

A fim de tentar esclarecer um pouco esse cenário de opiniões tão díspares do próprio Hume e de alguns intérpretes quanto à relação entre sua explicação para o mundo material e para o mundo mental e, às vezes, desabonadoras como no tocante à explicação para a identidade pessoal, eu examino esses temas no estudo que se segue. Ainda que o esquema explicativo apresentado por Hume para a identidade dos objetos do mundo exterior seja o mesmo usado por ele na explicação da identidade pessoal, eu defendo que o primeiro não ajudará o leitor a entender a especificidade do segundo.

Para desenvolver esta tese, eu divido este trabalho em cinco capítulos. No primeiro capítulo, eu discuto o projeto filosófico de Hume de elaborar uma ciência da natureza humana. Esta etapa preliminar é importante para identificar os princípios que são estabelecidos por Hume e que estarão presentes nas suas análises a respeito do mundo exterior e da identidade pessoal. A seguir, eu analiso a explicação apresentada por Hume para a crença na existência dos objetos externos. Tal crença será estabelecida por meio da operação da imaginação junto com as qualidades de coerência e constância das percepções. No terceiro capítulo, eu passo a me ocupar com a explicação de Hume para a identidade pessoal que

apresenta a mesma estrutura da que foi fornecida para o mundo exterior. Nesta etapa, será fundamental distinguir entre o objeto da crítica de Hume, o eu tal como imaginado pelos filósofos, e a sua tese segundo a qual o eu é um feixe de percepções diferentes. No quarto capítulo, eu examino a identidade pessoal a partir da perspectiva das paixões. Nesta etapa, eu tento indicar que Hume mantém no domínio das paixões a mesma noção de identidade pessoal que ele propõe no domínio do entendimento. Por fim, eu discuto no quinto capítulo a retomada feita por Hume da identidade pessoal no texto do “Apêndice”. Não para esclarecer o misterioso motivo da insatisfação de Hume com sua explicação inicial para a identidade pessoal, mas para tentar recusar a interpretação de Kemp Smith que defende que Hume apresenta teses contraditórias sobre o eu nos livros 1 e 2 do *Tratado*.

CAPÍTULO 1: O PROJETO FILOSÓFICO DE HUME

Na primeira parte deste trabalho, meu objetivo geral é apresentar o projeto filosófico de Hume, a saber, elaborar uma ciência da natureza humana. Este projeto, esboçado por Hume na introdução do *Tratado*, ocupa-se em explicar o funcionamento da mente. Dessa forma, o projeto humeano pode ser descrito como uma tentativa de elaborar uma “ciência da mente” conforme o método experimental de raciocínio, como enfatiza o subtítulo do *Tratado*. Como a explicação apresentada por Hume para o funcionamento da mente é fundamental para suas análises sobre o mundo exterior e a identidade pessoal, considero importante apresentar alguns aspectos desta ciência. Inicialmente, pretendo mostrar o motivo que leva o filósofo escocês a pensar que a ciência do homem servirá de fundamento para todo o conjunto das ciências e contribuirá para assentar o edifício do conhecimento humano sobre bases seguras e inabaláveis. A seguir, apresento os conteúdos da mente, as percepções, e discuto como Hume elabora alguns dos seus princípios.

1.1 A ciência da natureza humana

Na *Sinopse*, obra que apresenta de maneira resumida as principais teses expostas no *Tratado da natureza humana* para um público mais amplo, não apenas àqueles que se ocupam com a filosofia, Hume indica ao leitor que a expressão do seu pensamento constitui uma novidade inquestionável no mundo da filosofia. Embora a publicação do *Tratado* tenha passado quase despercebida, Hume não duvida de que sua obra inaugural traga a marca da originalidade. De acordo com a avaliação do próprio Hume, o *Tratado* é um livro dotado de

uma singularidade e uma novidade suficientes para reclamar a atenção do público, sobretudo se (como o autor parece insinuar) constatarmos que, caso sua filosofia seja aceita, teremos de alterar, desde seus fundamentos, a maior parte das ciências. (S 2)

Com base nesta passagem da *Sinopse*, não há dúvidas de que Hume está convicto de que o *Tratado* caracteriza-se por um projeto filosófico dotado de uma originalidade capaz de abalar os alicerces mais firmes da cena filosófica.

Ora, essa convicção também já se manifesta na introdução do *Tratado*. Na abertura do *Tratado*, Hume analisa o conflito entre as diversas filosofias ao longo da história e, nesses parágrafos iniciais, ele indica ao leitor qual é o seu projeto filosófico a partir da perspectiva de

alguém que pretende inaugurar um novo capítulo na história da filosofia na medida em que propõe apresentar um novo modo de pensar.

Hume inicia a apresentação do seu projeto filosófico contrastando-o com as diversas doutrinas filosóficas que precederam o seu programa, ressaltando a robustez da sua proposta ao mesmo tempo em que destaca a debilidade das outras filosofias ao longo da história¹⁰. Tal como descrita por Hume, a história do pensamento não passa de uma sucessão de confrontos entre as diferentes filosofias que permanece sem solução. Ao examinar a sequência ininterrupta de diferentes sistemas filosóficos, qualquer pessoa instruída poder constatar facilmente

a fragilidade do fundamento, até mesmo daqueles sistemas mais bem aceitos e com as maiores pretensões de conter raciocínios precisos e profundos. Princípios acolhidos com base na confiança; consequências deles deduzidas de maneira defeituosa; falta de coerência entre as partes, e de evidência no todo – tudo isso pode-se encontrar nos sistemas dos mais eminentes filósofos, e parece cobrir de opróbrio a própria filosofia. (T “Introdução” 1)

Baseados em fundamentos frágeis, os filósofos construíram seus sistemas que, como era de se esperar, são tão instáveis quanto o seu fundamento, o que impede que os estudiosos alcancem algum conhecimento. Mas, não é somente a pessoa instruída que percebe a situação miserável em se que se encontra a filosofia. A condição da filosofia no tempo de Hume é tão degradante que até mesmo o vulgo

é capaz de julgar, pelo barulho e vozerio que ouve, que nem tudo vai bem aqui dentro. Não há nada que não seja objeto de discussão e sobre o qual os estudiosos não manifestem opiniões contrárias. A questão mais trivial não escapa à nossa controvérsia, e não somos capazes de produzir nenhuma certeza a respeito das mais importantes. (T “Introdução” 2)

Assim, o diagnóstico realizado por Hume constata que a filosofia está exposta à ignomínia. O embate entre os vários sistemas filosóficos que perdura ao longo dos anos, sem exhibir nada além de uma sequência de discursos enfadonhos e repletos de palavras supérfluas

¹⁰ “Nada é mais usual e mais natural, para aqueles que pretendem oferecer ao mundo novas descobertas filosóficas e científicas, que insinuar elogios a seu próprio sistema, depreciando todos os que foram propostos anteriormente.” (T “Introdução” 1).

a partir das quais não se pode extrair certeza sobre qualquer assunto, leva Hume a reconhecer que nos assuntos mais importantes, domínio da filosofia, a ignorância prevalece. E nem mesmo o mais trivial dos temas escapa às controvérsias das pessoas. O efeito deste conflito é o descrédito e a depreciação da filosofia perante o público.

De acordo com o exame feito por Hume, a precariedade em que se encontra a filosofia e a condição imperfeita das ciências do seu tempo abrem caminho para que se multipliquem as controvérsias. Dadas a fragilidade dos fundamentos, a ausência de evidência do todo e de coerência entre as partes dos diferentes sistemas filosóficos, no confronto entre as filosofias

não é a razão que conquista os louros, mas a eloquência; e ninguém precisa ter receio de não encontrar seguidores para suas hipóteses, por mais extravagantes que elas sejam, se for hábil o bastante para pintá-las com cores atraentes. (T “Introdução” 2)

Dessa maneira, os debates filosóficos não são vencidos por quem dispõe e maneja melhor as armas filosóficas, os argumentos, mas por quem é capaz de ornamentar o seu discurso de modo a angariar a atenção e adesão do público à sua tese. Na celeuma filosófica, é a eloquência que fica com a vitória, não a razão.

E, segundo Hume, a subversão da ordem filosófica origina o

preconceito comum contra todo o tipo de raciocínio metafísico, mesmo por parte daqueles que se dizem doutos e que costumam avaliar de maneira justa todos os outros gêneros da literatura. (T “Introdução” 2)

Tanto o douto quanto o leigo manifestam preconceito contra os raciocínios metafísicos empregados pelos filósofos. O público, independente de ser instruído ou não, sente aversão pelos raciocínios abstrusos, tão comuns quanto infrutíferos das investigações filosóficas¹¹. O conflito entre os discursos dos filósofos, impregnados de raciocínios abstrusos, leva ao preconceito em relação à filosofia.

De fato, nas páginas iniciais do *Tratado*, as observações de Hume condenam as disputas metafísicas, que levaram a filosofia à situação ignóbil em que essa se encontra na sua época,

¹¹ “Entendem eles por raciocínio metafísico, não os raciocínios de um ramo particular da ciência, mas qualquer espécie de argumento que seja de alguma forma abstruso e requeira alguma atenção para ser compreendido.” (T “Introdução” 3).

originando o preconceito compartilhado por pessoas instruídas e leigas pelo tipo de raciocínio próprio das investigações filosóficas, os metafísicos. Logo na sequência do texto, porém, o autor afirma que

se a verdade está ao alcance da capacidade humana, é certo que ela deve se esconder em algum lugar muito profundo e abstruso. Esperar alcança-la sem grande esforço, enquanto os maiores gênios falharam mesmo ao cabo das piores dificuldades, é uma atitude que, com toda razão, deve ser considerada bastante vã e presunçosa. De minha parte, não tenho a pretensão de que a filosofia aqui desenvolvida goze de tal privilégio; se fosse tão fácil e óbvia, aliás, isso seria para mim um forte motivo para se suspeitar dela. (T “Introdução” 3).

Note-se que, nesta passagem, Hume adverte o seu leitor de que a filosofia a ser apresentada nas páginas que se seguem não é fácil e óbvia, mas que ele se defrontará ao longo da obra com raciocínios, em algum grau, abstrusos e que esses, longe de serem desprezíveis, são imprescindíveis para o seu projeto que visa alcançar algum grau de profundidade¹².

Dessa maneira, recusando os fundamentos das filosofias passadas e admitindo, em alguma medida, o uso de raciocínios abstrusos para obter um conhecimento útil e com algum grau de precisão, o projeto filosófico de Hume pretende eliminar as controvérsias entre os diferentes sistemas filosóficos, que reduziram a filosofia a um estado de precariedade, tornando-a obscura, objeto de desprezo, quando não de chacota, do público.

Para ter uma sorte melhor que as filosofias dos seus predecessores, Hume propõe a natureza humana como objeto de investigação filosófica. O estudo da natureza humana justifica-se por si mesmo como objeto privilegiado da filosofia, já que as demais ciências

têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana; e, por mais que alguma dentre elas possa parecer se afastar dessa natureza, a ela sempre retornará por um caminho ou outro. (T “Introdução” 4)

Todas as ciências instituídas pelos homens mantêm uma relação intrínseca com a ciência do homem na medida em que são conhecimentos humanos e, enquanto tais, dependem dos seus poderes e das suas faculdades. Na medida em que os campos da lógica, moral, crítica

¹² O leitor interessado em aprofundar a discussão feita por Hume sobre as relações entre os dois tipos de filosofia mencionados, a fácil e a abstrusa, poderá consultar a seção “Das diferentes espécies de filosofia”, presente em *Uma investigação sobre o entendimento humano*.

e política são conhecimentos humanos, nada melhor que conhecer como funciona o entendimento humano para aprimorar tais ciências¹³.

Para obter tal conhecimento, Hume propõe realizar uma anatomia da mente humana a fim de isolar seus conteúdos e descrever seus modos de operação. Da mesma forma que é útil para um pintor talentoso conhecer a estrutura anatômica do corpo humano para melhor retratar artisticamente Helena, personagem da *Ilíada* de Homero, Hume considera proveitoso ao estudioso da natureza humana conhecer a estrutura da mente para melhor descrever o comportamento das pessoas¹⁴. Nessa perspectiva, a compreensão do funcionamento da mente não é apenas trazida para o centro da investigação, como é condição necessária para as pesquisas nos campos particulares e, por isso, deve precedê-las.

Como a natureza humana tornou-se objeto da investigação filosófica, desdobrado num exame da mente, a fim de obter sucesso na sua empreitada, Hume avisa o leitor que será preciso

abandonar o método moroso e entediante que seguimos até agora e, ao invés de tomar, vez por outra, um castelo ou aldeia na fronteira, marchar diretamente para a capital ou centro dessas ciências, para a própria natureza humana; estando nós de posse desta, podemos esperar uma vitória fácil em todos os outros terrenos. (T “Introdução” 6)

A metáfora militar empregada por Hume não deixa dúvidas quanto à posição central e à relevância do estudo da natureza humana. Da mesma forma que um exército deve marchar em direção à capital a fim de garantir a ocupação e o domínio de todo um país, o filósofo deve se ocupar inicialmente em conquistar a capital do conhecimento, a ciência do homem, para, em um segundo momento, expandir o seu domínio sobre as demais cidades do conhecimento.

¹³ “É impossível dizer que transformações e melhoramentos seríamos capazes de operar nessas ciências, se conhecêssemos plenamente a extensão e a força do entendimento humano, e se pudéssemos explicar a natureza das ideias que empregamos, bem como das operações que realizamos em nossos raciocínios.” (T “Introdução” 4).

¹⁴ “Por mais penosa que possa parecer essa busca ou investigação interior, ela se torna, em certa medida, um requisito para aqueles que pretendem ter êxito na descrição da aparência visível e exterior da vida e dos costumes. O anatomista põe-nos diante dos olhos os objetos mais horrendos e desagradáveis, mas sua ciência é útil ao pintor para delinear até mesmo uma Vênus ou uma Helena. Mesmo quando emprega as cores mais exuberantes de sua arte e dá a suas figuras os ares mais graciosos e atraentes, o artista deve manter sua atenção dirigida para a estrutura interna do corpo humano, para a posição dos músculos, o arranjo dos ossos e a função e a forma de cada parte ou órgão do corpo.” (EHU 1. 8).

Além disso, a imagem usada por Hume aponta para a necessidade de se adotar um novo método de conduzir a investigação.

Ora, a delimitação da natureza humana como objeto de investigação filosófica não configura por si só uma novidade na filosofia. Como o próprio Hume não deixa de reconhecer, autores como Bacon, Locke, Shaftesbury, Butler, Mandeville e Hutcheson já haviam eleito a natureza humana como tema de estudo (T “Introdução” 7). Aos olhos de Hume, esses autores abordaram a natureza humana sem que tenham, no entanto, elaborado uma ciência. E é precisamente essa a especificidade, abordar cientificamente a natureza humana, que confere originalidade ao projeto filosófico apresentado por Hume.

Como já indiquei, elaborar a ciência da natureza humana significa realizar um estudo da mente, compreender como ela funciona. Para estudar os fenômenos mentais, o pesquisador da natureza humana deve proceder como um anatomista, isto é, isolar os elementos que compõem a mente e explicar como esses elementos operam e se relacionam. Mas, como observa Hume, dado que a essência da mente nos é

tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações. (T “Introdução” 8)

Para que o estudo dos fenômenos mentais seja levado a cabo, o filósofo da natureza humana deve tratar o seu objeto de pesquisa da mesma forma que o físico newtoniano trata os fenômenos da natureza, a saber, recorrendo ao método experimental de raciocínio. Como desconhece a essência dos fenômenos naturais, o físico newtoniano se limita a observar e constatar as regularidades de seu comportamento, o que lhe permite descobrir leis gerais a partir de fatos observáveis para explicar a totalidade de objetos estudados. Seguindo o exemplo do físico newtoniano, o estudioso da natureza humana deve tomar a experiência como ponto de partida da sua investigação a fim de descrever regularidades observáveis. E, com base na experiência, descobrir princípios gerais do funcionamento da mente humana para formar o seu catálogo de conhecimento.

Assim, Hume pretende aplicar o método experimental de raciocínio, empregado com grande sucesso na física por Newton, ao estudo da natureza humana. A adoção desse método traz duas implicações para a ciência da natureza humana.

Em primeiro lugar, ao recorrer ao método experimental, Hume está recusando um modelo de ciência em voga no século XVII. A ciência da natureza humana, tal como proposta por Hume, não será elaborada por meio de uma série dedutiva de enunciados, que parte do princípio mais geral até as suas consequências mais particulares, de modo que todos os elos da cadeia dedutiva estejam unidos. Ao contrário, na ciência do homem, o itinerário do conhecimento parte da constatação e análise de regularidades empíricas a partir das quais os princípios dessa ciência serão estabelecidos¹⁵. Em outras palavras, em vez de deduzir consequências a partir de axiomas estabelecidos a priori, o filósofo da natureza humana recorrerá à experiência e caminhará a partir dos fatos em direção aos princípios da sua ciência.

Em segundo lugar, ao empregar o método experimental de raciocínio, Hume não se limita apenas a definir o ponto de partida da sua investigação e o itinerário a ser percorrido pelo estudioso. De acordo com Hume, ainda que

devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, rastreando ao máximo nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos pelas causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica. (T “Introdução” 8)

A opção metodológica adotada por Hume, o modelo newtoniano de ciência, acarreta uma limitação do campo do conhecimento. O conhecimento não apenas começa pela experiência como está circunscrito nos seus limites.

Dessa maneira, Hume considera-se equipado com os instrumentos necessários para garantir a cientificidade do estudo da natureza humana. Tal orientação metodológica lhe permite estabelecer um fundamento inteiramente novo e sólido para a investigação filosófica, o que diferencia o seu projeto das propostas divergentes e conflituosas que foram apresentadas pelos autores que o precederam. Da mesma forma que os

¹⁵ De acordo com Cassirer, o ideal de conhecimento iluminista tem por modelo a física newtoniana, que “não começa por definir certos princípios, certos conceitos e axiomas universais, a fim de percorrer passo a passo, por meio de raciocínios abstratos, o caminho que leva ao conhecimento do particular, dos simples ‘fatos’. É na direção inversa que se move seu pensamento. Os *fenômenos* são o dado; os *princípios*, o que é preciso descobrir.” (CASSIRER. *A filosofia do iluminismo*, p. 25, itálicos do autor).

astrônomos por muito tempo se contentaram em deduzir dos fenômenos visíveis os verdadeiros movimentos, ordem e magnitude dos corpos celestes, até surgir finalmente um filósofo que, pelos mais afortunados raciocínios, parece ter determinado também as leis e forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas. Resultados semelhantes têm sido alcançados em outros domínios da natureza, e não há razão para não esperarmos um igual sucesso em nossas investigações acerca dos poderes e organização da mente, se levadas a cabo com a mesma competência e precaução. (EHU 1. 15)

Com efeito, o método experimental de raciocínio permite a Hume estabelecer com precisão os princípios que regulam as operações da mente sem que, no entanto, ele tente revelar os princípios últimos da natureza do homem. É pela experiência regular da ingestão do pão, por exemplo, que se descobre que este é um alimento apropriado à nutrição e sustento do corpo humano, sem que se conheça a causa última deste processo. E ainda que seja possível refinar este experimento, o que permite ampliar o conhecimento do fenômeno da digestão, não é possível ir além da constatação da regularidade observada entre as qualidades manifestas do pão e o efeito que sua ingestão provoca. Aos olhos de Hume, explicar *por que*, entendido como causa última de um fenômeno, a ingestão do pão produz o efeito conhecido está fora do alcance da capacidade cognitiva humana (EHU 4. 16). Para o estudioso da natureza humana, as vantagens de conduzir sua investigação dentro dos limites do método experimental são evitar o uso excessivo dos raciocínios abstrusos, origem de toda espécie de preconceito contra a filosofia e, ao mesmo tempo, manter a disposição em satisfazer a curiosidade na busca por princípios que expliquem os fenômenos observados¹⁶.

A aplicação do método experimental aos assuntos humanos, porém, apresenta dificuldades que não são encontradas no emprego desse mesmo método ao estudo dos objetos da física. Como o próprio Hume admite,

a filosofia moral tem uma desvantagem peculiar, que não se encontra na filosofia da natureza: ela não pode reunir experimentos de maneira deliberada e premeditada, a fim de esclarecer todas as dificuldades que vão surgindo. Quanto não sou capaz de conhecer os efeitos de um corpo sobre outro em uma dada situação, tudo o que tenho a fazer é

¹⁶ “Se, ao examinar diversos fenômenos, descobrirmos que eles se reduzem a um princípio comum, e formos capazes de remeter esse principio a outro, chegaremos finalmente àqueles poucos princípios simples de que todo o resto depende. E, mesmo que jamais possamos chegar aos princípios últimos, já é uma satisfação ir até onde nossas faculdades nos permitem ir.” (S 1).

pôr os dois corpos nessa situação e observar o resultado. Mas se tentasse esclarecer da mesma forma uma dúvida no domínio da filosofia moral, colocando-me no mesmo caso que aquele que estou considerando, é evidente que essa reflexão e premeditação iriam perturbar de tal maneira a operação de meus princípios naturais que se tornaria impossível formar qualquer conclusão correta a respeito do fenômeno. (T “Introdução” 10)

Na investigação da ciência do homem, Hume reconhece que, diferentemente do que ocorre na física, é mais difícil realizar experimentos com premeditação, já que a construção daquela depende da manifestação natural do comportamento humano. Além disso, o filósofo encontra dificuldades em garantir a objetividade da observação dos fatos, porque a reflexão e a premeditação do investigador podem perturbar as operações dos princípios naturais que governam a mente, que são justamente os fenômenos que essa filosofia pretende descrever e analisar.

Para evitar tais inconvenientes na elaboração da ciência da natureza humana,

devemos reunir nossos experimentos mediante a observação da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. (T “Introdução” 10)

Desse modo, para compilar os dados da investigação a fim de estabelecer de modo seguro os princípios gerais da natureza humana, é imprescindível que o filósofo recorra à história.

É certo que, para Hume, a história tem uma função formadora e educativa (HUME. “Do estudo da história”, p. 781). Sua principal utilidade, entretanto, é contribuir para

revelar os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando os homens nas mais variadas circunstâncias e situações, e provendo-nos os materiais a partir dos quais podemos ordenar nossas observações e familiarizar-nos com os móveis normais da ação e do comportamento humanos. (EHU 8. 7)

Durante a sua investigação, é preciso que o filósofo observe o comportamento humano ao longo da história, porque ela lhe permite ampliar o escopo das suas observações, realizando-as em lugares longínquos e épocas remotas. Com base nesse tipo de observação, os princípios

formulados terão um grau de universalidade maior do que se fossem elaborados a partir do universo limitado das observações imediatas da própria mente do investigador¹⁷. Além disso, o papel da história para o estudioso da natureza humana é análogo ao dos experimentos e da observação para o físico. Ambos descrevem os eventos de acordo com sua ordem natural a fim de identificar regularidades e formular princípios universais sem que suas respectivas atividades perturbem o processo natural.

Assim, o estudo da história é a principal fonte de conteúdos para a ciência do homem, pois é por meio dele que o filósofo pode formular os princípios regulares da natureza humana a partir da observação dos fatos. A seguir, examino os elementos constituintes da mente e como Hume formula alguns dos princípios da ciência do homem. Elementos e princípios que serão mobilizados por Hume na sua discussão sobre o mundo exterior e a identidade pessoal.

1. 2 Os conteúdos da mente: percepções e princípios

A elaboração da ciência da natureza humana tem início com um exame dos dados empíricos que compõem a mente exposta na primeira parte do livro 1 do *Tratado*. Para Hume, a mente é composta por percepções, que são subdivididas em

dois gêneros distintos, que chamarei de IMPRESSÕES e IDEIAS. A diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência. (T 1. 1. 1. 1)

De acordo com essa etapa inicial da anatomia realizada por Hume, a mente é afetada por seus conteúdos, as percepções, que se distinguem em impressões e ideias. O filósofo escocês chama de impressões as percepções mais fortes e de ideias as mais fracas.

Além do grau de força e vivacidade com que esses conteúdos afetam a mente, há outro critério para diferenciá-los. As impressões são originárias, isto é, elas precedem as ideias. Essa outra diferença é evidente, já que as

percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões*; sob esse termo incluo todas as nossas

¹⁷ “De um homem familiarizado com a história pode-se dizer que, de certa forma, ele viveu desde o princípio do mundo e fez contínuas adições ao seu estoque de conhecimento a cada século.” (HUME. “Do estudo da história”, p. 785).

sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino de *ideias* as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio, como, por exemplo, todas as percepções despertadas pelo presente discurso, excetuando-se apenas as que derivam da visão e do tato, e excetuando-se igualmente o prazer ou o desprazer imediatos que esse mesmo discurso possa vir a ocasionar. (T 1. 1. 1. 1, itálicos de Hume)

Dessa maneira, a distinção entre os dois tipos de percepções é estabelecida com base na diferença entre os graus de força e vivacidade com que elas afetam a mente e com base no aspecto originário das impressões e na natureza reflexiva das ideias.

Ao apresentar os conteúdos mentais desta forma, Hume ressalta a precedência da impressão sobre a ideia, ou seja, o sentir é anterior ao pensar. Segundo Hume, esta dessemelhança entre impressão e ideia é evidente, já que

há uma considerável diferença entre as percepções da mente quando um homem sente a dor de um calor excessivo ou o prazer de uma tepidez moderada, e quando traz mais tarde essa sensação à sua memória, ou a antecipa pela sua imaginação. (EHU 2. 1)

Da maneira como é apresentada por Hume, a distinção entre os dois tipos de percepções ressalta, inicialmente, a diferença entre os graus de força e vivacidade das percepções. A seguir, as percepções são ditas diferentes na medida em que as impressões são originárias e as ideias reflexivas. Nessa perspectiva, uma impressão, paixão ou sensação, é um dado imediato que afeta a mente, que é refletido palidamente no pensamento.

Essas considerações iniciais sobre a diferença entre os tipos de percepções enfatizam, inicialmente, a maneira como a mente é afetada pelas impressões e ideias. De modo geral, uma impressão não se confunde com uma ideia, porque a maior força e vivacidade da primeira indica que a ideia é apenas uma cópia pálida. As qualidades de força e vivacidade das percepções, contudo, não fornecem um critério rígido de demarcação entre impressões e ideias. Afinal,

não é impossível que, em certos casos, elas possam estar muito próximas uma da outra. Assim, por exemplo, no sono, no delírio febril, na loucura, ou em qualquer emoção mais violenta da alma, nossas ideias podem se aproximar de nossas impressões. Por outro lado, acontece, às vezes, de nossas impressões serem tão apagadas e fracas que não somos capazes de as distinguir de nossas ideias. (T 1. 1. 1)

Na passagem citada, Hume reconhece que é possível argumentar que a distinção entre impressões e ideias não pode ser estabelecida com base nos graus de força e vivacidade manifesto pelas percepções, porque algumas ideias são tão intensas que afetam a mente como se fossem impressões. Esse é o caso da pessoa que, acometida pela loucura ou febre, forma ideias, às vezes, tão intensas quanto uma impressão. Mas, ainda que Hume mantenha no horizonte da sua filosofia a possibilidade de indistinguir impressão e ideia, a constatação de que elas diferem conforme o grau das suas qualidades é válida para a imensa maioria dos casos. A diferença entre a impressão de uma cor e a ideia dessa mesma cor é estabelecida pela vivacidade maior daquela e não por uma diferença ontológica entre o conteúdo do sentir e o conteúdo do pensar¹⁸.

Em seguida, a análise feita por Hume acerca da diferença entre impressões e ideias destaca que aquelas antecedem suas respectivas cópias, as ideias. Se assim não fosse, seria preciso admitir, então, que as ideias tem uma origem diferente da experiência, o que abre a possibilidade para a admissão da tese a respeito das ideias inatas. A partir da constatação da precedência das impressões, Hume apresenta uma primeira formulação do princípio da cópia, também chamado de princípio do empirismo. Nas palavras de Hume, é notável

a grande semelhança entre nossas impressões e ideias em todos os pontos, exceto em seus graus de força e vividez. As ideias parecem ser de alguma forma os reflexos das impressões, aparecendo como impressões e como ideias. (T 1. 1. 1. 3)

Por meio de um exame introspectivo da própria mente, qualquer pessoa é capaz de comprovar a evidência do princípio da cópia. A ideia de uma maçã não é nada além de um reflexo débil das maçãs que já foram experimentadas. No entanto, essa primeira exposição do princípio da cópia apresenta uma generalização excessiva. Afinal, é possível formar ideias de objetos que não se apresentaram aos sentidos. Alguém pode imaginar uma cidade como Nova Jerusalém repleta de detalhes sem nunca tê-la visto¹⁹. Ainda que as ideias mantenham uma grande semelhança com as impressões, a afirmação de que todas elas são cópias exatas das

¹⁸ “A ideia de vermelho que formamos no escuro e a impressão que atinge nossos olhos à luz do sol diferem somente em grau, não em natureza.” (T 1. 1. 1. 5).

¹⁹ “Posso imaginar uma cidade como *Nova Jerusalém*, pavimentada de ouro com seus muros cobertos de rubis, mesmo que nunca tenha visto nenhuma cidade assim.” (T 1. 1. 1. 4).

impressões não é universalmente válida. Por isso, é preciso refinar a tese da correspondência entre impressões e ideias.

O refinamento da formulação inicial do princípio da cópia é feito por meio de uma diferenciação entre os conteúdos mentais. De acordo com Hume, nossas percepções também se dividem

em SIMPLES e COMPLEXAS. Percepções simples, sejam elas impressões ou ideias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação. As complexas são o contrário dessas, e podem ser distinguidas em partes. (T 1. 1. 1. 2)

A divisão das percepções em simples e complexas indica que é possível isolar as qualidades que estão unidas num mesmo objeto, decompondo-o nos seus aspectos simples que o constituem. E ainda que,

uma cor, um sabor e um aroma particulares sejam todas qualidades unidas nesta maçã, é fácil perceber que elas não são a mesma coisa, sendo ao menos distinguíveis umas das outras. (T 1. 1. 1. 2).

Stroud, no entanto, critica Hume por ele não ter se ocupado suficientemente em esclarecer em que exatamente consiste a simplicidade. De fato, o intérprete não concorda com a afirmação humeana segundo a qual as qualidades da maçã podem ser consideradas ideias simples. Para ele, Hume não diz nesta passagem que as ideias de cor, sabor e aroma são ideias simples, mas apenas que a ideia de maçã deve ser complexa, visto que suas qualidades constituintes podem ser distinguidas umas das outras (STROUD (1977), p. 20). Até mesmo a ideia de vermelho, considerada uma percepção simples por Hume, pode ser complexa em função dos seus matizes. Da mesma forma, uma nota musical pode ser considerada uma percepção complexa na medida em que é composta por qualidades diferentes, tom e timbre (STROUD (1977), pp. 20-21). Já Smith concorda com Hume quando ele diz que a percepção da maçã é complexa, pois suas qualidades podem ser distinguidas nos seus componentes simples; já a cor é um exemplo de percepção simples indivisível (SMITH (1995), p. 49).

É plausível pensar, como Stroud, que cada uma das qualidades de uma percepção seja suscetível de distinções ulteriores. A cor pode ser decomposta pelo brilho, pela saturação e matiz; a nota musical pelo tom e timbre. Porém, ainda que se possa pensar a possibilidade de decompor o que Hume chama de percepção simples em componentes distintos, isso não invalida a tese da correspondência entre impressões e ideias que Hume tenta reformular de

maneira mais precisa. O filósofo escocês lança mão do exemplo da maçã no momento em que trata da diferença entre percepções simples e complexas. E a possibilidade de decompor uma percepção complexa numa percepção simples permite a Hume refinar sua formulação inicial do princípio da cópia. De acordo com a nova formulação desse princípio,

todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão. (T 1. 1. 1. 7, itálicos de Hume)

Assim, a aplicação do princípio da cópia é válida para as percepções simples. E é possível distinguir as percepções simples das complexas, porque Hume observa que

todos os objetos diferentes são distinguíveis, e que todos os objetos distinguíveis são separáveis pelo pensamento e imaginação. Podemos aqui acrescentar que essas proposições são igualmente verdadeiras em seu sentido *inverso*: todos os objetos separáveis são também distinguíveis, e todos os objetos distinguíveis são também diferentes. (T 1. 1. 7. 3, itálico de Hume)

De acordo com esse outro princípio da natureza humana, percepções diferentes são distinguíveis e separáveis. Nesse sentido, as percepções simples não admitem separação ou distinção porque não possuem qualidades diferentes; já as percepções complexas, enquanto compostas por partes distintas umas das outras, podem ser decompostas nos seus elementos simples.

A percepção complexa da maçã somente pode ser decomposta em seus elementos simples, porque a aplicação do princípio da diferença permite separar suas distintas qualidades. É porque suas qualidades não se confundem que elas são separáveis e podem ser isoladas umas das outras. Por exemplo, o aroma da maçã é diferente da cor; logo, essas qualidades são separáveis pelo pensamento e pela imaginação.

O princípio da diferença, que opera a distinção entre o simples e o complexo, determina um aspecto essencial da filosofia de Hume. Sua aplicação às percepções complexas mostra que ideias e impressões são formadas por elementos distintos que não são unidos por relações essenciais uns com os outros.

Tal associação entre diferença e separação pressupõe uma concepção singular da diferença. De acordo com Hume, o seu leitor até poderia

esperar que eu acrescentasse a *diferença* às demais relações. Mas considero esta antes a negação de uma relação que algo real e

positivo. A diferença pode ser de dois tipos, conforme seja oposta à identidade ou à semelhança. A primeira é denominada diferença de *número*; a outra, diferença de *espécie*. (T 1. 1. 6. 10, itálicos de Hume)

De acordo com essa passagem, Hume concebe a diferença de duas maneiras distintas. Uma afirma que um objeto pode ser considerado e classificado em função de suas similaridades com outros objetos. A outra, mais abrangente, distingue de maneira irrestrita todos os objetos uns dos outros. Pela diferença de número, não há dois seres idênticos entre si. Nessa perspectiva, só existem particulares e, dado que a diferença é a negação de uma relação, eles são separáveis uns dos outros. No caso da percepção da maçã, pode ser dito que a classe das maçãs distingue-se das outras frutas. Mas cada maçã é numericamente diferente de seus congêneres.

A aplicação do princípio da diferença permite decompor as impressões e ideias complexas em simples, átomos perceptuais²⁰. Tal decodificação do mundo da experiência se opõe a possibilidade de se postular um modelo de conhecimento demonstrativo dos fatos.

Na perspectiva cartesiana, o modelo de conhecimento dos fatos é demonstrativo, o que pressupõe constatar relações necessárias entre as várias naturezas simples que compõem um objeto. Conhecer a natureza do imã, por exemplo, não é nada além do que apreender a composição necessária de uma substância material a partir de naturezas simples da qual resultam os efeitos conhecidos de um composto, o imã (DESCARTES. *Regras para a direção do espírito*, regra XII, p. 455). As naturezas simples que compõem o imã estão unidas de modo inseparável umas das outras assim como a figura está conectada necessariamente a extensão de forma que é possível deduzir uma a partir da outra. Para o sujeito cartesiano,

²⁰ Neste trabalho, não pretendo discutir a relação entre os princípios da filosofia de Hume. Em linhas gerais, indico ao leitor que alguns intérpretes divergem se a separação das qualidades unidas num objeto dado aos sentidos é o resultado imediato da observação de uma percepção ou de uma operação intelectual a priori. Deleuze e Moura, por exemplo, defendem que a tese original e fundamental da filosofia humeana é expressa pelo princípio da diferença. Para esses intérpretes, a aplicação da máxima da diferença, que não é derivada da experiência e de nenhum outro princípio, permite a Hume decompor a percepção complexa da maçã nos seus elementos simples e indivisíveis. Para Deleuze, o empirismo é uma sucessão constante de percepções distintas, uma interpretação que pressupõe de antemão a validade e aplicação do princípio da diferença ao universo das percepções (DELEUZE. *Empirisme et subjectivité*, pp. 92-93). A partir dessa operação teórica prévia que decompõe o complexo nas suas partes simples, Hume estabelece o princípio do empirismo, segundo o qual toda ideia simples tem como origem uma impressão simples correspondente (MOURA (1997), p. 164). Já para Garrett, o princípio da diferença não é metafísico, mas derivado da observação das percepções e das definições do que são o simples e o complexo (GARRETT (1995), pp. 66-68). Nesse sentido, o princípio do empirismo não é derivado da máxima da diferença, mas é estabelecido indutivamente a partir da experiência (GARRETT (1995), p. 73).

conhecer significa, então, ver clara e distintamente o modo pelo qual as naturezas simples concorrem para compor outras coisas²¹.

E ainda que Locke localize o fundamento das ciências nos dados dos sentidos e, por isso, recuse as ideias inatas, sua filosofia compartilha da noção cartesiana de conhecimento demonstrativo. Para o filósofo inglês, o conhecimento se define como a percepção do acordo ou do desacordo entre duas ideias (E IV iv 1). Nesse sentido, o sujeito conhece quando percebe que, em algumas ideias, há relações que estão incluídas em sua própria natureza de modo que tais conexões não podem ser separadas das ideias por um ato da mente. A ideia de triângulo, por exemplo, inclui necessariamente a igualdade entre seus ângulos e dois ângulos retos (E IV iii 29).

Ora, com base na concepção humeana da diferença, não é possível postular um modelo de conhecimento demonstrativo dos fatos, o que pressupõe relações necessárias entre seus conteúdos. A análise da percepção da maçã revela que ela é formada por conteúdos distintos, isto é, independentes uns dos outros e sem qualquer relação intrínseca entre eles. Nessa perspectiva, nada indica que exista um princípio de união entre suas qualidades e nada legitima a afirmação segundo a qual elas sejam sustentadas por algo desconhecido, por uma substância²².

A distinção entre percepções simples e complexas permite determinar de modo mais adequado o escopo de validade do princípio do empirismo, a saber, a relação entre impressões e ideias simples²³.

É possível, no entanto, apresentar uma objeção contra a validade do princípio da cópia. Como reconhecido pelo próprio Hume, nem sempre uma ideia simples é produzida a partir de uma impressão correspondente. No caso do contraexemplo do tom de azul ausente, uma pessoa, familiarizada com todas as cores, quando exposta a uma escala que contém todos os

²¹ “Redunda, em terceiro lugar, que toda ciência humana consiste apenas em ver distintamente como essas naturezas simples concorrem para a composição das outras coisas.” (DESCARTES. *Regras para a direção do espírito*, regra XII, p. 455).

²² “A ideia de uma substância, bem como a de um modo, não passa de uma coleção de ideias simples, que são unidas pela imaginação e às quais se atribui um nome particular – nome este que nos permite evocar, para nós mesmos ou para os outros, aquela coleção.” (T 1. 1. 6. 2).

²³ “Após o exame mais rigoroso de que sou capaz, arrisco-me a afirmar que, aqui, a regra não comporta exceção, e que toda ideia simples tem uma impressão simples que a ela se assemelha; e toda impressão simples, uma ideia correspondente.” (T 1. 1. 1. 5).

tons de azul, exceto um, e do qual ela jamais teve experiência, nota que, no lugar do tom de azul ausente, há uma gradação maior entre as cores contíguas do que nos outros pontos da escala. Ao solicitar a ela que imagine esse tom de azul ausente, Hume acredita que

poucos discordarão de que isso seja possível. Esse exemplo pode servir como prova de que as ideias simples nem sempre derivam das impressões correspondentes – embora o caso seja tão particular e singular que quase não é digno de nossa atenção, não merecendo que, apenas por sua causa, alteremos nossa máxima geral. (T 1. 1. 2. 10)

Assumido o princípio da diferença, o argumento de Hume parte da premissa de que cada tom de azul é uma impressão simples. Um tom específico de azul é diferente de todos os outros, logo, separável. Se não o fosse, seria possível passar de uma cor qualquer para aquela que lhe é gradativamente mais próxima na escala e, no limite, seria possível passar da impressão do branco à impressão do preto²⁴. Ora, como estas cores são diferentes e, por isso, separáveis uma da outra, a escala de cores deve ser interpretada como uma sucessão de tonalidades independentes e não como um todo contínuo. Mas, como Hume não deixa de reconhecer, ainda que diferentes, as ideias das cores são, ao mesmo tempo, semelhantes²⁵.

No pensamento de Hume, a semelhança pode ser entendida de duas maneiras, ou como uma relação natural ou como uma relação filosófica²⁶. Nos dois casos, a semelhança pressupõe a experiência prévia dos objetos ditos semelhantes.

No primeiro caso, é possível afirmar que o rosto na fotografia é semelhante ao do amigo longínquo, porque o rosto é tão familiar que, ao ver aquela, a mente é conduzida naturalmente a pensar na pessoa querida. Entretanto, não há nenhuma experiência prévia no caso do tom de azul ausente. Não é por meio de uma relação natural, então, que pode-se formar uma ideia dessa tonalidade.

²⁴ “Pois, se não fosse assim, deveria ser possível, pela gradação contínua das tonalidades, fazer uma cor se transformar insensivelmente na mais afastada dela. Se não se quiser admitir que nenhum dos matizes intermediários é diferente, será absurdo negar que os extremos são iguais.” (T 1. 1. 1. 10).

²⁵ “Acredito que se admitirá sem dificuldade que as diversas ideias distintas das cores, que penetram pelos olhos, ou as ideias dos sons, transmitidas pela audição, são na realidade diferentes umas das outras, embora ao mesmo tempo semelhantes.” (T 1. 1. 1. 10).

²⁶ “A palavra RELAÇÃO é comumente usada em dois sentidos bem diferentes: para designar a qualidade pela qual duas ideias são conectadas na imaginação, uma delas naturalmente introduzindo a outra, da maneira acima explicada; ou para designar a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas ideias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las” (T 1. 1. 5. 1).

As relações filosóficas são comparações arbitrárias entre ideias. Nessa perspectiva, a semelhança é uma relação universal, já que é possível comparar objetos que apresentem algum grau de semelhança entre si (T 1. 1. 5. 3). Dessa maneira, a semelhança permite comparações sob os mais diversos aspectos de modo que

a ideia de um triângulo equilátero de uma polegada pode servir para falarmos de uma figura, de uma figura retilínea, de uma figura regular, de um triângulo e de um triângulo equilátero. Todos esses termos, portanto, se fazem acompanhar da mesma ideia (T 1. 1. 7. 9)

Ora, a semelhança envolvida no caso do tom de azul ausente é muito mais específica que a semelhança listada no grupo das relações filosóficas. Afinal, trata-se da tonalidade de uma cor específica, não de uma cor em geral.

É possível comparar os diferentes graus de objetos que possuem em comum uma mesma qualidade. Desse modo,

dois objetos pesados, um pode ter um peso maior ou menor que o outro. Duas cores, ainda que do mesmo tipo, podem possuir tonalidades diferentes e, nesse sentido, ser passíveis de comparação. (T 1. 1. 5. 7)

Neste caso, a comparação só mostra a semelhança se, sob algum aspecto, os objetos forem diferentes, pois, caso contrário, eles seriam idênticos, não semelhantes. Essa passagem, contudo, não acrescenta nada ao que já foi estabelecido por Hume quanto à semelhança, a saber, é preciso que os objetos semelhantes tornem-se manifestos para que seja efetuada a comparação. E no caso do tom de azul ausente, como visto nos parágrafos anteriores, um dos termos da relação jamais foi percebido. É como se fosse preciso inventar uma ideia simples, o tom de azul ausente, para satisfazer a relação de semelhança.

De acordo com Pears, a simplicidade é obtida por meio de uma divisão fenomenológica das percepções (PEARS (1990), pp. 20-21). Ao final do processo de decomposição das percepções complexas, encontram-se as percepções simples. A cor da laranja, para Hume, é uma percepção simples, diferente de todas as outras qualidades manifestas da laranja e, portanto, separável. Conforme Pears, tal independência das percepções simples leva Hume a um atomismo fenomenológico, segundo o qual toda ideia simples remete a impressão originária. Neste caso, o princípio da cópia seria derivado da aplicação do princípio da diferença ao universo das percepções. Em outras palavras, somente é possível remeter uma ideia simples à impressão correspondente após decompor as percepções complexas em

simples, o que na filosofia humeana pressupõe o princípio da diferença. Todavia, no caso do tom azul ausente, Hume admite que seja possível formar a ideia desta tonalidade mesmo sem que exista a impressão correspondente.

Para evitar esse problema, uma alternativa é considerar a possibilidade de o princípio da cópia não ser derivado do princípio da diferença, mas ser estabelecido indutivamente. Como diz Stroud, o fato de a água não ferver a 100°C em altitudes muito elevadas não afeta a utilidade dessa máxima em condições normais de temperatura (STROUD (1977), p. 34). Da mesma forma, Hume acredita que a objeção apresentada contra o princípio da cópia por meio da tonalidade de azul ausente não é suficiente para fazê-lo alterar a formulação da sua máxima²⁷. Dessa maneira, o contraexemplo do tom azul ausente é uma exceção que não abala a validade do princípio do empirismo que Hume considera o primeiro estabelecido por ele na ciência da natureza humana (T 1. 1. 1. 12).

Uma vez estabelecido o princípio do empirismo em termos mais precisos e formulado o princípio da diferença, Hume prossegue com sua anatomia da mente humana. Na sequência da sua investigação, ele se ocupa em completar a classificação das percepções e estabelece outras relações entre elas. Inicialmente, Hume explica a diferença entre as impressões de sensação e as de reflexão (T 1. 1. 2).

As impressões de sensação são aquelas que surgem na mente por causas desconhecidas. Hume não se dedica a investigar a origem última dessas impressões por entender que essa tarefa cabe aos anatomistas²⁸. Além disso, tal investigação está fora do escopo da sua investigação. Seu objetivo é realizar um exame da mente humana a partir dos seus conteúdos e operações e não determinar de maneira precisa a origem de tais conteúdos²⁹.

Mas, Hume pretende investigar a origem das impressões de reflexão. De acordo com Hume, as impressões de reflexão são derivadas

²⁷ “Esse exemplo pode servir como prova de que as ideias simples nem sempre derivam das impressões correspondentes – embora o caso seja tão particular e singular que quase não é digno de nossa atenção, não merecendo que, apenas por sua causa, alteremos nossa máxima geral.” (T 1. 1. 1. 10).

²⁸ “Ora, o estudo de nossas sensações cabe antes aos anatomistas e aos filósofos naturais que aos filósofos morais, e por esse motivo não entraremos nele no momento.” (T 1. 1. 2. 1).

²⁹ Para Garrett, uma razão para a cautela de Hume sobre a origem das impressões de sensação é que ele talvez queira expressar apenas a ignorância sobre como os objetos externos, operando por meio de órgãos complexos, dos nervos e da estrutura cerebral, produzem impressões na mente. (GARRETT (2008), pp. 45-46).

de nossas ideias, conforme a ordem seguinte. Primeiro, uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos ideia. Essa ideia de prazer ou dor, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão, porque derivadas dela. Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em ideias – as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e ideias. Desse modo, as impressões de reflexão antecedem apenas suas ideias correspondentes, mas são posteriores às impressões de sensação, e delas derivadas. (T 1. 1. 2. 1)

Esta passagem do *Tratado* destaca o processo de formação de uma impressão de reflexão. Inicialmente, uma impressão afeta os sentidos, de modo a fazer com que a mente sinta uma sensação de dor ou prazer. Em seguida, essa impressão de dor ou prazer é copiada, o que origina uma ideia correspondente, que, em momento posterior, quando for retomada pela mente, despertará uma sensação de desejo ou aversão, uma impressão de reflexão, assunto examinado por Hume no livro 2 do *Tratado*. E, conforme a passagem citada, não há limites para o processo de formação das ideias.

Desse modo, impressões e ideias diferem sob dois aspectos. Por um lado, elas diferem conforme o grau de força e vivacidade que elas afetam o sujeito, mas não por terem naturezas diferentes. Nessa perspectiva, é possível descrever o campo das percepções como homogêneo, já que seus conteúdos não são ontologicamente distintos. Por outro lado, impressões e ideias têm origens totalmente diferentes. Uma impressão sempre se refere à matriz de onde se origina uma ideia. E, segundo a aplicação do princípio da cópia, uma ideia simples é uma cópia exata de uma impressão simples correspondente; as ideias complexas podem ou não representar fielmente objetos empíricos, mas sempre são formadas a partir de impressões simples.

Para explicar o fato de que as ideias complexas não correspondem necessariamente a impressões complexas, é preciso examinar as considerações de Hume sobre a distinção entre memória e imaginação, na seção 3, chamada “Das ideias da memória e da imaginação”, presente na primeira parte do livro 1 do *Tratado*.

Hume estabelece a diferença entre memória e imaginação por meio de características das próprias percepções. Para ele, há dois critérios que permitem diferenciar essas duas capacidades, o critério da ordem e forma e o critério da intensidade.

As ideias afetam a mente primeiro como impressões, já que são cópias destas. As ideias, percepções menos vivas, podem ou não aparecer à mente de acordo com a ordem e a forma das impressões a partir das quais se originaram. De acordo com este critério, Hume afirma que

a imaginação não se restringe à mesma ordem e forma das impressões originais, ao passo que a memória está de certa maneira amarrada quanto a esse aspecto, sem nenhum poder de variação (T 1. 1 .3. 2)

Dessa maneira, a memória é entendida como aquela capacidade da mente que opera com as ideias de forma a manter a mesma ordem e forma das impressões à que remetem, preservando o arranjo inicial. A imaginação, ao contrário da memória, é capaz de dispor a ordem das ideias da maneira que lhe agrada, não se restringindo àquela mesma ordem do aparecimento das impressões na mente, o que lhe permite ordenar a seu modo as ideias com que trabalha.

Para Traiger, porém, a ordem e a forma como as ideias afetam a mente não constituem um critério suficiente diferenciar memória e imaginação (TRAIGER (2009), p. 62). Afinal, a imaginação é uma faculdade livre o bastante para copiar a ordem e a forma com que as impressões afetam a mente, atividade que solapa a diferença específica entre as duas faculdades. Tal objeção pode ser evitada recorrendo-se ao critério da intensidade das ideias que compõem a mente. Por experiência própria, nos diz Hume,

vemos que, quando uma determinada impressão esteve presente na mente, ela ali reaparece sob a forma de uma ideia, o que pode se dar de duas maneiras diferentes: ou ela retém, em sua nova aparição, um grau considerável de sua vividez original, constituindo-se em uma espécie de intermediário entre uma impressão e uma ideia; ou perde inteiramente aquela vividez, tornando-se uma perfeita ideia. A faculdade pela qual repetimos nossas impressões da primeira maneira se chama MEMÓRIA, e a outra, IMAGINAÇÃO. (T 1. 1. 3. 1)

A partir deste outro critério, a memória pode ser caracterizada por sua atividade mental capaz de recuperar as ideias mais vívidas. Em outras palavras, a memória é a capacidade de operar com ideias que conservam uma maior intensidade das impressões originárias. Neste caso, o ato de se lembrar de um conteúdo não é nada além que recuperar uma ideia com um grau maior de força e intensidade. A imaginação, em contrapartida, opera com ideias que perderam sua vivacidade original das impressões e se tornaram fracas.

A distinção entre memória e imaginação, estabelecida pelo critério da vivacidade das ideias, apresenta duas características importantes para a filosofia humeana. Inicialmente,

Hume sugere que as ideias da memória são mais detalhadas que as ideias da imaginação³⁰. Além disso, o filósofo escocês sugere que as ideias da memória são mais estáveis e uniformes ao longo do tempo que as ideias da imaginação, que se modificam constantemente³¹. Estes dois aspectos, a distinção e a permanência das ideias da memória em relação às ideias da imaginação, decorrem desta vivacidade própria das ideias do primeiro tipo: uma lembrança, por sua força e vivacidade, tende a ser mais distinta e mais constante que uma mera fantasia da imaginação.

Ora, a diferença entre as ideias da memória e da imaginação permite compreender melhor o processo de formação das ideias complexas sem que o princípio da cópia seja violado. Afinal, uma pessoa pode formar a ideia de Nova Jerusalém, com suas ruas pavimentadas de ouro e muros cobertos por pedras de rubi sem, no entanto, ter uma impressão que lhe seja correspondente. Para Hume, as

fábulas que encontramos nos poemas e romances eliminam qualquer dúvida sobre isso. A natureza é ali inteiramente embaralhada, e não se fala senão de cavalos alados, dragões de fogo e gigantes monstruosos. Tal liberdade da fantasia não causará estranheza, porém, se considerarmos que todas as nossas ideias são copiadas de nossas impressões, e que não há duas impressões que sejam completamente inseparáveis – isso para não mencionarmos o fato de que se trata aqui de uma consequência evidente da divisão das ideias em simples e complexas. (T 1. 1. 3. 4)

A partir da consideração sobre o poder da imaginação, Hume enuncia o terceiro princípio da natureza humana, capaz de explicar a formação destas ideias fantásticas da mente humana de modo a não contradizer o princípio da cópia. Para Hume, as fantasias são criadas a partir da *“liberdade que tem a imaginação de transpor e transformar suas ideias”* (T 1. 1. 4. 4, itálicos de Hume). Por meio da liberdade da imaginação, Hume explica o motivo pelo qual são possíveis todas as ideias fictícias que os humanos são capazes de conceber. Nessa perspectiva,

³⁰ “É evidente, mesmo à primeira vista, que as ideias da memória são muito mais vivas e fortes que as da imaginação, e que a primeira faculdade pinta seus objetos em cores mais distintas que todas as que possam ser usadas pela última.” (T 1. 1. 3. 1).

³¹ “Ao nos lembrarmos de um acontecimento passado, sua ideia invade nossa mente com força, ao passo que, na imaginação, a percepção é fraca e lânguida, e apenas com muita dificuldade pode ser conservada firme e uniforme pela mente durante um período considerável de tempo.” (T 1. 1. 3. 1).

a imaginação é entendida por sua atividade de compor e alterar os materiais fornecidos pela experiência.

A capacidade de composição da imaginação não é de modo algum ilimitada. Por um lado, conforme o princípio da diferença, a imaginação é capaz de separar percepções que manifestem diferenças. Ela é capaz, por exemplo, de separar e isolar as partes de um pássaro, como as asas. E, de acordo com o princípio da liberdade da imaginação, juntar as asas de um pássaro ao corpo de um cavalo e, dessa forma, criar a ideia fictícia de um cavalo alado. Nesse sentido, a atividade de composição da imaginação é limitada pelos dados fornecidos pela experiência. Por outro lado, o escopo de atuação da imaginação é restringido pelo princípio de não contradição. A ideia de uma montanha de ouro, por exemplo, é perfeitamente concebível por meio da junção das ideias de ouro e de montanha. Já a ideia de uma montanha sem vale é inconcebível, visto que a imaginação é incapaz de formar ideias que impliquem contradição³².

Dentro dos limites da experiência e do princípio de não contradição, a imaginação é uma faculdade livre. Em parte, as operações da imaginação são explicadas em contraposição ao funcionamento da memória. Enquanto a primeira é livre para criar ideias fictícias, a segunda opera reproduzindo a ordem e a forma sob as quais as impressões originais se apresentam à mente. Por se apresentarem sob a mesma forma que as impressões, as ideias da memória adquirem maior força e vivacidade que as ideias da imaginação.

Além de contrapor as operações da imaginação aos trabalhos da memória, Hume explica a atividade da imaginação de compor ideias a partir de princípios que regram a sua atividade e explicam porque o dado empírico se apresenta com algo organizado, apesar de ser possível decompô-lo em elementos simples, individuais e distintos uns dos outros. Na seção 4 da primeira parte do livro 1 do *Tratado*, Hume esclarece que como

a imaginação pode separar todas as ideias simples, e unificá-las novamente da forma que bem lhe aprouver, nada seria mais inexplicável que as operações dessa faculdade, se ela não fosse guiada por alguns princípios universais, que a tornam, em certa medida, uniforme em todos os momentos e lugares. (T 1. 1. 4. 1)

³² “Como podemos formar a ideia de uma montanha de ouro, concluímos que uma montanha assim pode realmente existir. Não somos capazes, porém, de formar a ideia de uma montanha sem um vale, e por isso a vemos como impossível.” (T 1. 2. 2. 8).

Segundo Hume, apesar da aparente aleatoriedade e oscilação do curso das ideias, há uma ordem e coerência no fenômeno mental da conexão de ideias³³. Os princípios de associação ou relações naturais conferem regularidade e constância à ação da imaginação, explicando a mecânica que outorga alguma estabilidade e ordem aos pensamentos.

Como as palavras empregadas por Hume sugerem, a ação dos princípios de associação é análogo à da força da gravidade na física de Newton. As relações naturais geram uma espécie de “atração” entre os conteúdos mentais tornando regular e coerente a sucessão quase ininterrupta de ideias complexas na imaginação. De acordo com Hume, nossos

pensamentos, porém, por mais variáveis que possam ser, não são inteiramente desprovidos de regras e de método em suas mudanças. A regra segundo a qual procedem consiste em passar de um objeto àquele que lhe é semelhante ou contíguo, ou que é produzido por ele. (T 2. 1. 4. 2)

Os princípios de associação fixam e estabelecem relações entre ideias tornando mais fácil a passagem de uma à outra. Pela ação da semelhança, contiguidade no tempo ou no espaço e causalidade, a imaginação é levada a conectar ideias distintas e a passar naturalmente de uma ideia à outra.

É a partir do princípio de semelhança que a imaginação é levada a comparar e associar ideias semelhantes. Ao pensar no cubo, por exemplo, a mente pode ser levada a pensar no dado, já que a forma dos dois objetos é semelhante. Além disso, a mente também pode ser conduzida a associar ideias que são contíguas no tempo ou no espaço. Por exemplo, ao perceber um par de lentes, a mente pode ser levada de maneira suave a pensar numa armação. Por fim, a imaginação pode ser conduzida de uma percepção à outra que lhe sucede. Ao ver nuvens negras no céu, a mente é levada de modo imperceptível a pensar na ideia de chuva, pois nuvens negras antecedem a chuva.

A ciência da natureza humana proposta por Hume adquire seus primeiros contornos mais precisos a partir da primazia do dado empírico, pela descontinuidade total entre os conteúdos da experiência e liberdade da imaginação. Conforme essa configuração inicial do

³³ “Fossem as ideias inteiramente soltas e desconexas, apenas o acaso as juntaria; e seria impossível que as mesmas ideias simples se reunissem de maneira regular em ideias complexas (como normalmente fazem) se não houvesse algum laço de união entre elas, alguma qualidade associativa, pela qual uma ideia naturalmente introduz outra.” (T 1. 1. 4. 1).

território da experiência, o associacionismo assume um papel fundamental no pensamento de Hume, já que seus três princípios conferem regularidade e constância à ação da imaginação, explicando a mecânica que confere alguma estabilidade e ordem aos pensamentos. Pela ação da semelhança, contiguidade e causalidade, a imaginação é levada a conectar ideias diferentes e a passar naturalmente de uma ideia à outra. Na medida em que agem sobre a imaginação, os princípios de associação fornecem coerência e regularidade aos dados imediatos dos sentidos e às ideias da memória³⁴.

Além do fluxo do pensamento, os princípios de associação ou relações naturais também conferem certa ordem e regularidade aos assuntos tratados por diferentes gêneros de discurso. Na poesia, Hume cita como exemplo as *Metamorfoses* de Ovídio que

baseou seu plano no princípio de conexão por semelhança. Todas as fabulosas transformações produzidas pelo poder milagroso dos deuses caem sob o escopo de seu trabalho. (EHU 3. 7)

De maneira similar, o

analista ou historiador que se propusesse a escrever a história da Europa em um determinado século seria influenciado pela conexão de contiguidade em tempo e lugar. Todos os eventos ocorridos naquela porção de espaço e naquele período de tempo farão parte de seu projeto, mesmo que sob outros aspectos sejam distintos e desconectados. (EHU 3. 8)

E a conexão mais usual entre os diferentes acontecimentos

é a de causa e efeito, pela qual o historiador traça a sequência de ações de acordo com sua ordem natural, remonta a suas molas e princípios secretos, e delinea suas mais remotas consequências. (EHU 3. 9)

Associados às paixões, que acrescentam um objeto e um interesse aos gêneros discursivos, esses princípios interferem na organização dos diferentes gêneros de composição. Os três princípios de associação ou relações naturais, que regem a associação de ideias, conferem regularidade e constância à ação da imaginação fornecendo uma direção ao autor. Assim, seja nas narrativas da poesia ou da história, seja no fluxo do pensamento, os princípios de

³⁴ “Será fácil conceber qual deve ser a importância desses princípios para a ciência da natureza humana, se considerarmos que, no que diz respeito à mente, estes são os únicos elos que ligam [sic] as diversas partes do universo, ou que nos conectam a pessoas ou a objetos exteriores a nós.” (S 35).

associação indicam qual a transição mais fácil de uma ideia à outra, produzem uma tendência, estabelecendo o que Hume chama de cimento do universo³⁵.

Tal naturalização dos princípios de associação é explicada por Hume por meio da ação da contiguidade. Quanto a isso, Hume afirma ser

evidente que, como os sentidos, ao passarem de um objeto a outro, precisam fazê-lo de modo regular, tomando-os em sua *contiguidade* uns em relação aos outros, a imaginação adquire, por um longo costume, o mesmo método de pensamento, e percorre as partes do espaço e do tempo ao conceber seus objetos. (T 1. 1. 4. 2, itálico de Hume)

Esta passagem do texto do *Tratado* estabelece uma analogia entre os sentidos e o pensamento. A influência do princípio de contiguidade sobre a imaginação deve-se à experiência, já que por meio dela adquire-se um costume ou hábito. Esse costume caracteriza-se pela tendência a reproduzir no pensamento o mesmo método pelo qual os sentidos operam quando percorrem os objetos da sensação. Da mesma forma que os sentidos operam de maneira independente do arbítrio do sujeito, o costume também o faz e, por esta razão, é dito ser natural.

O contraste entre relações naturais e relações filosóficas torna ainda mais evidente a naturalidade dos princípios de associação (T 1. 1. 5. 1). Por um lado, as relações naturais são tendências da imaginação, que têm o costume de proceder de maneira análoga ao encadeamento dos dados sensíveis e podem ser reconhecidas por seus efeitos³⁶. As relações filosóficas, por outro lado, são arbitrárias e unem duas ideias na imaginação sem a operação de nenhum princípio de conexão natural. Semelhança, contiguidade e causalidade são, então, relações naturais quando não resultam de uma deliberação do sujeito de estabelecer comparações entre ideias, mas quando são produto do costume produzido na imaginação pela experiência.

A naturalização das relações de semelhança, contiguidade e causalidade confere aos princípios associativos o estatuto de princípios constitutivos da natureza humana. De fato, os

³⁵ “Porque, como é somente por meio do pensamento que alguma coisa age sobre nossas paixões, e como esses são os únicos laços de nossos pensamentos, eles realmente são *para nós* o cimento do universo; e todas as operações da mente têm que, em larga medida, deles depender.” (S 35).

³⁶ “Mesmo em nossos devaneios mais desenfreados e errantes – e não somente neles, mas até em nossos próprios sonhos -, descobriremos, se refletirmos, que a imaginação não correu inteiramente à solta, mas houve uma ligação entre as diferentes ideias que se sucederam uma às outras.” (EHU 3. 1).

princípios de associação ocupam lugar central na filosofia de Hume na medida em que regram as conexões estabelecidas entre as ideias da memória e os dados dos sentidos, ordenando a multiplicidade de percepções da mente³⁷. Caso não fossem regradas, as conexões entre ideias correriam à solta e não se poderia falar em natureza humana.

Além disso, a naturalização das relações traz outra consequência para a filosofia de Hume. Na medida em que o filósofo escocês explica a manifestação do pensamento por meio de tendências naturais, ele se opõe as correntes filosóficas que consideram o humano a partir de um duplo aspecto, dividido numa parte racional e outra passional. De acordo com o próprio Hume,

o homem é um ser dotado de razão e está continuamente em busca de uma felicidade que espera alcançar pela satisfação de alguma paixão ou sentimento, ele raramente age, fala ou pensa sem um propósito e uma intenção. Sempre tem em mira um objetivo, e por menos apropriados que sejam às vezes os meios que ele escolhe par atingir seus fins, nunca perde de vista um fim, e não irá desperdiçar seus pensamentos ou reflexões quando não espera colher deles alguma satisfação. (EHU 3. 4)

Os princípios de associação, além de serem determinações naturais do pensamento, possuem relações com as paixões, o que indica a união entre o aspecto passional e o aspecto racional da natureza humana. Entre o domínio do entendimento e o domínio das paixões há uma unidade que, ainda que possa ser desmembrada para fins de análise, é na realidade inseparável³⁸.

Dessa forma, a investigação científica da natureza humana, tal como proposta por Hume, trata o seu objeto de estudo inscrito na natureza e determinado por ela. Não é possível, então, considerar o homem separado das condições reais e das circunstâncias nas quais ele se inscreve no mundo.

A imaginação, regrada pelos princípios de associação de ideias, assume um lugar central e distinto na filosofia de Hume, concepção que não era compartilhada por Locke. Ao

³⁷ “Dessas impressões ou ideias da memória formamos uma espécie de sistema, que compreende tudo o que nos lembramos ter estado presente a nossa percepção interna ou a nossos sentidos; e a cada elemento particular desse sistema, juntamente com as impressões presentes, costumamos chamar de uma *realidade*.” (T 1. 3. 9. 3, itálico de Hume).

³⁸ Exemplo disso é o tratamento da identidade pessoal. Numa célebre passagem do *Tratado*, Hume afirma ser preciso distinguir a abordagem desse tema no que diz respeito ao entendimento e no que diz respeito às paixões (T 1 . 4. 6. 5).

tratar desse tema num capítulo do *Ensaio*, Locke compara esse modo de relacionar conteúdos a uma doença da mente, ressaltando seu aspecto arbitrário e não natural (E II xxxiii 4-6). Aos olhos de Locke, a associação de ideias é uma espécie de loucura que atinge não apenas os loucos propriamente ditos, mas capaz de aparecer também em mentes racionais, uma vez que é difícil encontrar uma pessoa que seja totalmente imune à doença (E II xxxiii 4). As pessoas, por vezes, juntam ideias de maneira errada, tomando-as por verdades, e, a partir de tal união errada de ideias, continuam a raciocinar a partir delas (E II xi 13).

Para prevenir tais associações, Locke afirma ser de suma importância atentar para a educação das crianças e dos jovens a fim de evitar que o estabelecimento de conexões erradas entre ideias em suas mentes torne-se um costume (E II xxxiii 8-9). Uma criança criada por um néscio que lhe inculcou frequentemente as ideias de duende e diabretes associadas à escuridão, muito possivelmente jamais conseguirá separá-las ao longo da vida de tal modo que a escuridão sempre trará essas ideias assustadoras à sua mente (E II xxxiii 10). Um jovem pode manifestar aversão por um livro ou por livros em geral por causa da associação de um título ao tormento recorrente de ter sido corrigido severamente por seu professor (E II xxxiii 15). E mesmo um adulto pode manifestar aversão a uma pessoa por pensar com certa frequência na injúria que essa lhe causou de modo a não conseguir separar o sofrimento da ideia dessa pessoa (E II xxxiii 11).

Assim, a maior parte das simpatias e aversões observadas no comportamento humano, que aparentam serem naturais tamanha sua regularidade, é adquirida pelo costume de associar erroneamente ideias. Uma vez conectadas, essas ideias ficam tão fortemente ligadas entre si de modo que quando uma se apresenta à mente logo a sua associada aparece, o que torna sua separação quase impossível. Desse modo, a associação de ideias tem relação com o costume de conectar erroneamente duas ideias, mas não com a verdade, entendida como a correta união ou separação dos signos, assim como das coisas por eles significadas que concordam ou discordam entre si (E IV v 2).

No pensamento de Hume, não há qualquer sinal de prevenção com relação à imaginação e a consequente condenação da associação. Por um lado, é verdade que Hume considera a imaginação como instância na qual a associação de ideias opera inclusive produzindo ficções. Afinal, a imaginação é a faculdade que trabalha com os materiais fornecidos pelos sentidos e pela experiência, modificando-os segundo os princípios de associação. (EHU 2. 5). Por outro lado, é verdade também que, na filosofia humeana, a imaginação realiza inferências, já que é por meio da sua operação que a mente conecta diferentes conteúdos.

Tanto num caso como no outro, a conexão entre as ideias são ordenadas pelos princípios de associação. Para Hume, tal mecanismo associativo do fluxo de ideias não é de modo algum arbitrário, mas é o que confere ordem e regularidade aos raciocínios mais sóbrios, à estrutura do discurso, à produção de obras literárias e aos delírios. A associação de ideias, ainda que não elimine a liberdade da imaginação, lhe atribui uma tendência e favorece a regularidade de suas operações. Sem os princípios associativos, a imaginação permaneceria uma faculdade de conexão aleatória de conteúdos empíricos e jamais poderia formar o entendimento ou mesmo contribuir para articular um discurso.

Além de ser fundamental para unir os diferentes conteúdos empíricos, o mecanismo de associação de ideias é essencial para analisar e explicar os fenômenos mentais conforme o projeto de Hume tal como apresentado na introdução do *Tratado*. Afinal, é a associação de ideias que fornece os princípios gerais por meio dos quais é possível elaborar uma ciência da mente. Para Hume, as ideias produzidas pela mente podem ser analisadas e explicadas por meio da operação desses princípios.

Tais relações naturais são apresentadas e discutidas por Hume dentro dos limites estabelecidos no *Tratado*. Segundo Hume, os efeitos dos princípios de associação

são manifestos em toda parte; quanto a suas causas, porém estas são em sua maioria desconhecidas, devendo ser reduzidas a qualidades *originais* da natureza humana, as quais não tenho a pretensão de explicar. (T 1. 1. 5. 6, itálico de Hume)

Hume não pretende conduzir seu projeto filosófico ao ponto de tentar determinar os princípios últimos ou originais da atividade mental. Ao contrário, ele pretende explicar a diversidade dos fenômenos mentais a partir de um pequeno número de princípios gerais estabelecidos a partir da experiência. Nessa perspectiva, ao explicar conexões regulares entre as ideias a partir dos princípios de associação, Hume forma a sua ciência da natureza humana na medida em que a coleção de percepções torne-se articulada. E, segundo a avaliação do próprio Hume, o mérito da sua filosofia reside na descoberta dos princípios de associação do mundo mental, que explica a atração entre ideias³⁹.

³⁹ “Ao longo de todo esse livro, há grandes pretensões de novas descobertas filosóficas; mas se alguma coisa dá ao autor direito a um título tão glorioso quanto o de *inventor*, é o uso que ele faz do princípio de associação de ideias, que está presente em quase toda a sua filosofia.” (S 35, itálico de Hume).

Conclusão

Neste capítulo, eu tentei indicar a especificidade do projeto humeano de elaborar uma ciência da natureza humana. Em linhas gerais, tal projeto se caracteriza fundamentalmente por ser uma tentativa feita pelo autor de empregar o método experimental de raciocínio para formular princípios a partir dos quais seja possível explicar o funcionamento da mente. Nesse sentido, Hume estabelece os princípios da cópia, da diferença e de associações de ideias. Por meio destes três princípios, Hume pretende explicar alguns fenômenos da natureza humana como, por exemplo, a formação da ideia da existência contínua e distinta dos objetos do mundo exterior e a ideia de identidade pessoal, que são discutidas na sequência deste trabalho.

CAPÍTULO 2: O MUNDO EXTERIOR

É no livro 1, parte 4, do *Tratado*, que Hume discute as noções filosóficas de mundo exterior e identidade pessoal a fim de mostrar como a imaginação cria essas ilusões naturais que atingem tanto o filósofo como o vulgo.

Ao longo de toda essa parte do *Tratado*, Hume aborda as noções de mundo exterior e identidade pessoal, submetendo-os à sua crítica. Em primeiro lugar, ele analisa a crença na existência independente e identidade dos corpos na seção 2. Na seção 3, ele indica como a dificuldade originada por essa ficção levou os filósofos antigos a formularem as noções de qualidade oculta e forma substancial, que se viram envolvidos por obscuridades ainda maiores. Sabe-se que os filósofos modernos eliminaram tais noções, mas, como demonstra o exame realizado na seção 4, produziram novos embaraços ao distinguir qualidades primárias de secundárias. Nas seções 5 e 6, que serão discutidas nos próximos capítulos, Hume indica ao seu leitor que o discurso dos filósofos não será mais satisfatório quando se voltar para analisar a mente humana e seus objetos. Afinal, dificuldades se fazem presentes tanto na teoria sobre os objetos externos quanto na teoria sobre a mente humana. A tese segundo a qual a mente é uma substância imaterial, simples, independente e idêntica a si revela-se problemática, já que não há impressão correspondente à alma imaterial.

Neste capítulo, pretendo mostrar inicialmente que Hume decompõe a noção de existência externa nas noções de continuidade e distinção. A seguir, apresento os argumentos usados por Hume para negar que os sentidos e a razão sejam capazes de originar tal noção, o que já indica que cabe a imaginação atribuir continuidade e distinção às percepções. O exame de como os princípios de associação atuam sobre percepções que manifestam coerência e constância é fundamental para este trabalho por dois motivos. Em primeiro lugar, a noção de objetos externos torna-se inteligível por causa da operação da imaginação. Em segundo lugar, a comparação entre a ideia de objeto externo e identidade pessoal será feita neste trabalho com base na operação dos princípios de associação. Por fim, indico que nem a noção de substância da filosofia antiga e tampouco a distinção moderna entre qualidades primárias e secundárias conferem inteligibilidade à noção de objeto externo.

2.1 A crença nos corpos

A denúncia das noções filosóficas como ilusões da imaginação começa pela análise da crença nos objetos externos. Para Hume, a questão aqui não reside exatamente em duvidar

dessas existências, já que crer nos corpos é uma determinação natural e, nessa medida, inevitável. Nem mesmo o cético mais obstinado é capaz de levantar dúvidas que ponham em xeque essa convicção (T 1. 4. 2. 1). A seção “Do ceticismo quanto aos sentidos” não é uma retomada dos argumentos céticos contra a evidência sensível ou uma tentativa de negar a existência dos corpos. Em certo sentido, é uma análise naturalista, pois toma como ponto de partida o fato de que, a despeito das dificuldades que tal análise possa revelar, humanos continuam acreditando na existência e permanência dos corpos quando não observados diretamente pelos sentidos. Portanto, a preocupação de Hume não está em investigar se tais objetos realmente existem, mas em compreender as causas que nos levam a crer em sua existência.

Do ponto de vista estritamente filosófico, a crença nos objetos externos envolve ao menos duas questões. Por um lado, ela supõe a atribuição de uma existência contínua de objetos, nem sempre presentes aos sentidos; por outro, ela envolve a convicção de que tais objetos existem de forma distinta e independente da mente e da percepção. Segundo as palavras do próprio Hume, essas duas questões estão conectadas de maneira evidente, pois

se os objetos de nossos sentidos continuam a existir mesmo quando não são mais percebidos, é claro que sua existência é independente e distinta da percepção; e vice-versa, se sua existência é independente e distinta da percepção, eles têm de continuar existindo, mesmo quando não são percebidos. (T 1. 4. 2. 2)

Desdobrado nessas duas questões, o problema acerca da existência dos objetos externos diz respeito à duração e à identidade que atribuímos aos corpos. Trata-se de explicar os processos nos levam a crer que o objeto de uma impressão sensível continue existindo de maneira idêntica a si próprio apesar das inúmeras interrupções de sua percepção. Ou seja, Hume indica nessa passagem que é preciso explicar como somos capazes de superar a transitoriedade das impressões, atribuindo-lhes uma existência permanente e independente da percepção.

Segundo a análise de Hume, a crença na existência continuada e distinta dos objetos não resulta da operação dos sentidos. Em primeiro lugar, os sentidos não explicam tal crença, porque, nesse caso, seria preciso supor que eles continuariam operando quando já tivessem deixado de operar, o que é uma contradição em termos (T 1. 4. 2. 2). Em segundo lugar, os sentidos nos transmitem apenas uma percepção e não indicam nada além dessa percepção. Quando a mente ultrapassa o imediatismo das percepções, concebendo um objeto correspondente como sua causa, essa operação resulta da atividade da razão ou da

imaginação. Se a crença nos objetos externos fosse originada dessa maneira, uma série exigências complexas deveria ser satisfeita pelos sentidos. Para isso, seria preciso que a distinção entre nós mesmos e os objetos fosse evidente, o que envolve a possibilidade de determinar satisfatoriamente a questão abstrusa da identidade pessoal. O princípio de união que constitui a identidade do eu, porém, não é manifesto aos sentidos e estes, por conseguinte, são incapazes de originar essa ideia⁴⁰. Por limitarem-se estritamente ao domínio que lhes é próprio, suas impressões, os sentidos não nos fornecem qualquer noção de existência contínua (T 1. 4. 2. 11).

Ainda que tenham diferenças, Hume nota que os filósofos e o vulgo concordam em diversos casos quanto à existência distinta e contínua de nossas sensações. Afinal, ambos são afetados por três espécies de impressão, aquelas referentes à figura, movimento e volume; as que transmitem sensações de cores, sabores, aromas, sons, calor e frio; e as que dizem respeito às dores e prazeres resultantes da aplicação de um objeto ao nosso corpo. Tanto os filósofos quanto o homem comum atribuem existência distinta e contínua às percepções da primeira espécie, ambos concordam quanto ao fato de que aquelas da terceira espécie são descontínuas e dependentes da mente. Eles discordam apenas quanto às sensações da segunda espécie, visto que, enquanto o vulgo atribui existência contínua e independente às cores, aromas e sabores, o filósofo nega-se a fazê-lo. Tanto o acordo quanto o desacordo entre esses dois gêneros de homens indicam apenas que há um preconceito a favor da existência contínua e distinta de certas impressões, já que, da perspectiva dos sentidos, todas elas estão em pé de igualdade (T 1. 2. 4. 13).

Ao comparar a opinião do homem comum e a do filósofo, Hume não apenas confirma a tese segundo a qual os sentidos não são capazes de produzir a crença nos corpos, com passa a desenvolvê-la a fim de mostrar que também a razão não é a faculdade responsável por essa ideia. Para Hume,

por mais convincentes que sejam os argumentos que os filósofos imaginam poder produzir para estabelecer a crença nos objetos independentes da mente, é óbvio que tais argumentos são conhecidos por muito poucas pessoas, e que não é por meio deles que crianças,

⁴⁰ “Certamente não há na filosofia questão mais abstrusa que aquela concernente à identidade pessoal e à natureza do princípio de união que constitui uma pessoa. Longe de sermos capazes de resolver essa questão apenas por meio de nossos sentidos, temos de recorrer à mais profunda metafísica para encontrar para ela uma resposta satisfatória.” (T 1. 4. 2. 6)

camponeses e a maior parte da humanidade são induzidos a atribuir objetos a algumas impressões, e negá-los a outras. (T 1. 4. 2. 14)

Os intrincados argumentos filosóficos são restritos a um público bastante específico e a convicção na existência dos corpos é comum a todos os homens. Tal crença é compartilhada pelas crianças, pelos homens mais simples, desprovidos de educação e pelo erudito. Assim, a crença nos objetos externos não depende dos raciocínios sofisticados dos filósofos.

É certo que Hume não deixa de indicar que o motivo para o conflito entre a opinião do filósofo e a do homem comum é que o primeiro formula argumentos para demonstrar que percepção e objeto são coisas distintas e que a mente possui acesso apenas ao que lhe aparece, as percepções dotadas de existência descontínua e dependente da mente. Já o vulgo confunde percepção e objeto e atribui existência independente da mente e contínua àquilo que percebe pelos sentidos⁴¹. Dessa maneira, a filosofia estabelece racionalmente a distinção entre percepção e objeto percebido e atribui a este último uma existência distinta e contínua, uma opinião que corrige o equívoco do vulgo.

Todavia, em nenhum dos dois casos é possível realizar inferências causais para nos assegurarmos da existência dos objetos dos sentidos. Se a percepção e objeto são a mesma coisa, não há relação de inferência que se possa ser estabelecida. Se eles são distintos, também não é possível formar um raciocínio causal, visto que só é possível observar uma conjunção causal entre diferentes percepções, mas não entre percepções e objetos, pois não temos experiência direta de objetos reais supostamente representados pela percepção.

Para Hume, portanto, a crença de que os objetos externos continuam existindo sem serem percebidos não é obtida por meio de raciocínios, nem pelos sentidos. E, sendo assim, a crença na existência contínua e distinta dos corpos será explicada pela concorrência de algumas qualidades das impressões sensíveis com a operação da imaginação.

Para determinar como essa combinação produz a convicção da existência dos objetos externos, Hume identifica e examina ocasiões em que se atribui existência contínua e distinta a algo. Por exemplo, quando se olha para

⁴¹ “Pois a filosofia nos informa que tudo que aparece à mente não é senão percepção, e possui uma existência descontínua e dependente da mente; o vulgo, ao contrário, confunde percepções e objetos, atribuindo uma existência distinta e contínua às próprias coisas que sente ou vê.” (T 1. 4. 2. 14).

montanhas, casas e árvores que estão agora diante de meus olhos sempre me apareceram na mesma ordem; e se as perco de vista, ao fechar os olhos ou virar a cabeça, logo depois vejo que retornam a mim sem a menor alteração. Minha cama e minha mesa, meus livros e papéis se apresentam da mesma maneira uniforme, e não mudam quando interrompo meu ato de ver ou percebê-los. (T 1. 4. 2. 18)

De acordo com Hume, somos levados a conceber algumas percepções como objetos independentes e existentes fora de nós devido à *constância* com que nos aparecem, dispostas de maneira regular no espaço e apresentando as mesmas qualidades físicas. Caso essa qualidade não se fizesse presente, seríamos naturalmente levados a considerar os objetos de nossas percepções como existências internas e dependentes da mente. A manutenção da disposição espacial e das qualidades sensíveis dos objetos confere força à suposição de que eles possuem duração e independência em relação a nossas faculdades.

Contudo, essa qualidade dos objetos não é suficiente para que nós lhes atribuamos existência contínua e independente. Afinal, como Hume não deixa de reconhecer, a disposição espacial e as qualidades físicas dos objetos são passíveis de transformações no decorrer do tempo. Conforme suas palavras, a *constância*

não é tão perfeita a ponto de não admitir exceções bastante consideráveis. Os corpos frequentemente mudam sua posição e qualidades e, após uma pequena ausência ou interrupção, podem se tornar quase irreconhecíveis. (T 1. 4. 2. 19)

Dado que a *constância* admite exceções, é necessária a concorrência de outra qualidade dos objetos para originar a crença na existência externa seja gerada. O próprio Hume diz que quando

retorno a meu aposento após dele me ausentar por uma hora, não encontro o fogo de minha lareira na mesma situação em que o deixara; mas, afinal, estou acostumado a ver, em outros exemplos, uma alteração semelhante produzir-se em um intervalo de tempo semelhante, esteja eu presente ou ausente, próximo ou distante. (T 1. 4. 2. 19)

Conforme o relato de Hume, podemos observar uma *coerência* nas mudanças do objeto do seu aposento (o fogo da lareira), o que nos permite superar o imediatismo das impressões e atribuir, a algumas delas, uma existência contínua e distinta. Essa *coerência* nos indica uma

regularidade em meio à mudança, o que nos leva a conceder identidade e permanência aos objetos externos.

No entanto, apenas a conjunção da *constância* e da *coerência* não basta para explicar a crença nos objetos externos. Pela experiência, sabemos que

nossas paixões apresentam uma mútua conexão e dependência; mas em nenhum caso, para preservar a mesma dependência e conexão de que tivemos experiência, é necessário supor que elas tenham existido e operado quando não eram percebidas. (T 1. 4. 2. 20)

As paixões também manifestam as qualidades de *coerência* e *constância*, mas não são consideradas como independentes, nem contínuas. Ou seja, as impressões sensíveis não são os únicos conteúdos dotados dessas qualidades, o que é evidenciado pelo exemplo das paixões.

A diferença entre o que nos impede atribuir às paixões existência distinta da mente e contínua da mesma forma como fazemos no caso dos objetos dos sentidos, é explicada por Hume a partir de uma circunstância da vida cotidiana. O início do relato de Hume descreve a cena em que ele está

sentado em meu quarto, com o rosto voltado para a lareira; e todos os objetos que tocam meus sentidos estão contidos dentro de algumas jardas a meu redor. É certo que minha memória me informa da existência de muitos objetos, mas essa informação não se estende além de sua existência passada; nem meus sentidos, nem minha memória me fornecem qualquer testemunho da continuação de seu ser. (T 1. 4. 2. 20)

Sem dúvida, a memória informa-o da existência contínua de objetos, mas tal informação não se estende para além da existência passada destes objetos para o presente ou futuro. Na sequência da narrativa, Hume permanece no quarto e ouve um ruído que parece ser o de uma porta se abrindo e logo em seguida ele vê um mensageiro. Ao refletir sobre essa experiência, Hume constata não ter tido a experiência de um barulho como aquele que não seja o de uma porta se abrindo, o que exige a suposição da existência contínua da porta, ainda que ele não tenha a percepção presente dela. A seguir, Hume reflete que sempre observou o corpo humano ser dotado de gravidade, o que o impede de flutuar até o quarto onde ele se encontra, o que pressupõe a existência contínua e independente das escadas para explicar a presença do mensageiro em seu aposento. Por todas essas circunstâncias, Hume é levado a considerar que o portador da carta subiu a escada e moveu a maçaneta. Em outras palavras, é para manter a *coerência* entre a experiência passada e os fatos que se apresentam agora que a imaginação é

levada a forjar a crença na existência independente de objetos que não são imediatamente percebidos. Por fim, o mensageiro entrega a Hume uma carta redigida por um amigo que se encontra em um país distante, o que, baseado em sua memória e observação, o faz supor a existência contínua dos correios e barcas.

Aparentemente, a crença na existência distinta dos objetos (aparência do mensageiro e a transição de ideias que decorre das informações da carta) possui a mesma natureza da crença causal, visto que ambas seriam derivadas do costume e seriam reguladas pela experiência passada. Entretanto, um exame mais cuidadoso dessas inferências mostrará notáveis diferenças.

De acordo com Hume, a inferência baseada na *coerência* dos aparecimentos resulta do entendimento e do costume de maneira oblíqua, visto que um hábito só é adquirido a partir de sucessões regulares de percepções na mente e, por isso, não pode haver nenhum hábito que exceda a regularidade constatada entre as percepções⁴². Ora, a inferência baseada na *coerência* das aparições tem por finalidade atribuir aos objetos uma regularidade maior do que a observada nas percepções, que são efêmeras, o que é diferente do modo como opera a inferência causal. O sistema da causalidade nos revela uma regularidade da experiência⁴³. Mas, dado o caráter fragmentário da experiência, é preciso assegurar essa regularidade⁴⁴. Como as percepções passam de uma à outra, deixando de lado algumas no fluxo temporal, é preciso garantir as regularidades constatadas, sob pena de colocar todo o sistema em risco. Por isso, é preciso supor a existência contínua dos corpos, tarefa da imaginação, que elimina a contrariedade entre a intermitência das percepções e o sistema formado pela memória e pelo entendimento.

Dado que os raciocínios referentes às questões de fato surgem unicamente do costume e este só poder ser o resultado de percepções repetidas, a extensão do costume e do raciocínio para além das percepções nunca poderia ser um efeito direto e natural da repetição e da

⁴² “Por conseguinte, nenhum grau de regularidade em nossas percepções pode jamais servir de fundamento para inferirmos um grau maior de regularidade em alguns objetos que não percebemos; isso suporia uma contradição, a saber, um hábito adquirido de algo que nunca esteve presente à mente.” (T 1. 4. 2. 21).

⁴³ “Estou acostumado a ouvir tal som, a e ver ao mesmo tempo tal objeto em movimento. Neste caso particular, não obtive essas duas percepções.” (T 1. 4. 2. 20).

⁴⁴ “Ora, é evidente que, sempre que inferimos a existência contínua dos objetos dos sentidos partindo de sua coerência e da frequência de sua união, é com o objetivo de atribuir aos objetos uma regularidade maior que a observada em nossas meras percepções.” (T 1. 4. 2. 21)

conjunção constante. Sem dúvida, a crença na existência dos objetos externos preserva o sistema formado pelo hábito e possui, portanto, alguma relação com esse princípio. Mas é impossível que ela seja gerada apenas por ele (T 1. 4. 2. 21).

A imaginação, quando envolvida em uma cadeia de raciocínios, tende a dar continuidade à cadeia, mesmo na ausência de seu objeto. É o que ocorre, por exemplo, no fundamento das matemáticas (T 1. 4. 2. 22). Da mesma forma, essa tendência da imaginação é a principal responsável pela produção da crença na existência contínua dos corpos. Além dessa tendência, algumas qualidades das percepções auxiliam a imaginação na produção da crença nos objetos externos. Pelo modo que aparecem aos sentidos, os objetos manifestam certa *coerência* e regularidade, qualidades que afetam a imaginação levando-a naturalmente a forjar a crença na existência dos corpos.

Esse movimento é reforçado e essa crença se torna mais forte na medida em que além da *coerência*, as percepções também exibem *constância*. Nas palavras do próprio Hume, a importância da *constância* para a questão sobre a crença na existência do mundo exterior é notada quando

nos habituamos a observar uma constância em certas impressões; quando constatamos, por exemplo, que a percepção do sol ou do oceano retorna a nós, após uma ausência ou aniquilação, com partes semelhantes e numa ordem semelhante à de sua primeira aparição, temos uma tendência a não considerar essas percepções intermitentes como diferentes (o que na verdade são), mas, ao contrário, como numericamente idênticas, em virtude de sua semelhança. (T 1. 4. 2. 24)

De acordo com o trecho citado, se, por exemplo, fecharmos os olhos, as nossas percepções, do Sol ou do oceano, serão interrompidas. Ao abrirmos novamente os olhos, as percepções atuais serão tão semelhantes às percepções anteriores que não hesitaremos em considerá-las idênticas, embora elas sejam numericamente distintas. Todavia, a descontinuidade das percepções contraria a sua identidade e deixa em dúvida sua permanência na existência quando não monitoradas continuamente por um observador. A percepção do Sol que vemos hoje não é a mesma percepção do Sol que veremos amanhã. Apesar disso, a *constância* com a qual essa impressão nos aparece e a semelhança entre ela e as que lhe são similares nos leva a concebê-la como sendo uma única e mesma percepção.

A atividade da imaginação pela qual atribuímos identidade a percepções numericamente distintas é um fenômeno complexo. Hume divide sua análise em quatro etapas. Em primeiro

lugar, é preciso explicar o princípio de identidade. Em segundo, determinar a razão pela qual a semelhança entre as percepções leva a imaginação a lhes atribuir identidade. Em terceiro, explicar a tendência de unir percepções descontínuas em uma existência contínua. Por último, é preciso identificar a origem da força e da vivacidade da crença nessa existência.

Hume considera a identidade

aplicada em seu sentido mais estrito, a objetos constantes e imutáveis, sem examinar a natureza ou o fundamento da identidade pessoal, que terá seu lugar mais adiante. De todas as relações, a identidade é a mais universal, sendo comum a todo ser cuja existência tenha alguma duração. (T. 1. 1. 5. 4)

Nessa passagem, Hume faz duas afirmações importantes. Em sentido estrito, a identidade é uma relação que se aplica a objetos que são constantes e imutáveis e, além disso, essa relação é a mais universal, pertencente a qualquer objeto que possua duração.

Ao examinar a origem da identidade, Hume contrasta a percepção de um objeto singular com a percepção de uma multiplicidade de objetos. De acordo com uma das teses de Hume, um objeto singular é insuficiente para transmitir a ideia de identidade, pois afirmar que

um objeto é o mesmo que ele próprio, se a ideia expressa pela palavra *objeto* não se distingue de modo algum de ideia significada por *ele próprio*, nossas palavras na verdade não teriam sentido, e a proposição não conteria um predicado e um sujeito, os quais, entretanto, estão implicados na afirmação. (T 1. 4. 2. 26, itálicos de Hume)

Ao comentar essa passagem do *Tratado*, Baxter salienta que pode parecer estranho ao leitor contemporâneo o fato de que, para Hume, uma proposição seja composta por ideias e não por palavras e sentenças (BAXTER (2008), p. 55). E, para dar caução a essa concepção do que é uma proposição, Baxter recorre a outro trecho do *Tratado* no qual Hume esclarece o seu leitor sobre o que ele entende ser uma proposição. Nessa outra passagem, Hume afirma que

está longe de ser verdade que, em todos os juízos que formamos, nós unimos duas ideias diferentes; pois na proposição *Deus existe*, ou mesmo em qualquer outra que diga respeito à existência, a ideia de existência não é uma ideia distinta que unimos à ideia do objeto, e que seria capaz de formar, por essa união, uma ideia composta. Em *segundo lugar*, assim como podemos formar uma proposição que contenha apenas uma ideia, podemos também exercer nossa razão sem empregar mais de duas ideias, e sem recorrer a uma terceira que sirva de termo médio entre elas. (T 1. 3. 7. 5, nota 6, itálicos de Hume)

Conforme esta passagem do *Tratado*, Hume afirma claramente que uma proposição poder ser formada por duas ou mais ideias, sujeito e predicado, ou por uma única ideia. É certo que, como reconhece o próprio Hume, empregamos proposições compostas por uma ideia singular, como “Deus existe”. Segundo Hume, no entanto, um juízo de identidade implica que a proposição tenha sujeito e predicado, de tal modo que o predicado acrescente algum conteúdo ao sujeito. Ora, na proposição “Deus existe” não há qualquer diferença entre sujeito e predicado, visto que não existe qualquer diferença entre pensar em Deus e concebê-lo como existente⁴⁵. Da mesma forma, a proposição “o livro é o livro” também não diz nada, na medida em que é composta por uma única ideia e, desse modo, não há um predicado que acrescenta algo ao sujeito (BAXTER (2008), pp. 57-58). Para Hume, então, uma ideia singular, em algum momento específico de sua história, transmite a ideia de unidade e não a ideia de identidade⁴⁶.

Por outro lado, Hume defende que uma multiplicidade de objetos, por maior que seja a semelhança entre eles, também não transmite a ideia de identidade, já que um exame reflexivo da mente

decreta sempre que um não é o outro, e considera-os como formando dois, três ou qualquer número determinado de objetos, com existências inteiramente distintas e independentes. (T 1. 4. 2. 27)

Com efeito, uma multiplicidade de objetos transmite a ideia de número e não de identidade. Na filosofia humeana, a percepção intermitente de um objeto, o livro, significa que se trata de, pelo menos, duas percepções distintas, uma consequência da aplicação do princípio da diferença⁴⁷. Assim, segundo Hume

tanto a pluralidade como a unidade são incompatíveis com a relação de identidade; portanto, esta deve estar em algo distinto daquelas.

⁴⁵ “A ideia de existência, portanto, é exatamente a mesma que a ideia daquilo que concebemos como existente. A simples reflexão sobre uma coisa em nada difere da reflexão sobre essa coisa enquanto existente. A ideia de existência, quando conjugada com a ideia de um objeto, não acrescenta nada a esta. Tudo que concebemos, concebemos como existente. Qualquer ideia que quisermos formar será a ideia de um ser; e a ideia de um ser será qualquer ideia que quisermos formar.” (T 1. 2. 6. 4).

⁴⁶ “Um objeto isolado transmite a ideia de unidade, não a de identidade.” (T 1. 4. 2. 26).

⁴⁷ “Em primeiro lugar, já observamos que todos os objetos diferentes são distinguíveis, e que todos os objetos distinguíveis são separáveis pelo pensamento e imaginação. Podemos aqui acrescentar que essas proposições são igualmente verdadeiras em seu sentido *inverso*: todos os objetos separáveis são também distinguíveis, e todos os objetos distinguíveis são também diferentes.” (T 1. 1. 7. 3, itálico de Hume).

Mas, para falar a verdade, à primeira vista isso parece inteiramente impossível. Entre a unidade e a pluralidade não pode haver meio-termo, como não pode haver meio-termo entre a existência e a não-existência. Após supormos que um objeto existe, devemos supor ou que outro também existe – nesse caso, temos a ideia de pluralidade -, ou que não existe – e, nesse caso, o primeiro objeto permanece como unidade (T 1. 4. 2. 28).

Ao que parece, não há como formar uma proposição que represente um caso padrão do juízo de identidade, pois não há como formar tal juízo com uma única ideia e nem com uma multiplicidade de ideias. O que, segundo Hume, parece ser necessário para formar tal juízo é um meio termo entre a unidade e a multiplicidade. Nesse sentido, Hume defende que se deve recorrer

à ideia de tempo ou duração. Já observei que o tempo, em sentido estrito, implica a sucessão; e só podemos aplicar sua ideia a um objeto imutável graças a uma ficção da imaginação, pela qual supomos que o objeto imutável participa das mudanças dos objetos coexistentes, em particular de nossas percepções. (T 1. 4. 2. 29)

De fato, é com base na articulação da ideia de tempo com o trabalho fantasioso da imaginação que é possível formar a ideia de identidade. Para Hume, a ideia de tempo não se origina de uma percepção imutável, mas de uma sucessão de diferentes percepções⁴⁸. Dessa maneira, uma sucessão temporal implica mudança, pois ela é composta por percepções diferentes. Quando consideramos a percepção do livro simultaneamente em dois instantes diferentes da sucessão temporal, formamos a ideia de multiplicidade, pois, conforme o pensamento de Hume, temos duas percepções distintas. Quando consideramos a percepção do livro em apenas um desses instantes diferentes, formamos a ideia de unidade. Em ambos os casos, para Hume, não é possível formar um juízo de identidade pelos motivos que apresentei nos parágrafos anteriores. Para Hume, a ideia de identidade se origina, quando

⁴⁸ “A ideia de tempo, derivada da sucessão de todo tipo de percepção – tanto ideias como impressões, e tanto impressões de reflexão como de sensação -, irá nos proporcionar um exemplo de uma ideia abstrata que compreende uma diversidade ainda maior que a do espaço, e que, entretanto, é representada na fantasia por alguma ideia individual particular de uma quantidade e qualidade determinadas.” (T 1. 2. 3. 6).

acompanhamos a percepção do livro desde o seu primeiro instante e fantasiámos que este não sofre qualquer variação ou interrupção ao longo de uma sucessão temporal⁴⁹.

Como resultado dessa explicação sobre a ideia de tempo e a atividade da imaginação, Hume apresenta sua formulação do princípio de identidade ou individuação. Para ele,

o princípio de individuação não é senão a *invariabilidade* e a *ininterruptibilidade* de um objeto ao longo de uma suposta variação do tempo, pela qual a mente pode acompanhá-lo nos diferentes períodos de sua existência, sem nenhuma quebra na visão, e sem ser obrigada a formar a ideia de multiplicidade ou número. (T 1. 4. 2. 30, itálicos de Hume)

A ideia de identidade é, com efeito, a ideia de um objeto, o livro, que permanece invariável e ininterrupto ao longo de uma sucessão temporal. Eis, conforme Hume, o meio termo entre a unidade e a multiplicidade, que pressupõe a ficção de que o objeto persiste temporalmente sem qualquer variação⁵⁰.

Os nossos juízos de identidade, no entanto, não dependem necessariamente da experiência de invariabilidade e ininterruptibilidade de um objeto. Como já indiquei nesse estudo, Hume admite que a imaginação é levada pela semelhança entre as percepções descontínuas a preencher as lacunas das séries fragmentadas destas, passando de uma percepção para outra sem gerar uma nova. Dessa maneira, a imaginação acaba por nos fazer acreditar na existência contínua dos corpos (T 1. 4. 2. 24). O que ocorre neste caso, de acordo com Hume, é que uma sucessão de objetos relacionados é sentida como se tratasse de um objeto constante e ininterrupto, de modo que tal sucessão é confundida com a ideia de

⁴⁹ “Podemos observar que existe uma sucessão contínua de percepções em nossa mente, de modo que a ideia de tempo está sempre presente em nós. E, quando consideramos um objeto estável às cinco horas, e voltamos a olhá-lo às seis, tendemos a aplicar a ele essa ideia, como se cada momento fosse distinguível por uma posição diferente ou por uma alteração no objeto. A primeira e a segunda aparições do objeto, ao serem comparadas com a sucessão de nossas percepções, parecem tão afastadas entre si como se o objeto houvesse realmente mudado. A isso podemos acrescentar algo que nos é mostrado pela experiência, a saber, que o objeto poderia ter sofrido um tal número de alterações entre essas aparições; como também que a duração imutável ou antes fictícia tem o mesmo efeito sobre todas as qualidades, aumentando-as ou diminuindo-as, que aquela sucessão que é evidente para os sentidos.” (T 1. 2. 5. 29).

⁵⁰ “Tal ficção da imaginação ocorre quase sem exceção. É por meio dela que um objeto singular, situado diante de nós e observado durante um certo tempo sem que nele descobramos nenhuma interrupção ou variação, é capaz de nos dar uma noção de identidade.” (T 1. 4. 2. 29).

identidade⁵¹. E essa confusão entre sucessão de objetos relacionados e identidade é um elemento fundamental na explicação humeana de como a crença na existência contínua dos corpos, comum ao filósofo e ao vulgo, se origina a partir de percepções descontínuas que são unidas na imaginação como se fossem idênticas⁵².

Com efeito, o exame humeano da noção de identidade mostra que atribuir identidade numérica a um objeto pressupõe a crença na sua duração, ou seja, são assumidas a imutabilidade e a continuidade no decorrer do tempo do objeto. Essa crença, no entanto, contraria o atomismo filosófico de Hume. Em primeiro lugar, a crença na invariabilidade e na permanência temporal do objeto contraria o fato de que as percepções são diferentes umas das outras, de modo que nada nos assegura que estejamos diante de uma mesma percepção. Em segundo lugar, o aparecimento das percepções é fragmentado e interrompido. Ora, caso levássemos em consideração essas duas consequências na vida ordinária, seríamos obrigados a admitir que os objetos que nos aparecem após alguma interrupção na percepção teriam sido aniquilados momentaneamente e criados novamente. A despeito da semelhança entre as percepções, afirmaríamos que estamos diante de um novo objeto.

O estudo humeano da natureza humana mostra que tais consequências estranhas do atomismo para a vida comum só são evitadas porque há uma tendência da imaginação a estabelecer relações naturais entre as percepções. De acordo com Hume, nada

tende mais a nos fazer confundir duas ideias que a existência de uma relação entre elas, a qual as associa na imaginação, fazendo que esta passe com facilidade de uma à outra. De todas as relações, a de semelhança é a mais eficaz sob esse aspecto, pois causa não somente

⁵¹ “Pois imediatamente respondo que uma sucessão de objetos relacionados coloca a mente nessa disposição, sendo considerada por meio do mesmo progresso suave e ininterrupto da imaginação que acompanha a visão de um mesmo objeto invariável. A própria natureza e essência da relação é conectar nossas ideias entre si, e, quando do aparecimento de uma, facilitar a transição para sua correlata. A passagem entre ideias relacionadas é, portanto, tão suave e fácil que produz pouca alteração na mente, parecendo-se com a continuação da mesma ação. E como a continuação da mesma ação é um efeito da contemplação contínua do mesmo objeto, atribuímos a mesmidade [*sameness*] a toda sucessão de objetos relacionados. O pensamento desliza ao longo da sucessão com a mesma facilidade com que considera um objeto único; por isso confunde a sucessão com a identidade.” (T 1. 4. 2. 34).

⁵² “Mas como a descontinuidade da aparição parece contrária à identidade, levando-nos naturalmente a ver essas percepções semelhantes como diferentes umas das outras, encontramos-nos, aqui, perdidos sobre como reconciliar opiniões tão opostas. A passagem suave da imaginação pelas ideias das percepções semelhantes faz que atribuamos a elas uma identidade perfeita. A maneira descontínua de sua aparição nos faz considerá-las seres semelhantes, porém distintos, que aparecem a intervalos. A perplexidade resultante dessa contradição produz uma propensão a unir essas aparições fragmentadas mediante a ficção de uma existência contínua, o que constitui a *terceira* parte da hipótese que propus explicar.” (T 1. 4. 2. 36, *italico* de Hume).

uma associação de ideias, mas também de disposições, levando-nos a conceber uma ideia por um ato ou operação da mente similar ao ato pelo qual concebemos a outra. (T 1. 4. 2. 32).

É a semelhança que leva facilmente a mente a confundir, não apenas objetos, como também as disposições da mente. Ideias diferentes podem ser confundidas, porque a mente é conduzida de uma à outra de maneira quase imperceptível devido à semelhança entre elas, o que nos leva a concebê-las ilusoriamente como idênticas⁵³. Graças a essa transição fácil entre as percepções, que torna a diferença entre elas quase imperceptível, a *constância* nos afeta, nos fazendo desconsiderar a descontinuidade entre elas e levando a criar a ilusão da identidade dos objetos externos.

A semelhança opera em dois níveis para levar a mente a atribuir identidade fictícia aos objetos externos. Em um desses níveis, essa operação da imaginação é observada quando há similaridade entre duas ideias relacionadas, de tal forma que a passagem entre as percepções correlatas é tão fácil e suave que não produz alterações na mente⁵⁴. No outro nível, existe uma semelhança entre as disposições da mente. Nesse caso, a imaginação associa facilmente suas ideias e faz com que a mente se ajuste à similaridade entre elas. Diante de objetos semelhantes e em situações similares, somos levados suavemente a transformar percepções descontínuas em idênticas⁵⁵.

A operação da semelhança nessas circunstâncias explica o efeito da *constância* e da *coerência* sobre a mente⁵⁶. Apesar da intermitência da percepção dos objetos, eles aparecem de modo semelhante no espaço e manifestam regularmente qualidades similares, o que leva a

⁵³ “A mente passa facilmente de uma à outra, e não percebe a mudança, a não ser por uma rigorosa atenção, da qual, em geral, é inteiramente incapaz.” (T 1. 4. 2. 32).

⁵⁴ “O pensamento desliza ao longo da sucessão com a mesma facilidade com que considera um objeto único; por isso confunde a sucessão com identidade.” (T 1. 4. 2. 34).

⁵⁵ “Pois imediatamente respondo que uma sucessão de objetos relacionados coloca a mente nessa disposição, sendo considerada por meio do mesmo progresso suave e ininterrupto da imaginação que acompanha a visão de um mesmo objeto invariável. A própria natureza e essência da relação é conectar nossas ideias entre si, e, quando do aparecimento de uma, facilitar a transição para sua correlata. A passagem entre ideias relacionadas é, portanto, tão suave e fácil que produz pouca alteração na mente, parecendo-se com a continuação da mesma ação.” (T 1. 4. 2. 34).

⁵⁶ “Descobrimos pela experiência que existe uma tal *constância* em quase todas as impressões dos sentidos, que sua interrupção não produz nelas nenhuma alteração, nem as impede de retornar iguais, em aparência e situação, ao que eram em sua primeira existência.” (T 1. 4. 2. 35, *itálico de Hume*).

mente a passar facilmente de um a outro⁵⁷. E mesmo quando ocorre uma interrupção significativa na *constância* de nossas percepções, a *coerência* na alteração leva a mente a produzir a ficção da identidade.

Todavia, o mecanismo que origina a crença na identidade dos objetos externos não explica como a imaginação supera a contradição entre percepções intermitentes e a atribuição de identidade a sua sucessão. Por um lado, é certo que

o fato de qualquer contradição em relação aos sentimentos ou às paixões produzir um sensível desconforto, quer essa contradição proceda de fora, quer de dentro, da oposição de objetos externos ou do combate entre princípios internos. (T 1. 4. 2. 37)

Por outro lado,

tudo o que se harmoniza com as propensões naturais e favorece externamente sua satisfação, ou concorre internamente com seus movimentos, produz com certeza um prazer sensível. (T 1. 4. 2. 37)

Tal desconforto, que aflige tanto o filósofo quanto o vulgo, deve-se ao fato de que a semelhança entre os objetos e a transição fácil nos leva a atribuir-lhes identidade ao mesmo tempo em que a interrupção de suas aparições nos faz considerar a sua aniquilação. Para Hume, é preciso sacrificar um dos lados da questão para suprimir esse desconforto⁵⁸. E, para ele, a semelhança entre nossas percepções faz imaginação tender para o lado da identidade, de tal modo que essa faculdade cria a ilusão de uma existência contínua e ininterrupta do objeto. Por conseguinte, a imaginação sacrifica a reflexão que indica a descontinuidade das percepções.

Uma vez explicada a origem da ideia fictícia de existência contínua, resta examinar como Hume explica que tal ilusão se torna uma crença. É certo que a transição suave de uma ideia à outra, produzida pela semelhança, contribui para vivificar a ficção da existência de um

⁵⁷ “Uma transição ou passagem fácil da imaginação ao longo das ideias dessas percepções diferentes e descontínuas é uma disposição mental quase igual àquela pela qual consideramos uma percepção constante e ininterrupta. É muito natural, portanto, que confundamos as duas.” (T 1. 4. 2. 35).

⁵⁸ “Ora, como existe aqui uma oposição entre a noção de identidade de percepções semelhantes e as interrupções em sua aparição, a mente deve se sentir desconfortável nessa situação e, naturalmente, procura obter alívio do desconforto. E uma vez que esse desconforto nasce da oposição entre dois princípios contrários, o alívio deverá ser buscado no sacrifício de um princípio em benefício do outro.” (T 1. 4. 2. 37).

objeto exterior idêntico a si mesmo. Além do trabalho da semelhança, Hume não deixa de indicar ao seu leitor que uma ideia terá um grau de vivacidade maior quanto mais próxima estiver de uma impressão da memória⁵⁹. No caso presente, nossa

memória nos apresenta um grande número de exemplos de percepções perfeitamente semelhantes entre si, que retornam a diferentes intervalos de tempo, e após interrupções consideráveis. Essa semelhança nos dá uma propensão a considerar essas percepções intermitentes como uma mesma coisa; e também uma propensão a conectá-las por uma existência contínua, para justificar essa identidade e evitar a contradição em que a aparição descontínua dessas percepções parece necessariamente nos envolver. (T 1. 4. 2. 42)

Para Hume, uma crença sempre será mais forte quando estiver relacionada a uma impressão. No caso presente, as impressões da memória contribuem não apenas para gerar a crença na existência contínua e distinta dos corpos, mas para vivificá-la.

E, assim, segundo Hume, a crença na existência independente e contínua dos objetos externos é explicada como uma ilusão natural. Por um lado, essa crença permite entender a convicção do homem comum na existência do mundo exterior; por outro lado, essa crença possibilita a Hume elaborar uma crítica à filosofia.

De maneira descuidada e irrefletida, o homem comum acredita não haver qualquer diferença entre percepção e objeto percebido. Para o vulgo, a interrupção da percepção do objeto externo não significa que esse tenha sido destruído completamente e ele persistirá em sua crença na existência contínua e independente dos objetos do mundo exterior (T 1. 2. 4. 44).

Já a reflexão do filósofo mostra que o vulgo está errado ao identificar percepção e objetos e achar que esses possuem existência contínua e independente. Podemos notar o equívoco do homem comum quando

pressionamos um olho com o dedo, percebemos imediatamente que todos os objetos se duplicam, e metade deles se afasta de sua posição comum e natural. Mas como não atribuímos uma existência contínua a ambas as percepções, embora tenham a mesma natureza, percebemos

⁵⁹ “Temos aqui, portanto, uma propensão a fantasiar a existência contínua de todos os objetos sensíveis; e como essa propensão deriva de certas impressões vívidas da memória, ela concede uma vividez a tal ficção; ou, em outras palavras, leva-nos a acreditar na existência contínua dos corpos.” (T 1. 4. 2. 42).

com clareza que todas as nossas percepções dependem de nossos órgãos e da disposição de nossos nervos e espíritos animais. Essa opinião é confirmada pelo aparente aumento ou diminuição no tamanho dos objetos, segundo sua distância; pelas aparentes alterações em sua forma; pelas mudanças em suas cores e outras qualidades, ocasionadas por nossas doenças e indisposições; e por um número infinito de outros experimentos do mesmo tipo. (T 1. 4. 2. 45)

As experiências citadas por Hume mostram que as percepções dependem dos nossos órgãos e das circunstâncias envolvidas em sua apreensão, não possuindo, assim, existência independente e contínua. Diante dessas consequências, os filósofos formulam a noção de dupla existência, que distingue as percepções e os objetos. As primeiras são intermitentes e diferentes uma das outras; os segundos, ao contrário, são ininterruptos e possuem existência contínua. Com base nessa distinção, os filósofos pensam poder conciliar a fugacidade das percepções, constatadas pela reflexão, com a existência contínua dos objetos, fantasiada pela imaginação.

Contudo, o discurso filosófico da dupla existência pressupõe o sistema do senso comum, na medida em que seria impossível estabelecer a diferença entre percepções e objetos e atribuir a esses uma existência contínua sem que a noção de uma existência não percebida não tivesse sido previamente fixada⁶⁰. Desse modo, o filósofo, que diferencia as percepções e os objetos, não está em melhores condições que o vulgo, que identifica ingenuamente percepção e objeto. Afinal, o raciocínio sutil do filósofo o leva a negar e aprovar, ao mesmo tempo, a suposição do homem comum⁶¹.

Ao longo da história, diz Hume, os filósofos não deixaram de imaginar explicações para a crença na existência contínua e independente dos objetos externos. No entanto, uma avaliação dos resultados da tarefa levada a cabo pelos filósofos de diferentes épocas revela tão somente o fracasso do projeto.

Ao examinar o sistema da filosofia antiga em relação aos corpos, Hume identifica e crítica a ideia de substância usada pelos filósofos antigos como recurso cognitivo por meio do

⁶⁰ “Se não estivéssemos antes persuadidos de que nossas percepções são nossos únicos objetos, e que continuam existindo mesmo quando não mais aparecem aos sentidos, nunca seríamos levados a pensar que nossas percepções são diferentes de nossos objetos, e somente estes preservam uma existência contínua.” (T 1. 4. 2. 46).

⁶¹ “Quanto ao filósofo, ele é passível das mesmas dificuldades; e além disso é sobrecarregado com o absurdo de, a um só tempo, negar e corroborar a suposição vulgar.” (T 1. 4. 2. 56).

qual eles tentaram compreender o mundo exterior. De acordo com a interpretação de Hume, os antigos tentaram resolver a questão sobre como um objeto pode ser dito idêntico a si mesmo quando observado em dois instantes distintos de sua duração, sem que tenha sido monitorado continuamente pela mente, e manifeste variações importantes de modo que sua identidade pareça ter sido aniquilada. Aos olhos de Hume, os filósofos antigos fantasiaram algo desconhecido e invisível que suporam continuar o mesmo ao longo das sucessivas mudanças do objeto e a que suas diferentes qualidades aderissem, o que chamaram de substância (T 1. 4. 3. 5). No entanto, a ideia de substância não passa de uma ficção inventada pelos filósofos antigos, já que a aplicação do princípio da cópia não indica a impressão originária que lhe seja correspondente.

Após censurar os filósofos antigos por terem produzido ficções como a ideia de substância, Hume ajusta o alcance da sua crítica. Afinal, seu leitor pode

objetar que, como a imaginação, segundo eu mesmo admito, é o juiz último de todos os sistemas filosóficos, eu estaria sendo injusto ao condenar os filósofos antigos por fazerem uso daquela faculdade, e por se deixarem guiar inteiramente por ela em seus raciocínios. (T 1. 4. 4. 1)

Como o próprio Hume não deixa de reconhecer, a imaginação é a faculdade que fundamenta todos os raciocínios e o seu leitor pode acusá-lo de ter sido injusto com os filósofos antigos, visto que, por meio dessa faculdade, inventaram a ideia de substância. Sem negar que a imaginação seja o critério para aceitar ou recusar um sistema filosófico, Hume indica ao seu leitor que é preciso distinguir

na imaginação, entre os princípios permanentes, irresistíveis e universais – tais como a transição costumeira das causas aos efeitos e dos efeitos às causas – e os princípios variáveis, fracos e irregulares – como os que acabo de mencionar. Os primeiros são o fundamento de todos os nossos pensamentos e ações, de tal forma que, se eliminados, a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria. Os últimos não são nem inevitáveis à humanidade, nem necessários, ou sequer úteis para a condução da vida; ao contrário, observa-se que só têm lugar em mentes fracas e, como se opõem aos outros princípios, do costume e do raciocínio, podem facilmente ser anulados em contraste e oposição adequados. (T 1. 4. 4. 1)

Nesta passagem, Hume precisa a afirmação de que a imaginação é o fundamento da sua filosofia. Para ele, os princípios universais, irresistíveis e permanentes da imaginação, como o

princípio da causa e efeito, devem ser aceitos na filosofia; já os princípios fracos, irregulares e mutáveis, como os da filosofia antiga, devem ser recusados.

Diferentemente da filosofia antiga, a filosofia moderna pretende oferecer um sistema baseado em princípios sólidos para a crença no mundo exterior. No sistema moderno, os filósofos tentam justificar a crença nos corpos por meio da distinção entre qualidades primárias e secundárias⁶².

A filosofia de Locke, por exemplo, opera com a distinção entre qualidades primárias e secundárias. Além disso, o filósofo inglês distingue o sentido dos termos ideia e qualidade. Para Locke, ideia é toda percepção da mente; qualidade é o poder que os objetos têm de produzir ideias na mente (E II viii 8).

As ideias simples são percepções de cor, sabor, odor, forma, solidez e movimento, qualidades que, inicialmente, são atribuídas integralmente aos objetos externos que formam a experiência. Algumas dessas qualidades – solidez, extensão, figura e mobilidade – são, de fato, indissociáveis dos corpos, seja qual for o estado em que essas se encontrem e apesar das mudanças que sofram. Embora um grão de trigo, por exemplo, possa ser dividido inúmeras vezes, cada uma de suas partes ainda mantém solidez, extensão, figura e mobilidade a cada divisão (E II viii 9). A impossibilidade de que existam corpos destituídos de solidez, figura, extensão e mobilidade leva à constatação de que essas qualidades são “originais” ou “primárias”.

Um exame mais cuidadoso da experiência, porém, indica que nem todas as qualidades encontram-se realmente nos corpos. Há outro grupo de qualidades – cor, odor, sabor, sons – que dependem das condições da percepção, isto é, são relativos. A incidência ou não de luz sobre um pórfito, por exemplo, pode alterar a percepção deste objeto. Sem luz suficiente, é impossível enxergar suas cores vermelha e branca. Essa mudança não significa, entretanto, nenhuma transformação real na configuração do objeto percebido (E II viii 19).

⁶² A distinção entre qualidades primárias e secundárias remonta a Galileu. Para que seja possível aplicar a matemática à física, Galileu defende que o físico leve em consideração apenas as qualidades primárias dos objetos, passíveis de quantificação, como forma, figura, número, movimento e contato. Desse modo, o fundamento da ciência física não pode ser estabelecido por meio de um exame das qualidades secundárias dos objetos – cor, odor, sabor -, pois estas não oferecem nenhum apoio para uma abordagem matemática. Para o físico moderno, portanto, não importa se o objeto em questão é branco ou preto, amargo ou doce. Afinal, as qualidades secundárias, que residem no observador, não se inscrevem na imagem objetiva da realidade. (GALILEI. *O Ensaíador*, §48).

Ora, os exemplos apresentados por Locke no texto do *Ensaio* indicam que, por um lado, as qualidades primárias estão presentes nos objetos, não importando as alterações que este venha a sofrer, e, por isso, elas são ditas objetivas. Por outro lado, as qualidades secundárias são subjetivas, já que sua percepção pode variar em virtude da ação das partículas mais elementares dos corpos e das condições do ambiente, como evidenciado pelo exemplo da percepção do pórfito.

Dessa maneira, a precedência das qualidades primárias sobre as secundárias determina a diferença de estatuto entre os dois tipos de qualidades. Aquelas que dizem respeito a qualidades primárias de algum modo assemelham-se ao objeto a que se referem e, mais do que isso, seus padrões existem realmente nos corpos (E II viii 15). O mesmo não pode ser dito a respeito das qualidades secundárias, pois estas não possuem nenhuma semelhança com seus objetos. E ainda que não possam ser consideradas como correspondentes a qualidades realmente existentes nos corpos, a admissão da existência de qualidades secundárias, evidencia que as partículas dos objetos materiais são capazes de produzir sensações no sujeito, isto é, as qualidades primárias causam as secundárias. Tal ordenamento do mundo da experiência resulta da misericórdia divina que procedeu de forma a garantir que exista correspondência entre as ideias da mente e os objetos materiais para que as criaturas sejam capazes de distinguir vários objetos e possam se orientar no mundo (E II xxx 2).

As observações de Hume sobre o sistema moderno partem da decodificação moderna da experiência em termos de qualidades primárias e secundárias. Inicialmente, Hume se ocupa em retomar como o sistema moderno é estruturado. De acordo com Hume, o princípio de base do sistema moderno afirma que

cores, sons, sabores, aromas, calor e frio, os quais afirma serem apenas impressões na mente, derivadas da operação dos objetos externos e sem qualquer semelhança com as qualidades dos objetos.
(T 1. 4. 4. 3)

Dessa forma, a filosofia moderna tem como fundamento a opinião segundo a qual qualidades secundárias não são objetivas, o que, segundo Hume, é aceitável dada a constatação da variação nas impressões em determinadas situações em que há diferenças no estado em que se encontra o sujeito que percebe o objeto, a constituição de cada homem e a situação e posição

do objeto. Para Hume, dada a variação nas impressões, segue-se que as qualidades sensíveis não possuem arquétipo nos objetos⁶³.

A partir dessa conclusão, a filosofia moderna inventa o seu sistema de explicação dos corpos com base na distinção entre qualidades sensíveis. Enquanto cores, sabores, sons, aromas, quente e frio, qualidades secundárias, possuem existência apenas na mente, sem arquétipos nos objetos, extensão, solidez e suas modificações – figura, movimento, coesão e gravidade -, qualidades primárias segundo Hume, existem nos corpos. Por meio das qualidades primárias, a filosofia moderna forma, então, uma ideia acerca de existências reais que não são apenas percepções na mente, mas matéria. Nesse sentido, o mundo objetivo tem toda sua organização baseada nas qualidades primárias, nas suas modificações e interações. Desse modo,

a geração, o crescimento, o envelhecimento e a corrupção dos animais e vegetais são tão somente mudanças na forma e no movimento; o mesmo se aplica às operações de todos os corpos uns sobre os outros; do fogo, da luz, da água, do ar, da terra e de todos os elementos e poderes da natureza. Uma forma e um movimento produzem outra forma e outro movimento. E não resta no universo material nenhum outro princípio, ativo ou passivo, do qual possamos formar a ideia mais distante. (T 1. 4. 4. 5)

Com efeito, todas as operações dos objetos externos acabam explicadas por meio das qualidades primárias.

Segundo Hume, a estrutura da explicação moderna da objetividade possui três aspectos: as qualidades secundárias existem na mente, distinção entre estas e as qualidades primárias e explicação da matéria por meio apenas das últimas. Ainda conforme a interpretação de Hume, as qualidades secundárias são relativas na medida em que existem apenas na mente, enquanto as qualidades primárias são reais e invariáveis. Porém, a intenção da análise de Hume é mostrar que se for aceita a explicação moderna

em vez de explicarmos as operações dos objetos externos, acabamos aniquilando por completo todos esses objetos e ficamos reduzidos às

⁶³ “É certo que, quando diferentes impressões do mesmo sentido surgem de um objeto, nem todas elas podem ter uma qualidade semelhante existente no objeto. Porque, como o mesmo objeto não pode ser dotado simultaneamente de diferentes qualidades referentes ao mesmo sentido, e como a mesma qualidade não pode se assemelhar a impressões inteiramente diferentes, segue-se evidentemente que muitas de nossas impressões não possuem um modelo ou arquétipo externo.” (T 1. 4. 4. 4).

opiniões que o ceticismo mais extravagante mantém a seu respeito. (T 1. 4. 4. 6)

Para Hume, a filosofia moderna não consegue justificar a crença nos objetos externos por meio da distinção entre qualidades primárias e secundárias e ainda permite extrair conclusões contrárias à sua existência.

O texto do *Tratado* parece indicar que existe uma incompatibilidade entre tentar defender a realidade das qualidades primárias em contraposição à idealidade das qualidades secundárias. Na filosofia de Hume, o modo como as qualidades primárias são formadas depende das qualidades secundárias. De acordo com essa perspectiva, afirma-se ou apenas a existência mental de todas as qualidades ou a aniquilação das existências contínuas e independentes.

A estratégia de Hume para se contrapor à filosofia moderna é examinar as ideias de extensão e solidez, já que todas as qualidades primárias se reduzem a essas noções e suas modificações, vinculando-as à ideia de corpo (T 1. 4. 4. 5). Para mostrar que a ideia de extensão não permite a atribuição de realidade às qualidades primárias, Hume retoma alguns dos argumentos desenvolvidos na segunda parte, livro 1, do *Tratado*. O filósofo escocês defende que a existência de um espaço relativo, depende da percepção de pontos coloridos e/ou sólidos, ou seja, a ideia de extensão supõe necessariamente a concepção de outras qualidades.

Nas páginas em que se dedica a analisar a ideia de espaço, Hume defende a indivisibilidade infinita da extensão. Para ele, a ideia de extensão é composta, isto é, a mente a concebe como formada por pontos indivisíveis. Nesse sentido, pensar a realidade da ideia de extensão exige pensar a realidade dos pontos indivisíveis que a compõem. Ora, a realidade de tais pontos envolve concebê-los como sólidos ou coloridos⁶⁴. A extensão seria, desse modo, uma ideia composta por ideias simples, que, por sua vez, seriam ideias de pontos dotados de cor e solidez. Dado que a realidade de uma ideia composta depende da realidade das ideias que a compõem, a realidade da extensão depende da realidade da cor e da solidez.

⁶⁴ Para Hume, a necessidade de que esses pontos sejam coloridos e sólidos é uma consequência da sua posição sobre os pontos matemáticos (T 1. 2. 4. 3). Para ele, pontos sem qualidades sensíveis, pontos matemáticos, são não-entidades. Para que exista a ideia de extensão, porém, é necessário que esses pontos existam, pelo menos, como impressão e ideia, que é uma realidade diferente da que é discutida na seção sobre qualidades primárias e secundárias. Assim, tais pontos devem ser coloridos e sólidos.

O sistema da filosofia moderna parte do princípio de que a cor possui apenas existência descontínua e dependente, isto é, existe apenas enquanto percepção. Nessa perspectiva, resta apenas tentar encontrar a realidade da extensão na realidade da solidez. Nesse caso, a realidade da ideia de extensão depende da possibilidade de se atribuir realidade à solidez e também a ideia de corpo, visto que esta se apresenta como a última qualidade primária que pode assegurar a sua existência.

Ora, para Hume, a solidez não pode ser considerada uma ideia independente das qualidades sensíveis, já que

a ideia de solidez é a de dois objetos que, mesmo impelidos por uma força extrema, não conseguem penetrar um no outro, mantendo, ao contrário, uma existência separada e distinta. (T 1. 4. 4 9)

A solidez, conforme a definição de Hume, é a ideia de impenetrabilidade ou impossibilidade de aniquilação, o que determina que ela só possa ser pensada em relação à ideia de corpo⁶⁵. Se a realidade da ideia de corpo depende da própria solidez, e se essa depende da ideia de corpo, forma-se um círculo vicioso.

Para Hume, a ideia de solidez também é composta a partir de impressões complexas, a saber, a impressão de dois corpos que, impelidos por uma força, não se aniquilam (T 1. 4. 4 . 14). Nessa perspectiva, a realidade da solidez depende da realidade das ideias que a compõem, as ideias de corpo ou extensão, cuja realidade, com a exclusão da cor como qualidade real, depende a solidez. Dado que a ideia de solidez depende da ideia de corpo, ela não poderia ser considerada real. Hume conclui que a filosofia moderna não elabora uma ideia satisfatória nem de solidez, nem de matéria (T 1 .4. 4. 9). Desse modo, a filosofia moderna revela-se incapaz de oferecer uma noção de matéria ou de explicar as operações dos objetos por meio das qualidades primárias, pois a solidez não pode ser pensada sem a noção de corpo e essa é totalmente ideal se a cor existir apenas na mente.

No pensamento humeano, extensão e solidez são, no fundo, relações. Para ele, a ideia de extensão é a ideia de pontos sólidos e coloridos, em contiguidade, e a solidez é a ideia de uma relação de não aniquilação entre corpos. E, para Hume, não só as qualidades primárias são

⁶⁵ “A solidez, portanto, é inteiramente incompreensível de maneira isolada, sem a concepção de alguns corpos sólidos que conservam essa existência separada e distinta. Ora, que ideia temos desses corpos?” (T 1. 4. 4. 9).

dependentes das qualidades secundárias, como também suas próprias ideias, que são ideias de relações entre qualidades secundárias.

De acordo com a análise de Hume, as ideias das qualidades primárias são indissociáveis das ideias de qualidades secundárias. Assim, o sistema moderno sobre os corpos manifesta um efeito contrário às suas pretensões, visto que é

universalmente reconhecido, pelos modernos pesquisadores, que todas as qualidades sensíveis de objetos, tais como o duro e o mole, o quente e o frio, o branco e o preto etc., são meramente secundárias e não existem nos objetos eles mesmos, mas são percepções da mente que não representam nenhum arquétipo ou modelo externo. Se isso se admite com relação às qualidades secundárias, o mesmo deve igualmente seguir-se com relação às supostas qualidades primárias de extensão e solidez, as quais não podem ter mais direito a essa denominação que as anteriores. A ideia de extensão é inteiramente adquirida a partir dos sentidos da visão e do tato, e se todas as qualidades percebidas pelos sentidos estão na mente, não no objeto, a mesma conclusão deve alcançar a ideia de extensão, que é inteiramente dependente das ideias sensíveis, ou ideias de qualidades secundárias. (EHU 12. 15)

Para Hume, existe uma contradição entre o princípio de base da filosofia moderna e a tentativa de oferecer um sistema explicativo para a existência dos corpos. Conforme o princípio moderno, as qualidades primárias existem nos objetos materiais e as secundárias existem apenas na mente. Porém, o exame humeano deste assunto indica que todas as qualidades são, no fundo, mentais. Esta tese humeana é exemplificada pela ideia de extensão que é formada partir dos sentidos do tato e da visão. Aos olhos de Hume, está fora do alcance da capacidade humana conceber, por exemplo, a extensão desprovida de cor, o que é contrário não apenas ao discurso defendido por filósofos modernos como Locke, mas também se opõe ao que é estabelecido pela física de Galileu.

O princípio moderno segundo o qual qualidades secundárias não existem no objeto, formado a partir de um raciocínio causal tal como descrito por Locke, evidenciam que

há uma oposição direta e total entre nossa razão e nossos sentidos; ou, mais propriamente falando, entre as conclusões que formamos a partir da causa e do efeito e as que nos persuadem da existência contínua e independente dos corpos. Quando raciocinamos a partir da causa e do efeito, concluímos que nem a cor, nem o som, nem o sabor, nem o aroma têm uma existência contínua e independente. Quando excluímos essas qualidades sensíveis, não resta nada no universo que possua tal existência. (T 1. 4. 4. 15)

O sistema moderno tenta conferir inteligibilidade à crença nos objetos externos. Conforme esse sistema, tal como descrito por Hume, é possível conceber algumas qualidades reais dos objetos por meio das qualidades primárias, que seriam contínuas e independentes da mente. O exame humeano deste assunto mostra, porém, que não há como conceber qualidades primárias separadas das secundárias, descontínuas e dependentes da mente. Da impossibilidade de abstrair as qualidades primárias das secundárias, segue-se a descontinuidade e dependência de todas as qualidades. Portanto, a filosofia moderna é incapaz de apresentar uma noção adequada de matéria, visto que não parece possível chamar de matéria existências descontínuas e dependentes da mente, o que, no limite, significa a aniquilação dos objetos externos.

Desde as invenções da filosofia antiga, as noções de substância, acidente, formas substanciais, qualidades ocultas, até as soluções apresentadas pela filosofia moderna, baseadas na distinção entre qualidades primárias e qualidades secundárias, o discurso filosófico não fez outra coisa a não ser inventar ficções distantes da crença do homem comum.

Ao tomar o caminho dos assuntos abstrusos, a reflexão filosófica, movida a raciocínio sutil, se depara com noções obscuras e se vê incapaz de trilhar o caminho de volta, permanecendo desde então demasiadamente distante da via natural, comum aos homens. Em contrapartida, a verdadeira filosofia, representada pelo empirismo de Hume, se aproxima da opinião do vulgo. De acordo com as palavras do próprio Hume,

podemos observar uma gradação entre três opiniões, que se sucedem à medida que aqueles que as formam adquirem novos graus de razão e conhecimento. Essas opiniões são as do vulgo, da falsa filosofia, e da verdadeira filosofia. Ao examiná-las, veremos que a verdadeira filosofia se aproxima mais dos sentimentos do vulgo que daqueles de um conhecimento equivocado. (T 1. 2. 4. 9)

Nessa questão, Hume reconhece haver uma espécie de gradação que parte da atitude natural, passa pela filosofia e, sem se perder pelo caminho, retorna à opinião do vulgo. A verdadeira filosofia reconhece a naturalidade da crença nos objetos externos e, desse modo, tende para a opinião do vulgo, ainda que de modo crítico, isto é, sem violar o método e os princípios que direcionam o empirismo humeano. E a análise da crença nos objetos externos tenta apenas indicar suas causas e evidenciar seu caráter natural.

Conclusão

No caso da crença nos objetos externos, o problema que toca tanto o filósofo quanto o vulgo diz respeito ao fato de que ambos atribuem uma identidade e uma continuidade àquilo que não passa de uma coleção de percepções descontínuas, o que é um acontecimento trivial na vida ordinária quando as pessoas piscam os olhos ou se distraem por alguns instantes (T 1. 4. 2. 24). Para superar a intermitência das percepções, a imaginação apresenta a suposição de existência contínua por meio das relações de semelhança e causalidade junto com as qualidades da constância e coerência manifestas pelas percepções. Dessa maneira, a discussão humeana do mundo exterior, não se limita a denunciar a ilusão da crença na identidade dos objetos do mundo exterior, mas aponta o mecanismo por intermédio do qual a imaginação opera atribuindo aos objetos uma existência contínua e independente da percepção, que afeta tanto os filósofos quanto o vulgo.

CAPÍTULO 3: A IDENTIDADE PESSOAL NO LIVRO 1 DO *TRATADO*

Ao longo de todo o texto do *Tratado*, Hume aborda a identidade pessoal, uma matéria que se tornou muito debatida na Inglaterra⁶⁶. Numa passagem bastante conhecida sobre esse tema, Hume avisa o seu leitor de que o exame da identidade pessoal pressupõe a distinção entre as operações do pensamento e da imaginação e o interesse que temos por nós mesmos, o que faz parte do universo das paixões⁶⁷.

No livro 1 do *Tratado*, Hume explica o mecanismo da imaginação que nos leva a atribuir identidade ao eu no decorrer do tempo; no livro 2, Hume aborda a identidade pessoal a partir da perspectiva das nossas paixões. Uma das principais questões levantadas pelos comentadores é saber se há ou não contradição entre essas duas análises. Por um lado, Kemp Smith sustentou haver contradição, já que, no livro 1, Hume mostraria que não há identidade pessoal e, no livro 2, ele supõe ou aceita essa identidade (SMITH. *The philosophy of David Hume*, pp. 74-75). Por outro lado, alguns comentadores, como Garrett, Penelhum, Baier, Piston e McIntyre, rejeitaram que houvesse contradição e procuraram explicar em que sentido ambas as análises de Hume são conciliáveis.

Assim, divido a exposição do pensamento de Hume sobre a identidade pessoal em três partes. A primeira, tema deste capítulo, aborda a análise de Hume sobre a identidade pessoal no domínio do entendimento. A segunda trata a identidade do eu a partir da perspectiva das paixões e será discutida no próximo capítulo. A questão da suposta contradição será tratada no último capítulo, no qual discuto a revisão feita por Hume da identidade pessoal no texto do “Apêndice”.

No livro “Do entendimento”, os comentários de Hume sobre a identidade pessoal são expostos principalmente em duas seções, “Da imaterialidade da alma” e “Da identidade pessoal”, que são analisadas separadamente no texto que se segue.

⁶⁶ “Passemos agora à explicação da natureza da *identidade pessoal*, que se tornou uma questão tão importante na filosofia, especialmente nos últimos anos na Inglaterra, onde se estudam as ciências mais abstrusas com um ardor e aplicação peculiares.” (T 1. 4. 6. 15, itálicos de Hume).

⁶⁷ “Para responder a essa questão, devemos distinguir a identidade pessoal enquanto diz respeito a nosso pensamento e imaginação, e enquanto diz respeito a nossas paixões ou ao interesse que temos por nós mesmos.” (T 1. 4. 6. 5).

3.1 A imaterialidade da alma

A seção do *Tratado* dedicada ao tema da imaterialidade da alma é dividida em três tópicos. No primeiro, Hume analisa a noção de substância enquanto substrato para as percepções (T 1. 4. 5. 2-6). No segundo, Hume aborda a questão da suposta conjunção local entre a alma e a matéria (T 1. 4. 5. 7-28). Por fim, Hume discute as causas das nossas percepções (T 1. 4. 5. 29-32).

Um dos focos desta seção do *Tratado* é o debate entre Samuel Clarke e Anthony Collins sobre a natureza da alma, o qual tem relação direta com a explicação fornecida por Hume para a questão da identidade pessoal⁶⁸. Clarke defende a tese segundo a qual a alma não pode ser material e a consciência somente pode existir numa substância imaterial. A fim de sustentar sua tese, Clarke desenvolve um argumento que enfatiza o que ele considera serem as qualidades essenciais da matéria e da consciência. Para ele, a matéria é divisível e composta por partes distintas enquanto a consciência possui uma natureza e unidade que são incompatíveis com aquilo que é composto por partes da matéria. Ainda que fosse possível reunir as partículas da matéria num sistema organizado, tal sistema não apresentaria uma unidade consciente. Isto porque, por um lado, se cada uma das partes for consciente, então o sistema composto por elas seria uma coleção de diferentes partículas de matéria conscientes. Por outro lado, se cada uma das partes não for consciente, é impossível, para Clarke, que a consciência resulte dessa reunião de partículas. Para Clarke, a consciência é uma qualidade que inere numa substância simples e imaterial e que jamais poderia fixar-se no fluxo perpétuo das partículas⁶⁹.

Collins rebate Clarke ao afirmar que sistemas de matéria possuem poderes que suas partes não possuem individualmente. Para defender esta tese, Collins compara um sistema material consciente com a harmonia musical. Para ele, a harmonia musical não é resultado da somatória das notas de um instrumento musical consideradas individualmente. Da mesma forma, conclui Collins, a consciência de um sistema material não é o resultado da soma das partes conscientes deste mesmo sistema⁷⁰.

⁶⁸ Esta é a opinião de alguns intérpretes da filosofia de Hume na qual me baseio para comentar esta seção do *Tratado*. Cf. McINTYRE (2009) e PISTON (2002).

⁶⁹ Cf. McINTYRE (2009), pp. 180-181 e PISTON (2002), p. 54.

⁷⁰ Cf. McINTYRE (2009), pp. 181-182.

Ao longo da seção do *Tratado* dedicada ao tema da imaterialidade da alma, Hume compara duas afirmações sobre a natureza da alma, a saber, a materialista e a imaterialista. Para os filósofos, a substância, imaterial ou material, é um suporte necessário para as nossas percepções que não podem existir, por assim dizer, pairando no ar. Segundo Hume, no entanto, os filósofos discutem exaustivamente sobre se as nossas percepções inerem numa substância material ou imaterial sem, contudo, nos informar qual é a impressão que produz a ideia de substância. Com efeito, a aplicação do princípio do empirismo⁷¹ nos revela que a ideia de substância carece de significado, isto é, não existe uma impressão que lhe seja correspondente⁷².

Os filósofos, prossegue Hume, costumam recorrer à definição tradicional de substância, segundo a qual ela é “alguma coisa que existe por si mesma”. Dessa maneira, a substância é pensada como uma espécie de suporte independente das suas qualidades, que não podem existir sem algo a que pertençam.

Essa estratégia, porém, não os ajudará, pois, conforme o princípio da diferença, as percepções são diferentes umas das outras e, conseqüentemente, são separáveis umas das outras e, aceito o princípio do concebível⁷³, elas podem existir separadamente, sem necessitar de nada mais para sustentar sua existência. Ora, segundo esse argumento, se existe relação de inerência, as percepções só podem ser identificadas como substâncias que sustentam seus acidentes, ou seja, as próprias percepções satisfazem a definição clássica de substância e cada uma delas pode ser considerada como tal, uma afirmação absurda para os filósofos defensores da tese da substancialidade da alma⁷⁴.

⁷¹ “(...) *todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão.*” (T 1. 1. 1. 7, itálicos de Hume).

⁷² “Como toda idéia é derivada de uma impressão precedente, se tivéssemos uma idéia da substância de nossas mentes, teríamos que ter dela também uma impressão – o que é muito difícil, senão impossível, de se conceber.” (T 1. 4. 5. 3).

⁷³ “É uma máxima estabelecida da metafísica que *tudo que a mente concebe claramente inclui a ideia da existência possível*, ou, em outras palavras, que *nada que imaginamos é absolutamente impossível.*” (T 1. 2. 2. 8, itálicos de Hume).

⁷⁴ “Desses dois princípios, concludo que, uma vez que todas as nossas percepções são diferentes umas das outras e de tudo mais no universo, também elas são distintas e separáveis, e podem ser consideradas existindo separadamente, e podem de fato existir separadamente, sem necessitar de nada mais para sustentar sua existência. São, portanto, substâncias até onde a definição acima explica o que é uma substância.” (T 1. 4. 5. 5).

Assim, para Hume, a questão sobre a natureza da alma, seja ela uma substância imaterial ou material, é equivocada, visto que pressupõe a possibilidade de empregarmos de maneira inteligível a noção de substância. Dado que não encontramos uma impressão correspondente que seja o fundamento da ideia de substância e que nem a sua definição tradicional é capaz de tornar inteligível este conceito filosófico, a questão sobre se as percepções inerem numa substância material ou imaterial deve ser condenada como sem sentido, já que a ideia de substância não possui significado⁷⁵.

Apesar do argumento inicial dessa seção concluir pela ininteligibilidade da ideia de substância, Hume insiste na análise do tema da imaterialidade da alma e examina na sequência do texto o argumento da conjunção local entre alma e corpo, usado pelos teólogos, defensores da tese da imaterialidade da alma.

O argumento da conjunção local defende que tudo o que é extenso consiste numa variedade de partes extensas e, por isso, divisíveis. Ora, tal argumento não pode ser aceito por aqueles que defendem a tese da imaterialidade da alma, como Clarke. Afinal, para eles, alma ou a substância imaterial indivisível, cuja qualidade essencial é o pensamento, não pode existir num ser extenso, pois tudo o que é extenso é composto por partes e tudo o que consiste de partes é divisível.

Ao se ocupar com o argumento da conjunção local, Hume afirma que

é impossível haver uma conjunção entre uma coisa divisível e um pensamento ou uma percepção, que é um ser inteiramente inseparável e indivisível. Pois, supondo que houvesse tal conjunção, o pensamento indivisível existiria à esquerda ou à direita desse corpo extenso e divisível? Na superfície ou no meio? Atrás ou na frente dele? Se o pensamento existir em conjunção com a extensão, ele tem de estar em algum lugar dentro de suas dimensões. Se existir dentro de suas dimensões, tem de estar ou numa parte em particular – e então essa parte em particular é indivisível, e a percepção existe em conjunção apenas com ela, não com a extensão -, ou, se o pensamento está em todas as partes, ele também tem de ser extenso, separável e divisível, tal como o corpo, o que é inteiramente absurdo e contraditório. Pois quem poderia conceber uma paixão como uma jarda de comprimento, um pé de largura e uma polegada de espessura? O pensamento e a

⁷⁵ “Assim, nem considerando a origem das idéias, nem por meio de uma definição somos capazes de chegar a uma noção satisfatória de substância. Isso me parece uma razão suficiente para abandonarmos por completo a discussão acerca da materialidade ou imaterialidade da alma, e me faz condenar inteiramente a própria questão.” (T 1. 4. 5. 6).

extensão, portanto, são qualidades absolutamente incompatíveis, e jamais poderiam se incorporar juntas em um objeto único. (T 1. 4. 5. 7)

De acordo com Hume, se supusermos que a alma é uma entidade extensa, o pensamento deverá existir ou numa de suas partes ou estendido através destas. No primeiro caso, aquela parte particular será indivisível e o pensamento estará unido apenas com esta parte e não se espalhará pelo corpo extenso. No último caso, o próprio pensamento será extenso e divisível, o que é absurdo, já que é impossível conceber uma paixão, por exemplo, como uma qualidade composta por partes divisíveis. Dessa maneira, Hume pode concluir que pensamento e extensão são qualidades totalmente incompatíveis.

Segundo McIntyre e Piston, Hume pretende estabelecer com este argumento quais percepções são ou não passíveis de localização espacial⁷⁶. Na segunda parte do livro 1 do *Tratado*, dedicada às ideias de espaço e tempo, Hume afirma que a extensão é divisível finitamente em partes, que são, em si mesmas, indivisíveis, isto é, pontos individuais ou átomos perceptuais⁷⁷. Nossa ideia de espaço ou extensão é

transmitida à mente por dois sentidos, a visão e o tato; nada jamais parecerá extenso se não for visível ou tangível. A impressão composta que representa a extensão consiste em várias impressões menores, que são indivisíveis ao olhar ou ao tato, e que podem ser denominadas impressões de átomos ou corpúsculos dotados de cor e solidez. Mas isso não é tudo. Não é preciso apenas que esses átomos sejam coloridos ou tangíveis para que possam se mostrar a nossos sentidos; é igualmente necessário que preservem a ideia de sua cor ou tangibilidade para que os possamos compreender por meio de nossa imaginação. Somente a ideia de sua cor ou tangibilidade pode torná-los concebíveis pela mente. Se supirmos essas qualidades sensíveis, tais átomos serão inteiramente aniquilados para o pensamento ou imaginação. (T 1. 2. 3. 15)

⁷⁶ Cf. McINTYRE (2009), p. 183; PISTON (2002), p. 52.

⁷⁷ “Uma superfície se *define* como um comprimento e uma largura sem profundidade; uma linha, como um comprimento sem largura nem profundidade; um ponto, como aquilo que não possui nem comprimento, nem largura, nem profundidade. É evidente que tudo isso é ininteligível se nos baseamos em qualquer outra suposição que não seja a de que a extensão se compõe de pontos ou átomos indivisíveis. De que outro modo uma coisa poderia existir sem comprimento, sem largura ou sem profundidade?” (T 1. 2. 4. 9, itálico de Hume).

A ideia de espaço ou extensão é composta por elementos simples que são derivados das impressões oriundas da visão e do tato. É a partir das impressões tátil ou visível de uma mesa, por exemplo, que somos capazes de formar a ideia de disposição de pontos e, portanto, formar a ideia de espaço ou de extensão (T 1. 2. 3. 4).

Todavia, nem todas as percepções, o gosto e as paixões, são delimitadas por uma figura e, assim, não possuem localização espacial. Tampouco todas as percepções são como pontos matemáticos que podem ser manipulados de forma a criar uma figura com dimensão espacial⁷⁸.

De acordo com uma tese de Hume, “*um objeto pode existir, sem entretanto estar em nenhum lugar*” (T 1. 4. 5. 10, itálicos de Hume). À primeira vista, essa tese parece favorecer a tese da imaterialidade da alma, já que

uma reflexão moral não pode estar situada à direita ou à esquerda de uma paixão, e um aroma ou um som não pode ter uma forma circular ou quadrada. Esses objetos e percepções, longe de demandarem um lugar particular, são absolutamente incompatíveis com qualquer lugar, e nem a imaginação é capaz de lhes atribuir. Quanto a se dizer que é absurdo supor que não estão em nenhum lugar, podemos observar que, se as paixões e sentimentos aparecessem à percepção como tendo um lugar particular, a ideia de extensão poderia ser derivada deles, tanto quanto da visão e do tato, o que contradiz o que já estabelecemos. E se aparecem como não tendo nenhum lugar particular, é possível que *existam* da mesma maneira, já que tudo que concebemos é possível. (T 1. 4. 5. 10, itálico de Hume)

De fato, percepções como as paixões, os desejos, as reflexões morais, os sabores e os sons existem e não ocupam lugar no espaço.

Hume estabelece, assim, uma importante distinção entre as percepções. Algumas são extensas e, por isso, são passíveis de localização espacial, enquanto outras são inextensas e

⁷⁸ “Quando diminuimos ou aumentamos um sabor, não o fazemos da mesma maneira pela qual diminuimos ou aumentamos um objeto visível. E quando diversos sons atingem nossa audição ao mesmo tempo, somente o costume e a reflexão nos fazem formar uma ideia dos graus de distância e contiguidade dos corpos de que esses sons derivam. Tudo aquilo cuja existência ocupa um lugar tem de ser, ou bem extenso, ou bem um ponto matemático, sem partes nem composição. Aquilo que é extenso tem de ter uma forma particular, como por exemplo quadrada, redonda, triangular; e nenhuma dessas convém a um desejo, nem, aliás, a qualquer impressão ou ideia, exceto as desses dois sentidos acima mencionados [visão e tato]. Tampouco se deve considerar um desejo, embora indivisível, como um ponto matemático. Pois nesse caso seria possível, pela adição de outros, formar dois, três, quatro desejos, dispostos de tal maneira que tivessem um comprimento, uma largura e uma espessura determinados – o que, evidentemente, é absurdo.” (T 1. 4. 5. 9).

não ocupam lugar. Ora, a ilusão da conjunção local pressupõe que, embora diferentes, exista uma relação entre percepções sem nada em comum. Porém, não há como conceber se o sabor do figo, por exemplo, está contido apenas numa parte do fruto ou se estende a todas as suas partes tal conjunção, sem manifestar absurdo. Pois, se supusermos que o sabor está contido apenas numa parte, isso contradiz a experiência imediata que nos mostra que o sabor se espalha por todo o fruto. Se aceitarmos que o sabor se estende a todas as partes do figo, então seremos obrigados a aceitar que o gosto é extenso e, conseqüentemente, divisível. Combinar essas duas alternativas nos leva ao estranho princípio escolástico segundo o qual “o sabor existe dentro do perímetro do corpo, mas de maneira a preencher o todo sem ser extenso; e que existe inteiro em cada parte, sem se dividir” (T 1. 4. 5. 13). Dessa maneira, a tentativa de localizar percepções inextensas dentro dos limites do corpo torna-se tão incompreensível quanto pressupor a ocorrência de uma conjunção local entre o pensamento e a extensão.

Essa ilusão, como Hume não deixa de reconhecer, não se faz presente apenas nos debates metafísicos sobre a natureza da alma, mas mesmo nas ocorrências da nossa vida ordinária, supomos indevidamente uma conjunção local entre percepções simples e inextensas e as percepções extensas. Para Hume é uma tendência da natureza humana imaginar, por exemplo, o gosto de uma fruta incorporado no próprio objeto e não separado das suas qualidades visíveis e tangíveis. A partir da coexistência destas diferentes qualidades, a imaginação nos leva a atribuir uma conjunção local a percepções incapazes de ocupar um lugar⁷⁹. A reflexão, porém, acusa essa tendência da imaginação de atribuir ilusoriamente uma conjunção espacial a estas percepções, na medida em que nos questionamos se o gosto está numa parte da fruta ou se ele se espalha por todo o fruto. Certamente, não pensamos que o gosto reside apenas numa parte do figo, pois todas as partes do fruto possuem sabor. Também não podemos afirmar que o gosto está em todas as partes do fruto, pois isso equivaleria a afirmar que o sabor possui extensão e, dessa maneira, admitiria a sua divisibilidade em partes, o que, segundo a filosofia humeana, seria absurdo.

O que se evidencia na discussão desta questão é que somos

influenciados por dois princípios diretamente contrários, a saber, a *inclinação* de nossa fantasia, que nos determina a incorporar o sabor

⁷⁹ “Todo esse absurdo decorre do fato de tentarmos conceder um lugar a algo que é inteiramente incapaz de ocupar um lugar; e essa tentativa, por sua vez, decorre da nossa inclinação para completar uma união fundada na causalidade e na contigüidade temporal, atribuindo aos objetos uma conjunção no espaço.” (T 1. 4. 5. 14).

no objeto extenso, e nossa *razão*, que nos mostra a impossibilidade de tal união. Divididos entre esses princípios opostos, não renunciamos nem a um nem ao outro; em vez disso, envolvemos o assunto em tal confusão e obscuridade que não mais percebemos a oposição. Supomos que o sabor existe dentro do perímetro do corpo, mas de maneira a preencher o todo sem ser extenso; e que existe inteiro em cada parte, sem se dividir. (T 1. 4. 5. 13, itálicos de Hume)

A imaginação, por um lado, nos leva a supor equivocadamente que o gosto, uma percepção inextensa, se espalha por todo o fruto, tal como se fosse uma percepção extensa, e existe em cada parte sem separação. Cabe à razão, por outro lado, nos indicar que esta é uma tarefa impossível, pois o gosto é uma percepção que existe sem ocupar lugar espacial.

Ora, na abordagem humeana da questão da natureza da alma, a tarefa da razão é denunciar os preconceitos dos partidos filosóficos que pressupõem sua imaterialidade ou materialidade. Para Hume, os materialistas são censuráveis, visto que supõem que o pensamento pode ser unido com a extensão⁸⁰. Da mesma forma, os imaterialistas são reprováveis, porque julgam que percepções extensas estão incorporadas numa substância imaterial⁸¹. O pressuposto de base da crítica de Hume dirigida aos membros dos dois partidos é o mesmo: ambos tentam atribuir localização espacial àquilo que não é suscetível de ocupar lugar no espaço.

Além de rejeitar o dualismo substancial, Hume também rejeita o monismo defendido por Spinoza. De acordo com a interpretação feita por Hume,

o princípio fundamental do ateísmo de *Spinoza* é a doutrina da simplicidade do universo, e a unidade daquela substância a que ele supõe que tanto o pensamento como a matéria são inerentes. Há apenas uma substância no mundo, diz ele; e essa substância é perfeitamente simples e indivisível, existindo em todos os lugares, sem nenhuma presença local. (T 1. 4. 5. 18, itálico de Hume)

⁸⁰ “Segundo esse modo de ver as coisas, não podemos deixar de condenar os materialistas, que juntam todo pensamento com a extensão.” (T 1. 4. 5. 15).

⁸¹ “Agora, o livre-pensador já pode também triunfar. Tendo visto que há impressões e ideias realmente extensas, ele pode perguntar a seus antagonistas como é possível que um sujeito simples e indivisível e uma percepção extensa se incorporem. Todos os argumentos utilizados pelos teólogos podem agora se voltar contra estes. O sujeito indivisível, ou, se quiserem, a substância imaterial, está à esquerda ou à direita da percepção? Está nesta parte em particular, ou naquela outra? Estará em todas as partes sem ser extenso? Ou estará inteiro em cada uma das partes, sem abandonar as restantes? É impossível dar a essas perguntas uma resposta que não seja ela própria absurda, e que não explique ao mesmo tempo a união de nossas percepções indivisíveis com uma substância extensa.” (T 1. 4. 5. 16).

Nessa passagem, Hume enuncia a tese principal da filosofia de Spinoza, que, segundo o filósofo escocês, conduz ao ateísmo. Ora, a interpretação feita por Hume é baseada na imagem do espinosismo tal como esculpida por Bayle⁸². Ao indicar o alvo do seu ataque numa passagem do verbete “Spinoza”, Bayle diz ter-se dedicado a

refutar a proposição que é a base do seu sistema e que ele expressa com a maior clareza do mundo. Limitei-me a opor ao que ele estabelece nítida e precisamente como seu primeiro princípio, a saber, que Deus é a única substância que existe no universo e que todas as outras são apenas modificações dessa. (BAYLE. *Diccionario Histórico e Crítico*, pp. 364-365)

De acordo com Bayle e Hume, Spinoza propõe como primeiro princípio da sua filosofia a existência de uma única substância no universo, Deus, dotada dos atributos extensão e pensamento. Nessa perspectiva, todos os corpos presentes no universo são modificações dessa substância enquanto extensão. Da mesma forma, as almas dos homens não passam de modificações dessa substância enquanto pensamento (BAYLE. *Diccionario Histórico e Crítico*, Nota N, p. 335). Assim, o monismo substancial afirma que existe apenas uma substância simples e indivisível, que existe em todos os lugares a qual o pensamento e a extensão são inerentes.

Conforme Bayle e Hume, porém, a hipótese monista de Spinoza é absurda. Para Bayle, o princípio segundo o qual há uma única substância no universo é incompatível com a matéria, pois tudo o que é extenso é formado por partes e tudo o que possui partes é composto, o que contradiz a tese da unicidade substancial defendida por Spinoza. Além disso, é impossível que a substância divina inextensa torne-se um objeto tridimensional, visto que este ser passível de localização espacial como os pontos matemáticos (BAYLE. *Diccionario Histórico e Crítico*, Nota N, p. 335-336).

De maneira semelhante, Hume indica ao seu leitor a contradição que pode ser extraída do princípio fundamental da filosofia de Spinoza. Se considerarmos os objetos materiais como modos de uma substância simples e indivisível ou o pensamento como modificações

⁸² O verbete “Spinoza”, escrito e publicado por Bayle em seu *Diccionario*, parece ter sido a fonte consultada por Hume para comentar a doutrina de Spinoza. Antes da publicação, Hume enviou um rascunho do *Tratado* para apreciação de um amigo, Michael Ramsay, e, como preparação, recomendou-lhe a leitura do verbete citado (BUTLER, A. (2015), p. 5).

desta mesma substância, estaremos usando um termo ininteligível (T 1. 4. 5. 21). Tal objeção levantada por Hume contra o monismo defendido por Spinoza deve-se ao fato de que a substância

sendo o suporte ou substrato de todas as coisas, tem de ser, exatamente no mesmo instante, modificada em formas contrárias e incompatíveis. As formas redonda e quadrada são incompatíveis na mesma substância ao mesmo tempo. (T 1. 4. 5. 25)

Aos olhos de Hume, um dos problemas com o monismo de Spinoza é afirmar que a substância, Deus, pode ser modificada e assumir simultaneamente formas incompatíveis. O mesmo raciocínio pode ser aplicado à alma imaterial. Para que ela pudesse perceber (ser modificada) ao mesmo tempo a mesa redonda e a mesa quadrada, seria necessário determinar a possibilidade da conjunção local entre a alma imaterial e as percepções extensas, o que é rejeitado por Hume, ou afirmar que a alma é da mesma natureza que as percepções materiais, o que, além de ser impensável, é sinal de ateísmo aos olhos dos teólogos (T 1. 4. 5. 27).

Além disso, o monismo de Spinoza conduz ao ateísmo por uma razão de ordem moral. Segundo Bayle, Deus, o ser necessário e perfeito, é a causa de tudo o que existe e não produz nada além da sua própria mudança. Nessa perspectiva, as misérias e os crimes da humanidade são atribuídos a Deus, que, tal como concebido por Spinoza, seria um criminoso pior que a figura pagã de Crono, que, segundo o canto de Hesíodo, devorava seus próprios filhos tão logo eles deixavam o ventre sagrado da mãe a fim de se manter no poder (BAYLE. *Diccionario Histórico e Crítico*, nota N, p. 335).

Também aos olhos de Hume, Spinoza, ao postular que existe uma única substância simples e indivisível, abre a possibilidade para afirmar que as ações humanas e dos demais animais não são nada além das ações dessa substância simples e universal. Em outras palavras, Deus pode ser acusado de agir de maneira cega e, por isso, ser responsabilizado pela existência do mal, já que não haverá outro agente (T 1. 4. 5. 28).

Após mostrar os absurdos do monismo proposto por Spinoza, Hume termina a seção sobre a imaterialidade da alma com uma discussão sobre se a matéria e o movimento podem ser considerados causa do pensamento. O argumento escolástico, apresentado por Hume, defende que é absurdo

imaginar que o movimento circular, por exemplo, seja unicamente um movimento circular, ao passo que o movimento em outra direção, como o elíptico, seja também uma paixão ou uma reflexão moral; que

o choque de duas partículas esféricas possa se tornar uma sensação de dor, e que o encontro de duas partículas triangulares produza qualquer prazer. Ora, como esses diferentes choques, transformações e combinações são as únicas mudanças de que a matéria é suscetível, e como nunca poderiam nos proporcionar uma ideia de pensamento ou percepção, conclui-se que é impossível que o pensamento possa ser causado pela matéria. (T 1. 4. 5. 29)

O argumento escolástico defende a impossibilidade de a matéria ser considerada causa do pensamento, pois nenhuma das mudanças das quais a matéria é suscetível proporciona um pensamento ou percepção. Conforme esse argumento escolástico, eventos podem ser contabilizados como causa e efeito somente se for possível discernir algum tipo de conexão interna entre eles.

A tese de Hume, todavia, sustenta que nossos pensamentos possuem causas materiais. Para sustentar esta tese, Hume retoma sua própria abordagem da causalidade feita na terceira parte do livro 1 do *Tratado*. Ora, a discussão humeana da causalidade já havia estabelecido que, em primeiro lugar, nós nunca percebemos uma conexão interna entre causa e efeito, e que, em segundo lugar, nosso conhecimento da relação causal depende inteiramente da experiência de uma conjunção constante entre os eventos em questão (T 1. 3. 14). Segundo essas duas teses da filosofia de Hume, não percebemos nenhuma relação interna entre matéria e pensamento, mas isso também ocorre em todas as relações causais. Ou seja, a ausência de conexão interna entre movimento material e pensamento é incapaz de distinguir este caso de qualquer outra instância da relação de causa e efeito. Isso não significa, porém, ausência de relação causal entre matéria e movimento, pois

todos podem perceber que as diferentes disposições de seus corpos mudam seus pensamentos e sentimentos. E se acaso se disser que isso depende da união da alma e do corpo, responderei que devemos separar a questão acerca da substância da mente daquela acerca da causa de seu pensamento. Limitando-nos a esta última questão, descobrimos, pela comparação entre suas ideias, que pensamento e movimento são duas coisas diferentes; e, pela experiência, que estão constantemente unidos. (T 1. 4. 5. 30)

Assim, é pela experiência de sua conjunção constante que concluímos que matéria e pensamento estão relacionados causalmente .

Segundo a interpretação de Piston, a tese de Hume sobre a causa do pensamento é um ponto de discordância com as filosofias de Spinoza e Locke (PISTON (2002), pp. 56-57).

Para Spinoza, a mente, enquanto modo do pensamento, e o corpo, enquanto modo extenso, são diferentes atributos de uma e mesma substância, o que evita o problema cartesiano de explicar a interação causal entre estas duas substâncias radicalmente distintas. Ora, como apontei nos parágrafos anteriores, Hume, ao sustentar a ininteligibilidade da noção de substância, recusa não apenas o dualismo substancial cartesiano, mas também a solução proposta por Spinoza para o problema do dualismo substancial herdado da filosofia cartesiana. Afinal, segundo Hume, não dispomos de nada além de uma conjunção constante entre matéria e pensamento.

Já para Locke, não estamos em condições de dizer se a matéria origina o pensamento ou não. Podemos supor que Deus pode ter dado a capacidade de pensar para alguns sistemas materiais, mas determinar se o pensamento pode ser adicionado à matéria ou a uma substância de outro tipo é uma questão fora do alcance do nosso entendimento (E IV iii 6). Para ele, devemos nos limitar a aceitar que sabemos que existe alguma coisa em nós responsável pelo pensamento. Além de divergir com Locke sobre a causa do pensamento, Hume também não aceitará a possibilidade de que a matéria pode ter a capacidade de pensar graças a uma intervenção divina. Para Hume, seja qual for a origem última das impressões, elas são causadas na experiência sensível.

A discussão humeana sobre a imaterialidade da alma mostra inicialmente que a noção substância carece de significado, o que deixa sem razão de ser a investigação sobre a natureza da alma. O teólogo obstinado em conduzir essa investigação e que se recusa a dar ouvidos a essa advertência metodológica inicial enfrenta os problemas envolvidos no argumento da conjunção local. Afinal, se é verdade que o argumento pode ser usado pelo teólogo para mostrar que as percepções inextensas não podem estar contidas numa mente material, o mesmo argumento pode ser usado contra ele mesmo na medida em que percepções extensas tampouco podem estar conjugadas com uma mente imaterial. Além disso, se as percepções extensas forem concebidas como acidentes de uma única substância mental, simples e indivisível, então é possível criticar a tese imaterialista da mesma forma que Hume crítica o monismo de Spinoza, ou seja, acusar o teólogo de ateísmo.

A discussão humeana sobre a imaterialidade da alma reconhece a existência de dois tipos de eventos, o mental e o físico, sendo que a nenhum deles é associado qualquer tipo de substância. Ora, essa recusa de Hume conceber a mente como uma substância distinta das percepções também estará presente na sua discussão sobre a identidade pessoal, pois ele afirmará que a mente não é nada além de uma coleção de percepções diferentes.

3.2 Identidade pessoal e entendimento

Embora alguns aspectos da identidade pessoal sejam discutidos por Hume na seção do *Tratado* intitulada “Da imaterialidade da alma”, a parte significativa da abordagem humeana da matéria no livro “Do entendimento” se encontra na seção “Da identidade pessoal”. A fim de entender adequadamente as afirmações feitas por Hume nesta seção, penso ser importante distinguir entre o objeto da crítica de Hume, o eu inventado pelos filósofos, e a sua tese geral sobre o eu como um feixe de percepções.

A análise de Hume da identidade do eu possui inicialmente um aspecto crítico, visto que logo na abertura da seção ele apresenta, de maneira geral, a opinião filosófica comum que defende a existência do eu dotado de identidade e simplicidade perfeitas, objeto da sua crítica⁸³. De acordo com Hume, ao tratarem do tema do eu, os filósofos

imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU [*ourSELF*]; que sentimos sua existência e a continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, com uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração. A sensação mais forte, a paixão mais violenta, dizem eles, ao invés de nos distrair dessa visão, fixa-na de maneira ainda mais intensa; e, por meio da dor ou do prazer que produzem, levam-nos a considerar a influência que exercem sobre o *eu*. Tentar fornecer uma prova desse eu seria enfraquecer sua evidência, pois nenhuma prova poderia ser derivada de um fato de que estamos tão intimamente conscientes; e não há nada de que possamos estar certos se duvidarmos disso. (T 1. 4. 6. 1, itálico de Hume)

Nessa passagem, Hume indica a evidência sobre a natureza do eu fornecida pelos filósofos modernos⁸⁴. Os filósofos concebem o eu como um ser simples e idêntico a si mesmo, isto é, o eu não é composto por partes e não está sujeito a qualquer tipo de transformação. Além disso, o eu, tal como imaginado pelos filósofos, é acessível diretamente e, por isso mesmo, não há necessidade de uma demonstração de sua existência.

⁸³ Penso ser pertinente advertir o leitor de que Hume utiliza os termos eu (*self*), mente (*mind*) e pessoa de maneira intercambiável. Cf. PISTON (2002), pp. 20-21. Essa identificação entre os termos “eu”, “mente” e “pessoa” é assumida na continuidade desse trabalho.

⁸⁴ Não faz parte do escopo desse trabalho fazer um levantamento exaustivo e completo dos filósofos e das suas respectivas teses sobre a identidade pessoal que Hume teve em mente ao redigir o *Tratado*. Para uma lista abrangente dos possíveis interlocutores de Hume nessa passagem, ver PISTON (2002), p. 18.

Embora Hume não mencione diretamente Locke como uma das suas referências, suponho que ele seja um dos alvos da sua crítica na discussão da identidade do eu⁸⁵. Desse modo, na sequência deste trabalho, apresento, em linhas gerais, alguns aspectos da abordagem feita por Locke da identidade pessoal.

O tema da identidade pessoal tornou-se relevante na filosofia britânica a partir da publicação da segunda edição do *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke. No entanto, isso não significa que Locke tenha descoberto um continente filosófico inexplorado, visto que os platônicos de Cambridge já rodeavam esse território. De acordo com Mijuskovic, autores como Ralph Cudworth e John Smith já tinham lidado preliminarmente com o tema da identidade pessoal, na medida em que este apresenta um interesse teológico. Eles trataram a identidade pessoal em termos de uma alma individual e imortal, que seria punida ou recompensada por Deus na vida após a morte. Eles simplesmente supunham, porém, que a alma permanecia a mesma, sem problematizar esse pressuposto (MIJUSKOVIC (1974), pp. 93-95).

Desse modo, a importância da abordagem feita por Locke do tema da identidade pessoal não está no fato de ele ter descoberto uma questão ainda desconhecida, mas de tê-la problematizado, pela adição de um capítulo sobre identidade e diversidade à segunda edição do *Ensaio*, atendendo a uma solicitação do seu amigo Molyneux, com o objetivo de examinar e estabelecer um critério para a identidade pessoal (LENNON; LARIVIÈRE (2000), p. 182).

No texto do *Ensaio*, Locke examina a possibilidade de se fundamentar a identidade pessoal respectivamente na continuidade espaço-temporal do corpo, na organização de um ser vivo e por meio do conceito de pessoa⁸⁶.

Para Locke, o corpo é uma coleção de átomos que ocupa um lugar específico. Sobre sua identidade, Locke afirma que

a massa, consistindo dos mesmos átomos, deve ser a mesma massa ou o mesmo corpo, desde que as partes nunca sejam misturadas

⁸⁵ Essa também é a avaliação de alguns intérpretes de Hume. Cf. AINSLIE (2001), pp. 558-559; PISTON (2002), pp. 35-36; McINTYRE (2009), p. 177; BOEKER (2015), p. 105).

⁸⁶ No exame da questão da identidade pessoal, Locke segue o que chama de método histórico direto (E “Introdução” I i 2). Conforme a orientação desse método, a investigação de qualquer questão está restrita epistemologicamente ao nível fenomenológico. Isso significa que a identidade do eu será estabelecida com base no histórico de continuidade de um dado observável diretamente, seja esse um corpo, um organismo ou outro qualquer.

diferentemente. Contudo, se um desses átomos for suprimido, ou um novo adicionado, ela não mais será a mesma massa ou o mesmo corpo. (E II xxvii 3)

Para Locke, desse modo, a identidade do corpo é garantida pela coesão das partículas da matéria. Elas podem ser misturadas de diferentes maneiras sem que isso signifique perda da identidade do corpo. Porém, a adição ou a subtração de um único átomo ao corpo implica mudança no agrupamento das partes que, por conseguinte, perde sua identidade. Assim, um corpo X num instante t_1 é o mesmo corpo X num instante t_2 se e somente se houver uma história contínua no espaço e no tempo dos átomos que compõem X.

Ora, a identidade pessoal não pode ser baseada na continuidade do corpo, visto que a matéria que compõe o corpo de um indivíduo sofre inúmeras transformações ao longo do tempo. O número de átomos que compõe um embrião humano é muito diferente do número de átomos presente no corpo de um indivíduo adulto. Assim, Locke rejeita uma explicação materialista para a identidade pessoal.

Já um organismo vivo, embora seja composto por átomos, possui um tipo de identidade diferente de um corpo. No caso dos seres vivos, sua

identidade não depende de uma massa das mesmas partículas, mas de algo diferente. Nelas, a variação de grandes parcelas de matéria não altera a identidade. Um carvalho, crescendo de planta a árvore grande e depois cortado, ainda é o mesmo carvalho; um potro que se tornou cavalo, às vezes gordo, às vezes magro, é o todo tempo o mesmo cavalo, apesar de, em ambos os casos, poder haver uma notória mudança das partes, de modo que, verdadeiramente, nenhum deles é a mesma massa de matéria, embora, verdadeiramente, um deles seja o mesmo carvalho e o outro o mesmo cavalo. (E II xxvii 3)

Um organismo vivo, um carvalho ou um potro, modifica sua estrutura corpórea à medida que se desenvolve. Apesar dessa alteração significativa de partículas do seu corpo, ele permanece o mesmo ao longo do seu desenvolvimento. Por conseguinte, a identidade de um organismo vivo não depende da identidade da matéria que o compõe.

Na sequência do texto do *Ensaio*, Locke contrasta a estrutura de um organismo vivo com a estrutura de um agregado de partículas a fim de estabelecer o que constitui a identidade de um ser vivo. A diferença entre ambos reside no fato de que o agregado

é somente a coesão de partículas de matéria unidas seja de que modo for; o outro, uma certa disposição delas capaz de constituir as partes

de um carvalho e uma certa organização dessas partes adequada para receber e distribuir nutrição, de modo a manter e moldar a madeira, a casca e folhas, etc. de um carvalho, no que consiste a vida vegetal. Sendo, então, uma planta aquilo que tem uma certa organização de partes num corpo coerente, compartilhando uma vida comum, ela continua a ser a mesma planta enquanto compartilhar a mesma vida, apesar de essa vida ser transmitida a novas partículas de matéria vitalmente unidas à planta viva, numa organização contínua semelhante, em conformidade ao tipo de planta. Com efeito, essa organização, estando num certo instante num certo amálgama de *matéria*, distingue-se, naquele conjunto particular, de todas as outras e é a vida individual que, existindo constantemente a partir daquele momento tanto prospectiva como retrospectivamente na mesma continuidade de partes sucessivas imperceptivelmente unidas ao corpo vivo da planta, tem a identidade que constitui a mesma planta e faz de todas as suas partes partes da mesma planta durante todo o tempo em que existirem unidas na organização contínua que é adequada para propagar a vida comum em todas as partes assim unidas. (E II xxvii 4, itálicos de Locke)

Locke sustenta que os seres vivos possuem um princípio interno de organização. Em concordância com esse princípio, as várias partes de um ser vivo operam em vista de um mesmo fim, a saber, a manutenção da vida do organismo. A identidade do ser vivo é garantida por essa vida. Mesmo que novas partículas sejam adicionadas ao ser vivo, modificando assim o número de partículas que o compõe, ele continuará a ser o mesmo organismo, pois as novas partículas estarão unidas vitalmente ao ser vivo, numa igual organização contínua. Desse modo, o carvalho continuará a ser o mesmo organismo vivo ainda que grandes quantidades de matéria lhe sejam adicionadas ou subtraídas, seja quando ele se desenvolve de uma semente para uma árvore crescida, seja quando seus galhos são podados. Com efeito, existe uma história contínua da vida vegetal organizada que une o estágio inicial do carvalho (semente) ao estágio posterior (árvore), mesmo que a vida esteja constantemente sujeita à aquisição de novas partículas ou à perda delas. O mesmo esquema de pensamento explica a identidade do animal e do ser humano. Enquanto organismos biológicos, ambos são compostos por partículas de matéria efêmeras que participam de uma mesma vida contínua organizada internamente (E II xxvii 5-6).

Ainda que o critério da auto-organização biológica explique a identidade dos seres vivos, ele é insuficiente para, na perspectiva de Locke, fundamentar a identidade pessoal, pois não abarca o aspecto moral desse assunto.

Com o objetivo de abranger o aspecto moral da questão da identidade pessoal, Locke associa o eu ao termo *pessoa*. Para Locke, pessoa

é o nome para esse *eu*. Onde quer que um homem encontre o que chama de *si mesmo*, penso que aí outro homem pode dizer que se encontra a mesma *pessoa*. É um termo forense que associa as ações e seus méritos e, assim, pertence somente a agentes inteligentes capazes de lei, felicidade e miséria. Essa personalidade estende a *si mesma* além da existência presente ao que é passado somente pela consciência, pela qual se implica e se torna responsável, apropria-se e imputa a *si mesma* ações passadas, exatamente a partir do mesmo fundamento e pela mesma razão que o faz com relação às ações presentes (E II xxvii 26, itálicos de Locke)

De acordo com Locke, pessoa é um termo que tem implicações de natureza jurídica. Nesse sentido, pessoa é um agente legalmente responsável pelos atos que praticou. Além de ser um termo forense, pessoa também é um termo com significado moral e religioso. Ao discutir a punição de uma pessoa, Locke sustenta que

embora a punição esteja vinculada à personalidade, e a personalidade à consciência, e o bêbado talvez não esteja consciente do que fez, ainda assim os tribunais humanos punem-no com justiça, porque o fato contra ele está provado, mas a falta de consciência não pode ser provada a favor dele. Contudo, no Grande Dia, no qual os segredos de todos os corações haverão de ser postos à mostra, é razoável pensar que ninguém deverá ser obrigado a responder por aquilo de que nada sabe, mas haverá de receber seu veredito, sua consciência, acusando-o ou escusando-o. (E II xxvii 22)

Na filosofia de Locke, a questão da identidade pessoal não é somente um tópico de epistemologia, mas constitui uma questão filosófica complexa, com importantes consequências para a vida moral das pessoas. No domínio das ações humanas ou no plano teológico, só faz sentido recompensar ou punir, no instante t_2 , uma pessoa por seus atos se ela é a mesma pessoa que os praticou em t_1 . Uma pessoa, então, é um agente racional moral responsável por seus atos. Esses atos praticados e reconhecidos pela pessoa são o motivo da sua felicidade ou sofrimento na vida humana ordinária e o serão no dia do juízo final⁸⁷.

⁸⁷ Locke era cristão e, por isso, acreditava que as Sagradas Escrituras deveriam ser levadas a sério. Desse modo, as convicções religiosas de Locke parecem influenciar sua teoria da identidade pessoal. Nesse sentido, Locke empenhou-se em oferecer uma teoria da identidade pessoal que pudesse acomodar a possibilidade de vida após a morte do corpo físico, uma vez que a Bíblia revela que os mortos viverão novamente (E IV xviii 7).

Desse modo, a questão sobre a identidade do eu transforma-se numa investigação do que constitui a identidade de um agente moral e legalmente responsável por seus atos. Uma pista para pensar a identidade dessa pessoa é indicada na sua definição. Conforme Locke, pessoa

é um ser pensante inteligente que tem razão e reflexão e pode considerar a si mesmo como si mesmo, a mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares, o que é feito somente pela consciência, que é inseparável do pensamento e, como me parece, lhe é essencial: é impossível para qualquer um perceber sem perceber que percebe. (E II xxvii 9)

Nessa passagem do *Ensaio*, Locke constata que a consciência é imanente ao pensamento, o que significa que a cada pensamento e à medida que os pensamentos se sucedem um tempo, desde a percepção sensível até o raciocínio mais abstrato, o eu aparece para si mesmo como sujeito consciente desses pensamentos⁸⁸. Por exemplo, ao ouvir e debater, pela manhã, sugestões numa reunião no seu local de trabalho e, mais tarde, confraternizar com seus amigos em um bar, além de ter consciência de cada um desses pensamentos, a pessoa é autoconsciente em cada uma dessas diferentes atividades, que ocorrem em momentos e lugares distintos.

De fato, a observação psicológica nos mostra que o eu está presente em cada uma das suas operações mentais. Porém, um exame introspectivo da mente nos revela que não nos lembramos da maioria dos nossos atos passados, e, durante o sono profundo, não temos qualquer pensamento. Assim, a mesma observação psicológica nos mostra uma descontinuidade dos nossos estados de consciência. Tal descontinuidade sugere que o eu não permanece sempre o mesmo ao longo do tempo.

Apesar dessas dificuldades cognitivas, a experiência psicológica da pessoa pode levá-la a afirmar certo grau de identidade pessoal. Para Locke,

o mesmo *eu pessoal* tanto quanto puder repetir a *ideia* de qualquer ação passada com a mesma consciência que teve dela originalmente e com a mesma consciência que tem de qualquer ação presente, pois é pela consciência que tem de seus pensamentos e ações presentes que ele é um *eu* para *si* mesmo agora e, assim, será o mesmo eu tanto quanto a mesma consciência puder se estender a ações passadas ou

⁸⁸ Para Locke, consciência é a percepção do que se passa na mente. (E II i 19).

vindouras; e não seria, pela distância no tempo ou mudança de substância, duas *pessoas* mais do que um homem não é dois homens por vestir roupas diferentes hoje e ontem com um sono longo ou curto no intervalo: a mesma consciência une essas ações distantes na mesma *pessoa*, quaisquer que tenham sido as substâncias que contribuíram para produzi-las. (E II xxvii 10, itálicos de Locke)

Nesta passagem, Locke sustenta que a identidade do eu ao longo do tempo depende do que a consciência está pensando no momento presente. O eu é idêntico a si no fluxo do tempo na medida em que a operação presente da consciência alcança o passado e se projeta para o futuro. É a partir do seu estado consciente no presente que a pessoa se lembra do que foi discutido na reunião de trabalho e é capaz de projetar como será o encontro com os amigos no bar. Dessa forma, observa-se a existência de uma história contínua da vida mental do eu.

Para Locke, a continuidade do eu não é garantida pela postulação de uma substância pensante que pode existir independentemente dos conteúdos mentais e que lhes serve de suporte. É certo que, como hipótese, Locke admite a possibilidade de a consciência estar anexada a uma substância imaterial⁸⁹. Desse modo, supõe-se a existência de um núcleo articulador dos sucessivos estados mentais, o que equivale a uma explicação psicológica segundo a qual os diversos estados mentais não subsistem por si mesmos e, por isso, necessitam de um suporte que lhes forneça sustentação. (E II xxiii 2). Contudo, essa hipótese está fora do escopo de aplicação do método histórico e é, por essa razão, incognoscível (E II xxiii 5). Ainda que possamos supor a existência de uma substância subjacente aos estados mentais, nós desconhecemos totalmente a constituição dessa substância hipotética⁹⁰.

Dentro do limite estrito de aplicação do método histórico, Locke constata a existência e a identidade do eu a partir da observação direta das atividades da consciência. Nesse sentido, Locke sustenta que o conhecimento da existência do eu é intuitivo. Para Locke, a experiência

convence-nos de que temos um *conhecimento intuitivo de nossa própria existência*, uma percepção interna infalível de que nós existimos. Em cada ato de sensação, de raciocínio, de pensamento,

⁸⁹ “Concordo que a opinião mais provável é que essa consciência está vinculada e é a afecção de uma única substância imaterial individual.” (E II xxvii 25)

⁹⁰ “Estou suficientemente suscetível a pensar que, tratando desse tema, fiz algumas suposições que parecerão estranhas a alguns leitores e possivelmente elas o são em si mesmas. Contudo, ainda assim penso que elas são como que perdoáveis nesta ignorância em que estamos da natureza da coisa pensante que está em nós e que vemos como nossos *eus*.” (E II xxvii 27, itálico de Locke).

somos conscientes para nós mesmos de nossa própria existência; e, nesse assunto, não estamos longe do mais alto grau de *certeza*. (E IV ix 3, itálicos de Locke)

Assim, a existência do eu é tão evidente quanto a existência dos nossos sentimentos e pensamentos. Afinal, os atos de sentir algo e pensar em alguma coisa exigem a existência de um eu que seja o proprietário de tais atos. Por exemplo, o sentimento de dor não existe por si. Tal sentimento existe na medida em que há um eu com percepção imediata de seu sofrimento. Assim, é impossível e desnecessário fornecer uma prova da existência do eu, dado que temos um conhecimento intuitivo desse fato.

Na filosofia de Locke, existe uma total compatibilidade entre a consciência e suas atividades, assim, o eu é concebido como um polo de identidade autoconsciente ao qual temos um acesso intuitivo e a quem é legítimo responsabilizar por seus atos. Imaginado como o centro de referência de toda atividade mental e que não se confunde com tais atos, o eu explica por que, apesar das inúmeras mudanças ao longo da vida, uma pessoa é dita permanecer a mesma.

É essa noção filosófica, a ideia de um eu perfeitamente idêntico e simples, que Hume examina no começo da seção dedicada à identidade pessoal. Mas, ao contrário de Locke, Hume afirma que

todas essas asserções positivas contradizem essa própria experiência que é invocada a seu favor, e não possuímos nenhuma ideia de *eu* da maneira aqui descrita. (T 1. 4. 6. 2, itálico de Hume)

Para Hume, não é possível sustentar a tese da continuidade e imutabilidade do eu, visto que essa noção de identidade pessoal contradiz a orientação metodológica da sua filosofia, segundo a qual o conhecimento dos fatos deve ter por base e não pode ultrapassar os limites da experiência.

Seguindo essa orientação metodológica, Hume submete a noção de eu, tal como inventada pelos filósofos, a um exame crítico em duas vertentes. De acordo com a primeira, a noção filosófica de eu não resiste à estratégia de clarificação dos conceitos. Segundo a aplicação do princípio do empirismo, para verificarmos se uma ideia é clara e dotada de sentido basta indicarmos a impressão correspondente que a origina. Dessa maneira, para que a ideia de eu, dotado de simplicidade e identidade perfeita, tenha sentido é necessário remetê-la a uma impressão que permaneça invariavelmente a mesma ao longo do tempo. Todavia, um exame introspectivo da mente revela que

não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia (T 1. 4. 6. 2)

O exame introspectivo da mente mostra claramente que as percepções são inconstantes e variáveis. Por exemplo, a felicidade pode dar lugar à tristeza num piscar de olhos com o recebimento de uma notícia, o prazer pode vir acompanhado logo em seguida por uma sensação de dor. Ora, a fugacidade e a variedade das percepções são tão notáveis que não há uma única percepção constante e imutável que possa ser o fundamento da ideia de um eu simples e idêntico a si no transcorrer do tempo. Consequentemente esta ideia carece de significado e, por isso, deve ser descartada com sem sentido.

A segunda vertente da crítica de Hume se ocupa em recusar a concepção de filósofos que, como Descartes, afirmam que o eu é uma substância à qual aderem as percepções (S 28)⁹¹. No *Tratado*, Hume, ao comparar a mente humana a um teatro, alude à substancialidade do eu. Conforme Hume, a mente é

uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação do teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto. (T 1. 4. 6. 4, itálicos de Hume)

Nessa passagem, Hume nos indica vários pontos importantes da sua análise do tema da identidade pessoal. No domínio estrito da crítica à noção de eu, devemos atentar para a advertência feita pelo próprio Hume de que não nos deixemos enganar pela comparação do eu com o teatro. De fato, a metáfora pode nos sugerir que o teatro (mente) é um edifício distinto da companhia que encena a peça (percepções). Dessa maneira, essa interpretação da

⁹¹Para Descartes, a existência do eu é auto evidente, visto que é impossível alguém pensar sem existir. Dessa maneira, o aspecto indubitável do eu não resulta de um silogismo no qual sua existência é deduzida, mas de uma intuição (DESCARTES. *Objecções e respostas*, p. 224).

comparação do eu com o teatro equivaleria à distinção metafísica entre substância e atributo, denunciada como ininteligível por Hume. Para evitar o perigo dessa interpretação, devemos pensar o teatro como a ação de montagem e encenação do espetáculo executada pelos diversos indivíduos ocupados com essa atividade e não como um edifício localizado em um lugar qualquer, que funcionaria como um suporte da atividade cênica. Da mesma forma, um exame introspectivo da mente nos revela apenas, diz Hume, um fluxo de diferentes percepções que compõem a mente e não uma substância subjacente aos nossos diferentes estados mentais⁹².

Ora, a aplicação do princípio da diferença está pressuposta na crítica humeana à concepção filosófica de um eu substancial. As percepções que compõem a mente são

todas diferentes, distinguíveis e separáveis entre si, podem ser consideradas separadamente, e podem existir separadamente, sem necessitar de algo que sustente sua existência. (T 1. 4. 6. 3)

Conforme esse trecho do *Tratado*, a mente é composta por átomos perceptuais diferentes uns dos outros e, assumindo-se o princípio da diferença, separáveis. Na medida em que esses átomos são separáveis uns dos outros, eles existem independentemente uns dos outros⁹³. Se eles existem de maneira independente, então, no interior do discurso humeano, não há qualquer necessidade de que exista um eu para sustentar as diferentes percepções.

A aplicação dos princípios do empirismo e da diferença à identidade pessoal aponta para duas consequências imediatas no discurso humeano. Em primeiro lugar, a impossibilidade de sustentação da noção do eu inventado pelos filósofos. Em segundo lugar, a apresentação de uma concepção alternativa a dos filósofos para a identidade pessoal. Nas palavras de Hume, o eu não é nada além de

um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. (T 1. 4. 6. 4)

⁹² “Digo *compor* a mente, e não *pertencer* a ela. A mente não é uma substância a que nossas percepções seriam inerentes.” (S 28, *itálicos* de Hume).

⁹³ “Continua sendo verdade que cada percepção distinta que entra na composição da mente é uma existência distinta, e é diferente, distinguível e separável de todas as demais percepções, contemporâneas ou sucessivas.” (T 1. 4. 6. 16).

Caracterizado por Hume como fluxo incessante de diferentes percepções, o eu apresenta descontinuidade e interrupção em sua existência⁹⁴. Ao contrário do que imaginaram os filósofos modernos, o eu, tal como descrito por Hume, é composto por pensamentos, paixões e sensações em movimento contínuo, sem nenhuma remissão a um substrato.

Na filosofia de Hume, a descontinuidade das percepções, consequência da máxima que associa a “diferença” a “separação”, torna problemática a atribuição de identidade ao eu. Afinal, no domínio dos assuntos fatuais, a condição de possibilidade para atribuir identidade a um objeto é que ele seja invariável e ininterrupto ao longo do tempo, ao passo que um exame reflexivo da mente nos revela um fluxo de percepções descontínuas. Durante o sono profundo, por exemplo, nossas percepções são suprimidas por algum tempo. Dessa maneira, dificilmente alguém seria capaz de ter uma percepção contínua do seu próprio eu ao longo da vida. Assim, não há identidade entre as percepções sucessivas que compõem a mente, visto que elas são diferentes entre si. Portanto, na filosofia de Hume, a mudança constante e a descontinuidade das percepções ao longo do tempo impede a atribuição de identidade perfeita ao eu⁹⁵.

Uma vez que a identidade pessoal foi dissolvida no movimento constante de percepções, o que a fez perder as características que lhe são tradicionalmente atribuídas, simplicidade e imutabilidade, Hume assinala que a imaginação entra em cena para atribuir continuidade ao fluxo de percepções. A comparar o eu com o teatro, Hume já indicava ao leitor que existe uma tendência na natureza humana a imaginar o eu como dotado de identidade. Na sequência da sua discussão da identidade pessoal, Hume propõe realizar uma investigação sobre os mecanismos que levam tanto o filósofo quanto o vulgo a atribuírem essa identidade ao eu (T 1. 4. 6. 5).

⁹⁴ “Nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção. Quando minhas percepções são suprimidas por algum tempo, como ocorre no sono profundo, durante todo esse tempo fico insensível a *mim mesmo*, e pode-se dizer verdadeiramente que não existo. E se a morte suprimisse todas as minhas percepções; se, após a dissolução de meu corpo, eu não pudesse mais pensar, sentir, ver, amar ou odiar, eu estaria inteiramente aniquilado – pois não posso conceber o que mais seria preciso para fazer de mim um perfeito nada.” (T 1. 4. 6. 3, itálicos de Hume).

⁹⁵ Nesse sentido, Hume afirma que a ideia de identidade pessoal é fictícia (T 1. 4. 6. 15). O leitor deve atentar para o sentido de ficção atribuído à ideia de identidade pessoal. O aspecto ficcional dessa ideia diz respeito à atribuição de identidade ao eu concebido como feixe de percepções, algo que ele não possui de fato. Isso não significa que Hume coloque em questão a existência do eu.

A seguir, abordo a explicação de Hume para a identidade do eu, o que pode ser chamado de aspecto positivo da sua análise da identidade pessoal. Em conformidade com a discussão sobre a crença na existência contínua dos corpos, Hume afirma que

embora essas ideias de identidade e de uma sucessão de objetos relacionados sejam em si mesmas totalmente distintas, e até contrárias, é certo que, em nosso modo comum de pensar, geralmente as confundimos. A ação pela qual consideramos o objeto ininterrupto e invariável e a ação pela qual refletimos sobre a sucessão de objetos relacionados são sentidas de maneira quase igual, não sendo preciso um esforço de pensamento muito maior neste último caso que no primeiro. A relação facilita a transição da mente de um objeto a outro, e torna essa passagem tão suave como se contemplássemos um único objeto contínuo. Tal semelhança é a causa da nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade. (T 1. 4. 6. 6)

Da mesma forma que na identidade dos corpos, Hume constata que a imaginação é levada a confundir a ideia da diversidade de percepções, concebida como uma sucessão de objetos relacionados, com a ideia de identidade, pensada como um objeto invariável e ininterrupto ao longo de uma sucessão temporal. Dessa maneira, a imaginação é levada a supor a identidade do feixe de percepções apesar de a reflexão mostrar a sua descontinuidade e variação.

Na sequência deste estudo, retomo brevemente os princípios de associação de ideias, que, na filosofia de Hume, são os responsáveis por levar a imaginação a confundir uma diversidade dada de percepções com um todo idêntico. Além disso, na seção “Da identidade pessoal”, a explicação apresentada por Hume para a atribuição de identidade ao eu está baseada numa analogia com as atribuições de identidade aos objetos da natureza e aos artefatos humanos. Desse modo, em segundo lugar, analiso a atividade dos princípios de associação responsável pela atribuição de identidade aos elementos da natureza e aos objetos do engenho humano. Por fim, eu me ocupo com o papel desempenhado pelos princípios de associação de ideias e pela memória na atribuição de identidade ao eu.

De acordo com Hume, existem três princípios de conexão de ideias: semelhança, contiguidade e causa e efeito⁹⁶. Tais princípios são um fator de organização do mundo da experiência, segundo os quais uma ideia introduz naturalmente a outra. O fato de que as ideias

⁹⁶ “As qualidades que dão origem a tal associação, e que levam a mente, dessa maneira, de uma ideia a outra, são três, a saber: SEMELHANÇA, CONTIGÜIDADE no tempo ou no espaço, e CAUSA e EFEITO.” (T 1. 1. 4. 1).

são associadas segundo a operação desses princípios indica que a ocorrência das ideias na mente não é um processo arbitrário, mas um processo regular guiado por esses princípios⁹⁷. Esse fenômeno equivale a uma espécie de atração entre os elementos do mundo mental, o que sugere que a teoria gravitacional de Newton seja a contrapartida da ciência da natureza humana proposta por Hume⁹⁸. Da mesma forma que a lei universal da gravidade de Newton explica o movimento e a posição subsequente dos corpos físicos, os princípios de associação explicam a ocorrência das ideias na mente. Com efeito, no mundo mental, a percepção da fumaça conduz suavemente a imaginação à ideia da sua causa, o fogo. A percepção de uma caricatura leva a mente à ideia da pessoa desenhada. Essas transições são tão sutis que raramente nos damos conta das suas ocorrências.

Tais princípios de associação serão evocados por Hume para explicar como a imaginação é levada a atribuir identidade tanto ao eu quanto aos organismos compostos da natureza e aos produtos compostos pelo trabalho humano. Afinal, Hume considera

evidente que aqui devemos dar continuidade ao mesmo método de raciocínio que nos permitiu explicar com tanto sucesso a identidade de plantas, animais, navios, casas e todas as produções compostas e mutáveis da arte ou da natureza. A identidade que atribuímos à mente humana é apenas fictícia, e de um tipo semelhante à que atribuímos a vegetais e corpos animais. Não pode, portanto, ter uma origem diferente, devendo, ao contrário, proceder de uma operação semelhante da imaginação sobre objetos semelhantes. (T 1. 4. 6. 15)

Na seção do *Tratado* dedicada à questão da identidade pessoal, antes de explicar como atribuímos identidade imperfeita ao eu, Hume discute cinco casos em que atribuímos o mesmo tipo de identidade aos organismos compostos da natureza e aos produtos compostos pelo trabalho humano.

⁹⁷ “Como a imaginação pode separar todas as ideias simples, e uni-las novamente da forma que bem lhe aprouver, nada seria mais inexplicável que as operações dessa faculdade, se ela não fosse guiada por alguns princípios universais, que a tornam, em certa medida, uniforme em todos os momentos e lugares. Fossem as ideias inteiramente soltas e desconexas, apenas o acaso as juntaria; e seria impossível que as mesmas ideias simples se reunissem de maneira regular em ideias complexas (como normalmente fazem) se não houvesse algum traço de união entre elas, alguma qualidade associativa, pela qual uma ideia naturalmente introduz a outra.” (T 1. 1. 4. 1).

⁹⁸ “Tais são, portanto, os princípios de união ou coesão entre nossas ideias simples, ocupando na imaginação o lugar daquela conexão inseparável que as une em nossa memória. Eis aqui uma espécie de ATRAÇÃO, cujos efeitos no mundo mental se revelarão tão extraordinários quanto os que produz no mundo natural, assumindo formas igualmente numerosas e variadas.” (T 1. 1. 4. 6).

Inicialmente, Hume analisa o caso de uma massa de matéria homogênea com partes contíguas no espaço e à qual atribuímos identidade. É evidente que atribuímos

uma perfeita identidade a essa massa, contanto que todas as suas partes continuem ininterrupta e invariavelmente as mesmas, apesar de qualquer movimento ou mudança de lugar que possamos observar no todo ou em alguma de suas partes. Suponhamos, porém, que uma parte muito *pequena* ou *insignificante* seja adicionada à massa, ou dela subtraída. A rigor, isso destrói por completo a identidade do todo; entretanto, como nunca pensamos de maneira tão precisa, sempre que encontramos uma alteração tão insignificante não hesitamos em afirmar que a massa de matéria é a mesma. (T 1. 4. 6. 8, itálicos de Hume)

Segundo essa passagem, é possível afirmar a identidade de uma massa de matéria, desde que suas partes sejam percebidas contínua e invariavelmente. Uma situação diferente ocorre quando a massa de matéria sofre uma alteração. Nesse caso, o acréscimo ou a subtração de uma parte, por menor que seja, destrói a identidade da massa de matéria. Entretanto, continuamos a atribuir identidade a essa massa. Por exemplo, diremos que uma barra de chocolate é a mesma desde que sua alteração seja pequena em proporção à sua grandeza total e não percebida por nós. Nesse caso, essa atribuição de identidade imperfeita deve-se a uma transição suave e imperceptível na imaginação da ideia de barra de chocolate antes da mudança para a ideia dessa barra após a mudança. Dessa maneira, a despeito da alteração sofrida pela barra de chocolate, mantemos sua identidade através de uma ilusão. Nos dois momentos, a estrutura da massa mantém suas partes conectadas por contiguidade.

Na sequência, Hume reconhece que existem casos em que a mudança no objeto é significativa. Por exemplo, hesitamos em atribuir identidade a um navio que teve todo seu convés trocado, já que há uma diferença considerável entre o navio antes e depois do reparo. Porém, nossa imaginação é facilmente levada a atribuir identidade ao navio por

uma referência das partes umas às outras, e uma combinação tendo em vista algum *fim* ou propósito *comum*. (T 1. 4. 6. 11, itálicos de Hume)

Nesse sentido, a diferença material do navio não nos impede de lhe atribuir identidade imperfeita. Todas as diversas partes do navio estão conectadas causalmente em vista de um fim comum, uma viagem marítima, que serve de fundamento para a ilusão da identidade.

O terceiro caso discutido por Hume, também considera o ajuste das partes em vista de uma finalidade, a saber, a atribuição de identidade aos seres vivos. Nesse caso,

embora todos tenhamos de admitir que, em poucos anos, tanto os vegetais como os animais sofrem uma *total* transformação, continuamos atribuindo a eles uma identidade, ainda que sua forma, tamanho e substância se alterem inteiramente. (T 1. 4. 6. 12, itálico de Hume)

O mecanismo geral que leva a imaginação a superar as alterações e atribuir identidade aos seres vivos é praticamente o mesmo que a faz atribuir identidade a um navio. Afinal, como no caso de um objeto inanimado, as diferentes partes de um ser vivo estão conectadas causalmente em vista de um propósito geral, a saber, manter o organismo vivo. Entretanto, explicar a identidade atribuída aos seres vivos é mais difícil que explicar a identidade dos artefatos humanos, visto que a variação (geração e corrupção) faz parte do próprio desenvolvimento de uma planta ou de uma criança. Para explicar, então, a especificidade da identidade atribuída aos seres vivos, Hume ressalta que suas partes não apenas concorrem para um fim comum. Além disso, as partes dos seres vivos manifestam uma simpatia entre suas diferentes partes, isto é, uma relação de dependência mútua entre elas. Para funcionarem adequadamente, os músculos do sistema locomotor dependem dos nutrientes e do oxigênio obtidos pelos sistemas digestivo e respiratório respectivamente. Desse modo, por mais que as partículas materiais e as formas de uma criança ou de um carvalho mudem ao longo do seu desenvolvimento, afirmamos indevidamente que esses seres são idênticos a si mesmos ao longo do tempo em função da conexão causal entre as operações dos diferentes sistemas dos seus organismos que perseguem uma mesma finalidade.

No quarto caso, Hume examina a nossa atribuição de identidade a um objeto completamente aniquilado e o seu suposto ressurgimento. Hume ilustra esse caso com dois exemplos (T 1. 4. 6. 13). No primeiro caso, atribuímos identidade imperfeita a uma sucessão de sons intermitentes. Assim, por exemplo, apesar da diferença numérica entre os sons de uma campainha de telefone, afirmamos que se trata do mesmo som por causa da semelhança entre eles. No segundo caso, atribuímos identidade a objetos numericamente distintos por causa da sua relação social com as pessoas de um lugar específico. Esse é o caso da igreja demolida totalmente e depois reconstruída com materiais e arquitetura inteiramente diferentes dos originais. Apesar da diferença numérica entre esses dois objetos, a imaginação é conduzida a lhes atribuir identidade, pois, ainda que nem a forma nem a matéria sejam as mesmas, a igreja é causa da atividade religiosa dos seus diferentes membros, como participar das atividades da paróquia. Essa relação de dependência entre os fiéis e a paróquia não muda e, por isso, afirmamos que a igreja é a mesma.

Por fim, Hume considera a identidade atribuída a objetos que, por sua própria natureza, são mutáveis. Como é destacado por Hume,

a natureza de um rio consiste no movimento e na mudança das partes, embora em menos de vinte e quatro horas estas estejam totalmente alteradas, isso não impede que o rio continue o mesmo durante várias gerações. Aquilo que é natural e essencial a algo é de certo modo esperado; e aquilo que é esperado causa menos impressão e parece menos importante que aquilo que é insólito e extraordinário. (T 1. 4. 6. 14)

No caso do rio, assim como no caso dos seres vivos, atribuímos indevidamente identidade ao objeto em questão. Apesar da sua mudança constante, afirmamos que o rio permanece o mesmo ao longo do tempo. Como essa mudança não é repentina, ela exerce uma influência menor na destruição da identidade do rio. Embora Hume não afirme categoricamente quais são as relações envolvidas nesse caso, suponho que a semelhança e a contiguidade espacial entre as partes do rio que se alteram conduzem a imaginação de maneira imperceptível de uma ideia à outra.

Nesses cinco casos, a identidade imperfeita que atribuímos aos objetos examinados é resultado da operação dos princípios de associação de ideias sobre a imaginação. Sob influência desses princípios, a imaginação é levada a supor a invariabilidade e a permanência do objeto numa sucessão de objetos mentais descontínuos.

Há uma grande semelhança entre os cinco casos analisados e a produção da ficção da identidade pessoal. Da mesma forma que os produtos da arte humana e as produções da natureza, a mente é caracterizada por um movimento e uma variação. Essa semelhança permite a Hume analisar a atribuição de identidade ao eu, já que a imaginação é levada pelos princípios de associação a superar a contradição entre diversidade e identidade, o que a leva a forjar as ficções de alma, eu ou substância⁹⁹. Assim como no caso em que atribuímos identidade a objetos da ação humana levando em conta sua finalidade ou quando atribuímos identidade a um organismo por causa da simpatia entre suas partes, ao atribuirmos identidade

⁹⁹ “Para justificar perante nós mesmos tal absurdo, frequentemente imaginamos algum princípio novo e ininteligível que conecte os objetos, impedindo sua descontinuidade ou variação. É assim que criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade; e chegamos à noção de uma *alma*, um *eu*, e uma *substância*, para encobrir a variação.” (T 1 4. 6. 6, itálicos de Hume).

ao feixe de percepções, também deixamos de lado a diferença e a separação dos elementos que compõem a mente.

De acordo com a perspectiva de Hume, a imaginação é levada de maneira imperceptível pelos princípios de associação a unir as diferentes percepções, criando, dessa forma, a ilusão de identidade pessoal. Essa operação nos afeta de tal forma que

sentimos uma conexão ou determinação do pensamento a passar de um objeto a outro. Segue-se, portanto, que apenas o pensamento encontra a identidade pessoal, quando, ao refletir sobre a cadeia de percepções passadas que compõem uma mente, sente que as ideias dessas percepções estão conectadas entre si, e introduzem naturalmente umas às outras. (AP 28 (UNESP), 20 (OPT), itálico de Hume)

No caso da identidade pessoal, a imaginação estende as conexões de modo que efetua uma síntese entre as percepções descontínuas.

Ora, como já indiquei nesse trabalho, a imaginação, sob influência da operação dos princípios de associação, é responsável por produzir a ilusão de uma identidade pessoal. Para Hume,

as únicas qualidades que podem dar às ideias uma união na imaginação são as três relações antes mencionadas. Essas relações são os princípios de união do mundo ideal, e sem elas todo objeto distinto é separável pela mente, pode ser considerado separadamente, e não parece ter mais conexão com nenhum outro objeto do que se ambos estivessem separados pela maior diferença e distância. Portanto, é de uma ou mais dentre essas três relações (de semelhança, contiguidade e causalidade) que a identidade depende. E, como a essência mesma dessas relações é produzir uma transição fácil entre ideias, segue-se que nossas noções de identidade pessoal decorrem integralmente do progresso suave e ininterrupto do pensamento ao longo de uma cadeia de ideias conectadas, de acordo com os princípios acima explicados. (T 1. 4. 6. 16)

De acordo com a passagem citada, a identidade fictícia do eu é um efeito da ação dos princípios de associação, responsáveis pela organização do fluxo das nossas ideias. Os princípios de associação moldam nossas ideias de tal maneira que produzem a ilusão da identidade do eu, isto é, apesar da descontinuidade das percepções, os princípios de associação conectam as ideias de maneira tão suave e imperceptível que encobrem essa descontinuidade. É pela influência da operação dos princípios de associação de ideias que tanto o vulgo quanto o filósofo são levados a crer na identidade do eu.

Segundo Hume, a relação de contiguidade deve ser descartada no processo de atribuição de identidade imperfeita ao eu, pois ela praticamente não exerce qualquer influência na formação da ideia fictícia de um eu idêntico a si mesmo¹⁰⁰. De fato, Hume limita-se apenas a apresentar essa justificativa sem desenvolver um argumento. Ao analisar essa passagem do *Tratado*, Piston sugere dois motivos para Hume por à parte a relação de contiguidade (PISTON (2002), pp. 37-38), a impossibilidade de localizar espacialmente algumas percepções e a descontinuidade temporal entre elas.

Em primeiro lugar, Hume, numa passagem da seção sobre a imaterialidade da alma, avisa expressamente o seu leitor para não se surpreender com o fato de defender

uma máxima que é condenada por diversos metafísicos e considerada contrária aos princípios mais certos da razão humana. Essa máxima é que um *objeto pode existir, sem entretanto estar em nenhum lugar*; e afirmo que não apenas isso é possível, mas que a maior parte dos seres existem e têm de existir dessa maneira. Pode-se dizer que um objeto não está em nenhum lugar quando suas partes não estão situadas umas em relação às outras de modo a formar uma figura ou uma quantidade; nem o todo está situado em relação a outros corpos de modo a responder a nossas noções de contiguidade ou distância. Ora, é evidente que é esse o caso de todas as nossas percepções e objetos, exceto os da visão e do tato. Uma reflexão moral não pode estar situada à direita ou à esquerda de uma paixão, e um aroma ou um som não pode ter uma forma circular ou quadrada. Esses objetos e percepções, longe de demandarem um lugar particular, são absolutamente incompatíveis com qualquer lugar, e nem a imaginação é capaz de lhes atribuir. (T 1. 4. 5. 10, itálicos de Hume)

Conforme essa passagem do *Tratado*, não tem sentido falar em contiguidade espacial entre as ideias, visto que algumas percepções são ontologicamente distintas da matéria e, por essa razão, não possuem localização espacial. Tal distinção torna incompatível uma conjunção no espaço das percepções com a matéria¹⁰¹.

¹⁰⁰ “A única questão que resta, portanto, é saber que relações produzem esse progresso ininterrupto de nosso pensamento, quando consideramos a existência sucessiva de uma mente ou pessoa pensante. E aqui é evidente que devemos nos limitar à semelhança e à causalidade, deixando de lado a contiguidade, que tem pouca ou nenhuma influência neste caso.” (T 1. 4. 6. 17).

¹⁰¹ Stroud também avalia que Hume desconsidera a relação de contiguidade, porque nem todas as percepções são passíveis de localização espacial (STROUD (1977), p. 260).

Em segundo lugar, na própria seção do *Tratado* sobre a identidade do eu, Hume compartilha com o leitor o fato de que, no momento em que

minhas percepções são suprimidas por algum tempo, como ocorre no sono profundo, durante todo esse tempo fico insensível a *mim mesmo*, e pode-se dizer verdadeiramente que não existo. (T 1. 4. 6. 3, itálicos de Hume)

De fato, nossas percepções apresentam descontinuidade temporal, e, nesse caso, o alcance temporal da descontinuidade entre as percepções nos impede de falar numa contiguidade temporal entre elas.

Descartada a contiguidade, restam os princípios de semelhança e causalidade como os principais elementos teóricos responsáveis pela explicação da ideia fantasiosa de identidade pessoal. Contudo, esses princípios associativos não operam sozinhos, e, ao prosseguir com a investigação da mente humana, Hume descobre outra evidência fundamental para explicar a identidade do eu. Por si só, os princípios de associação são incapazes de operar, pois é necessário que existam previamente ideias para serem relacionadas. Assim, Hume aponta que a memória também tem um papel no processo de atribuição de identidade imperfeita a um fluxo de percepções descontínuas. Para ele, a memória é a fonte da identidade pessoal, na medida em que ela fornece algumas ideias que são relacionadas pelos princípios associativos (T 1. 4. 6. 18-20).

Hume descreve as operações do princípio associativo de semelhança junto com a memória referindo-se à mente. Nessa situação, uma pessoa observa diretamente o fluxo de percepções e pode verificar a contribuição da memória para a formação da ideia fictícia de identidade pessoal, uma vez que ela apresenta algumas ideias retidas na mente. Esses resíduos de memória permitem que o expectador observe a semelhança entre algumas percepções presentes e passadas. E é justamente essa semelhança constatada numa sucessão de percepções descontínuas que transporta suavemente a imaginação de uma percepção à outra de tal forma a criar a ficção de um eu contínuo (T 1. 4. 6. 18).

Apesar de Hume indicar a memória como auxiliar dos princípios de associação, ele não a considera a principal responsável na atribuição de identidade ao eu. Nesse sentido, a

memória tem uma função mais modesta do que na filosofia de Locke¹⁰². Nesse papel, a função da memória é preservar a ordem da ocorrência das ideias¹⁰³. Mas, a mera preservação da ordem de aparecimento dessas ideias pontuais no fluxo do pensamento é insuficiente para estabelecer a identidade do eu. Afinal, nós não nos lembramos de todos ou mesmo da maioria dos nossos pensamentos e ações passados. E, apesar de termos nos esquecido total ou parcialmente das ocorrências passadas da nossa vida mental, nós não negamos que o eu presente seja o mesmo eu daquele tempo passado¹⁰⁴. Com efeito, a memória não une as percepções descontínuas de forma a moldar o eu. Assim, Hume, rejeita que a atividade da memória seja a única e principal responsável para explicar a identidade do eu.

É um fato notado por Hume que expandimos naturalmente a identidade do eu para além do alcance dos registros da memória, independente de nos lembrarmos ou não de todos esses registros. Nesse cenário, a causalidade surge, enquanto relação natural, como a principal relação responsável pela atribuição de identidade imperfeita ao eu, pois

a verdadeira ideia de uma mente humana é a de um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito, e que produzem, destroem, influenciam e modificam-se umas às outras. (T 1. 4. 6. 19)

Ao considerar a causalidade como responsável por conferir identidade ao eu, Hume possibilita que aquelas percepções que foram esquecidas por nós sejam consideradas como partes de um eu. Assim, por exemplo, a percepção presente de infelicidade de alguém pode ter

¹⁰² Segundo McIntyre, a discussão humeana sobre o papel da memória na atribuição de identidade ao eu é motivada pelo seu desejo de evitar um dos problemas da explicação apresentada por Locke para esse tema, já que ele sustenta que a identidade pessoal depende somente da continuidade da consciência. Segundo essa opinião, a consciência dos pensamentos e ações do passado faz o eu presente idêntico ao eu que teve tais pensamentos e praticou aqueles atos. Conforme McIntyre, pode-se objetar que a atribuição de responsabilidade moral pelos atos praticados exige um alcance maior do que o estabelecido pela explicação fornecida por Locke. Afinal, uma pessoa pode não se lembrar de ter cometido um crime no passado e, dessa forma, alegar inocência. (McINTYRE (2009), p. 190).

¹⁰³ “É evidente que a memória preserva a forma original sob a qual seus objetos se apresentaram. Sempre que, ao nos recordarmos de algo, nós nos afastamos dessa forma, isso se deve a algum defeito ou imperfeição dessa faculdade. Um historiador pode, talvez, buscando facilitar sua narrativa, relatar um evento antes de outro que lhe é efetivamente anterior; mas, se for rigoroso, ele fará notar essa desordem, recolocando assim a ideia na posição devida. O mesmo ocorre com nossas recordações dos lugares e pessoas que alguma vez conhecemos. A principal função da memória não é preservar as ideias simples, mas sua ordem e posição.” (T 1. 1. 3. 3).

¹⁰⁴ “Quem pode me dizer, por exemplo, quais foram seus pensamentos e ações nos dia 1º de *janeiro* de 1715, 11 de *março* de 1719 e 3 de *agosto* de 1733? Ou será que, apenas por ter-se esquecido inteiramente dos incidentes ocorridos nesses dias, afirmará que o eu presente não é a mesma pessoa que o eu daquele tempo, destruindo assim todas as noções mais bem estabelecidas de identidade pessoal?” (T 1. 4. 6. 20, itálicos de Hume).

várias causas das quais essa pessoa não se recorda. A partir do que lhe é dado atualmente, o sentimento de infelicidade, a imaginação pode ser guiada suavemente por um encadeamento causal e remontar às causas originais esquecidas desse sentimento e, dessa maneira, estender a identidade pessoal para além dos registros imediatos da memória. Da mesma forma, a partir de uma paixão presente, a imaginação pode ser levada a interessar-se com o estado futuro do eu. Com efeito, nosso histórico de vida pessoal é sistematizado por inúmeras relações causais entre as percepções¹⁰⁵.

Assim como no caso da semelhança, os elos causais entre as percepções são imprescindíveis para a nossa crença fictícia na existência contínua do eu, que supomos existir em épocas de que não nos recordamos. Da mesma forma que uma

mesma república individual pode mudar não só seus membros, mas também suas leis e constituições, assim também a mesma pessoa pode variar seu caráter e disposição, bem como suas impressões e ideias, sem perder sua identidade. Por mais mudanças que sofra, suas diversas partes estarão sempre conectadas pela relação de causalidade. Vista dessa forma, nossa identidade referente às paixões serve para corroborar aquela referente à imaginação, ao fazer que nossas percepções distantes influenciem umas às outras, e ao produzir em nós um interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros. (T 1. 4. 6. 19)

De acordo com essa passagem, Hume defende que a analogia entre o que se passa na vida de uma república e o que ocorre na nossa vida mental é válida. Uma república em que seus membros, suas leis e constituições originam novos membros, novas leis e constituições, e, apesar dessas mudanças incessantes, continua sendo a mesma república. De maneira análoga, as percepções, disposições e os traços de caráter de uma pessoa também originam novas percepções, disposições e novos traços de caráter. Por mais que essa pessoa mude, seus diversos estados mentais estão conectados causalmente.

A relação causal é um dos princípios de associação que produz uma ligação entre os conteúdos mentais e favorece a expansão de tal conexão. Pela causalidade, somos capazes de

¹⁰⁵ “Nossas impressões originam suas ideias correspondentes, e essas ideias, por sua vez, produzem outras impressões. Um pensamento expulsa outro pensamento, a arrasta consigo um terceiro, que o exclui por sua vez.” (T 1. 4. 6. 19).

conceber aquilo que não nos é imediatamente dado nem pelos sentidos, nem pela memória¹⁰⁶. Tais conexões causais conduzem naturalmente nossa imaginação de um estado mental para o seguinte. Essa transição é tão suave e imperceptível que nos faz confundir uma sequência causal de percepções descontínuas com uma sequência imutável e ininterrupta, fazendo-nos crer ilusoriamente na identidade do eu.

Assim, os princípios associativos de semelhança e causalidade contribuem para uma transição suave e quase imperceptível de uma ideia a outra na imaginação. Por causa da operação desses princípios de associação, supomos um fluxo de percepções descontínuas como um único todo contínuo, apesar da mudança constante que o fluxo sofre (T 1. 4. 3. 2-5). É pelo progresso ininterrupto do pensamento ao longo dessas mudanças que atribuímos uma identidade imperfeita ao eu, sejamos filósofos ou não.

De fato, tanto o vulgo quanto o filósofo seguem uma tendência natural e acabam por acreditar em algo desconhecido e misterioso que conecta as percepções descontínuas. No entanto, não deve ser esquecido que ao remeter a ideia de identidade pessoal ao sentimento produzido pelos princípios de associação e à transição fácil que eles geram, Hume não legitima a ideia de eu ou alma, tal como a filosofia a concebe. A identidade atribuída ao eu nada mais é que uma ficção da imaginação e sua suposta unidade é apenas o resultado de algum princípio imaginário de união. A identidade pessoal não passa de uma ilusão natural que afeta a todos os homens, mas que os filósofos conceberam equivocadamente como uma substância que opera como suporte de nossas percepções.

Conclusão

Neste capítulo, eu procurei apresentar a análise inicial de Hume acerca da identidade pessoal. Para isso, procurei indicar ao leitor que o objeto da crítica de Hume é a noção de eu inventada por filósofos como Locke e Descartes. Aos olhos de Hume, o eu não é dotado nem de simplicidade, nem de identidade. Nesse sentido, a identidade pessoal é fictícia.

¹⁰⁶ “Todos os raciocínios referentes a questões de fato parecem fundar-se na relação de *causa e efeito*. É somente por meio dessa relação que podemos ir além da evidência de nossa memória e sentidos.” (EHU 4. 4, itálicos de Hume).

Hume, no entanto, não interrompe sua discussão da identidade pessoal neste ponto. Na sequência do texto do *Tratado*, Hume apresenta sua tese alternativa ao eu dos filósofos, segundo a qual este não é nada além de um feixe de percepções. Tais percepções são relacionadas naturalmente pelos princípios de associação, a saber, semelhança e causalidade. Dessa maneira, a imaginação, por meio dos princípios de associação, opera para encobrir a descontinuidade das percepções, o que leva a mente a atribuir identidade imperfeita ou fictícia ao feixe de percepções.

No próximo capítulo, examino a noção de identidade pessoal a partir da perspectiva do livro “Das paixões”. Depois, examino se as teses apresentadas por Hume nos livros 1 e 2 do *Tratado* são inconsistentes.

CAPÍTULO 4: A IDENTIDADE PESSOAL NO LIVRO 2 DO *TRATADO*

A discussão da identidade pessoal não termina com os comentários de Hume sobre esse assunto expressos no livro “Do entendimento”. Afinal, nesse mesmo livro, Hume informa que é preciso dividir a análise da identidade pessoal no que diz respeito ao pensamento e à imaginação do tratamento do mesmo tema quanto às paixões e ao interesse que temos por nós mesmos (T 1. 4. 6. 5). No domínio do entendimento, o exame da identidade pessoal leva o filósofo a um labirinto no qual ele se vê numa situação desconfortável na medida em que tenta conciliar a diversidade das percepções com a identidade, o que não é feito sem supor e exprimir alguma noção misteriosa e absurda como substância ou alma. Já o vulgo, ainda que experimente no seu íntimo o fluxo descontínuo de percepções de que fala o filósofo, possui um sentimento forte de si mesmo e, talvez por isso, não se sinta atormentado pela questão de saber como é possível superar a contradição entre diversidade e identidade.

Ocorre, porém, que a transição do livro 1 para o livro 2 do *Tratado* não raro causa perplexidade no leitor. Afinal, a identidade pessoal é dissolvida num fluxo constante de ideias e impressões no domínio do entendimento, livro 1, e, quando examinada do ponto de vista das paixões, livro 2, Hume afirma que estamos sempre intimamente conscientes do eu (T 2. 1. 2. 2). Desse modo, as afirmações de Hume sobre a identidade pessoal expressa no livro 2 parecem contrastar e até mesmo contradizer a análise cética levada a cabo no livro 1.

Para tratar desse assunto, apresento a seguir alguns aspectos fundamentais da teoria humeana das paixões, o que é necessário para compreender de modo satisfatório sua abordagem da identidade pessoal a partir da perspectiva da nossa vida emocional. Em primeiro lugar, apresento algumas considerações gerais sobre o propósito desta teoria em relação à natureza humana, o método de investigação das paixões e a famosa distinção entre paixões diretas e paixões indiretas. Na sequência, examino as paixões indiretas do orgulho e humildade, sem o qual não é possível entender totalmente os comentários de Hume sobre o eu. Em seguida, apresento como Hume entende o funcionamento da simpatia na natureza humana. Uma vez apresentado esses traços fundamentais da abordagem humeana das paixões, eu passo a discutir a especificidade da identidade pessoal no livro 2 do *Tratado*.

4.1.A abordagem das paixões no *Tratado*

Tal como apresentado nas páginas introdutórias do *Tratado*, Hume diz que o objetivo geral da sua filosofia é elaborar uma ciência da natureza humana. Muitas páginas depois da introdução, Hume indica precisamente ao seu leitor qual é a sua motivação para propor tal projeto filosófico. Segundo suas próprias palavras, ele não pode

deixar de sentir curiosidade sobre os princípios morais do bem e do mal, a natureza e o fundamento do governo, e a causa das diversas paixões e inclinações que me movem e governam. Sinto-me desconfortável ao pensar que aprovo um objeto e desaprovo um outro, que chamo alguma coisa de bela e outra de feia, que tomo decisões acerca da verdade e da falsidade, da razão e da insensatez, sem saber com base em que princípios o faço. (T 1. 4. 7. 12)

Dessa maneira, o objetivo específico do projeto humeano de elaborar uma ciência do homem é determinar os princípios dos nossos juízos nos campos da ética, política, estética, lógica e também, como ele não deixa de indicar na introdução do *Tratado*, da religião, matemática, filosofia da natureza e das operações da mente humana.

Como o subtítulo do *Tratado* já indica, Hume acredita que uma das originalidades do seu projeto, além do tema escolhido para investigação, é a aplicação do método experimental de raciocínio aos assuntos humanos. O recurso a semelhante método significa que os princípios das diferentes ciências que formam o conjunto da ciência do homem serão obtidos a partir da experimentação e da observação.

No começo do livro “Do entendimento”, Hume limita o escopo da sua investigação. Dessa maneira, ele não investigará a origem das impressões de sensação, objeto de estudo dos anatomistas e filósofos naturais, mas as ideias, objeto do campo de investigação próprio do filósofo moral (T 1. 1. 2. 1). Delimitado o campo de estudo, Hume tenta, então, explicar a formação de algumas noções da mente humana, como as ideias de objetos externos e identidade pessoal.

A proposta original de investigar e elaborar uma ciência do homem tem continuação no livro 2 do *Tratado*, “Das paixões”. De maneira geral, o objetivo nessa parte do *Tratado* é apresentar uma teoria detalhada das diversas impressões secundárias que compõem a mente, a saber, as paixões. Trata-se sobretudo de explicar a origem e o mecanismo de funcionamento das paixões a partir da observação das relações entre elas na mente humana.

No estudo das paixões, Hume parece seguir duas linhas de investigação. Por um lado, ele parece seguir uma linha introspectiva na medida em que a compreensão e explicação dos afetos serão dadas pelo exame interno do que se passa na mente. Nesse sentido, as paixões indiretas do orgulho e da humildade são antes de tudo impressões da mente (T 2. 1. 2. 1). Por outro, Hume parece adotar uma abordagem descritiva das paixões. Nessa perspectiva, compreender uma paixão significa descrever seus efeitos externos, isto é, os efeitos das paixões no rosto, na tom de voz e nos gestos de uma pessoa. De fato, Hume afirma que quando se trata de definir uma paixão, o máximo que se pode tentar fazer é observar sua manifestação e a partir disso tentar descrevê-la (T 2. 1. 2. 1). Assim, a compreensão dos afetos humanos na filosofia de Hume pressupõe tanto um exame interno do que se passa na mente quanto um exame dos sinais externos, efeitos das paixões.

Na modernidade, Descartes oferece uma explicação fisiológica para a origem das paixões. Nas palavras de Descartes, as paixões podem ser definidas como

percepções ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fornecidas por algum movimento dos espíritos. (DESCARTES. *As paixões da alma*, Primeira parte, Artigo 27)

Descartes defende que as paixões, percepções, sensações e emoções, possuem sua origem no movimento dos espíritos animais. De acordo com ele, os espíritos animais nada mais são do que

corpos e não têm qualquer outra propriedade, exceto a de serem corpos muito pequenos e se moverem muito depressa, assim como as partes da chama que sai de uma tocha; de sorte que não se detêm em nenhum lugar e, à medida que entram alguns nas cavidades do cérebro, também saem outros pelos poros existentes na sua substância, poros que os conduzem aos nervos e daí aos músculos, por meio dos quais movem o corpo em todas as diversas maneiras pelas quais esse pode ser movido. (DESCARTES. *As paixões da alma*. Primeira parte, Artigo 10)

Conforme essa passagem, a explicação cartesiana para a origem das paixões e para uma parte do comportamento humano está apoiada sobre a movimentação mecânica desses pequenos corpos, os espíritos animais, que constituem o elemento físico da natureza humana. Tais

corpos movem-se a partir do cérebro e percorrem todo o corpo humano dentro dos nervos, pequenos tubos, produzindo contrações musculares e sensações corporais¹⁰⁷.

Hume, ao contrário, explica a origem dos afetos recorrendo apenas aos conteúdos mentais, percepções, e pelas associações que se estabelecem entre eles no interior da mente, não pelo mecanismo fisiológico dos espíritos animais. Consequentemente, Hume não precisa recorrer aos espíritos animais para explicar a origem das paixões, o que o dispensa de enfrentar as dificuldades insolúveis para explicar a relação entre mente e corpo.

Na filosofia de Hume, paixões são conteúdos mentais, denominadas de maneira mais específica como impressões de reflexão. No livro “Do entendimento”, as ideias complexas são explicadas a partir do funcionamento dos princípios de associação, a saber, semelhança, contiguidade e causalidade. No livro “Das paixões”, esses mesmos princípios são parte fundamental da explicação de Hume para a origem das paixões do orgulho, da humildade, do amor e do ódio.

Após esses comentários gerais sobre a teoria das paixões e o método empregado por Hume para tratar dos afetos, passo a tratar da categorização das paixões em diretas e indiretas, a qual pressupõe algumas distinções prévias.

Inicialmente, conforme uma etapa preliminar da anatomia realizada no livro 1, Hume afirma que a mente humana é composta por percepções. Estas, por sua vez, dividem-se em dois conteúdos mentais, a saber, impressões e ideias. As impressões são nossas percepções originais mais intensas e as ideias são imagens fracas das impressões. Conforme a retórica de Hume, todos que considerarem esse assunto serão prontamente convencidos dessa distinção mediante um exame introspectivo da própria mente. Afinal, sentir o desconforto provocado pelo calor intenso é bem diferente de meramente conceber essa sensação desagradável (T 1. 1. 1. 1, EHU 2. 1-3). Desse modo, não há uma diferença de natureza entre impressões e ideias, visto que ambas são percepções, mas apenas uma diferença de grau entre esses conteúdos mentais, já que uma impressão é sentida de forma mais intensa que sua ideia correspondente.

No começo do livro 2, Hume apresenta uma nova divisão. De acordo com Hume,

¹⁰⁷ “Enfim, sabe-se que todos esses movimentos dos músculos, assim como todos os sentidos, dependem dos nervos, que são como pequenos fios ou como pequenos tubos que procedem, todos, do cérebro, e contêm, como ele, certo ar ou vento muito sutil que chamamos de espíritos animais.” (DESCARTES. *As paixões da alma*, Primeira parte, Artigo 7).

as impressões admitem uma outra divisão, em *originais* e *secundárias*. Essa divisão das impressões é a mesma que utilizei anteriormente, quando as distingui em impressões de *sensação* e de *reflexão*. Impressões originais ou de sensação são as que surgem na alma sem nenhuma percepção anterior, pela constituição do corpo, pelos espíritos animais, ou pela aplicação dos objetos sobre os órgãos externos. As impressões secundárias ou reflexivas são as que procedem de algumas dessas impressões originais, seja imediatamente, seja pela interposição de suas ideias. Do primeiro tipo são todas as impressões dos sentidos, e todas as dores e os prazeres corporais; do segundo, as paixões e outras emoções semelhantes. (T 2. 1. 1. 1)

Impressões de sensação ou primárias são aquelas que nascem diretamente dos sentidos. Ainda que na passagem citada Hume sugira possíveis causas dessas impressões, Hume reitera logo em seguida que

essas impressões dependem de causas naturais e físicas, e seu exame me afastaria muito de meu tema presente, levando-me até as ciências da anatomia e filosofia da natureza. (T 2. 1. 1. 2)

De fato, a investigação das possíveis causas das impressões de sensação está fora do escopo da investigação conduzida pelo filósofo moral.

Já no caso das impressões de reflexão ou secundárias, é possível determinar sua origem. Por exemplo, a sensação de dor causada por uma doença causa a impressão correspondente, que segundo o princípio do empirismo, gera uma ideia correspondente à impressão original. A impressão ou a ideia de dor pode originar uma nova percepção na mente, uma impressão de reflexão ou secundária, como a impressão de esperança (ser curado da doença) ou de medo (não ser curado da doença). E Hume não deixa de reconhecer que muitas de nossas paixões são produzidas por dores e prazeres físicos¹⁰⁸. Portanto, conforme Hume, as impressões de reflexão se originam de conteúdos da própria mente, seja uma impressão de sensação ou sua ideia correspondente.

¹⁰⁸ “Dores e prazeres físicos são fontes de muitas paixões, seja quando sentidos, seja quando considerados pela mente; mas surgem na alma, ou no corpo (como se preferir), originalmente, sem nenhum pensamento ou percepção precedente. Uma crise de gota produz uma longa série de paixões, como pesar, esperança, medo; mas não deriva imediatamente de nenhum afeto ou ideia.” (T 2. 1. 1. 2).

Além dessas distinções iniciais, Hume efetua uma terceira distinção no domínio das impressões secundárias. Elas podem ser de dois tipos, calmas ou violentas. Segundo a classificação de Hume,

do primeiro tipo são o sentimento do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos. Do segundo são as paixões de amor e ódio, pesar e alegria, orgulho e humildade. (T 2. 1. 1. 3)

O sentimento produzido pela apreciação de uma obra de arte, seja ela bela ou feia, ou da conduta de um indivíduo, seja ela louvável ou reprovável, origina uma impressão menos vívida na mente que uma paixão, que geralmente atinge a mente com um grau de força maior. Todavia, como adverte Hume, não se deve pensar que tal distinção seja absolutamente precisa. É comum que o deleite provocado pela audição de uma bela peça musical ou pela leitura de um belo poema desperte paixões intensas na mente e que o sentimento de amor se torne tão suave a ponto de não ser percebido pela mente. De maneira geral, diz Hume,

as paixões são mais violentas que as emoções resultantes da beleza e da deformidade e, por isso, essas impressões têm sido comumente distinguidas umas das outras. (T 2. 1. 1. 3)

As impressões de reflexão violentas constituem o conjunto das paixões humanas e são essas paixões que serão discutidas mais detalhadamente por Hume no livro 2 do *Tratado*.

Por fim, no domínio das impressões reflexivas violentas, Hume distingue entre paixões diretas e paixões indiretas. Conforme a categorização apresentada,

por paixões diretas entendo as que surgem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer. Por indiretas, as que procedem dos mesmos princípios, mas pela conjunção de outras qualidades. (T 2. 1. 2. 4)

No grupo das paixões diretas, Hume inclui as paixões do desejo, desespero, medo, da aversão, tristeza, alegria, esperança e confiança. As paixões do orgulho, da humildade, ambição, vaidade, do amor, ódio, da inveja, piedade, malevolência e generosidade são reunidas por Hume no grupo das paixões indiretas (T 2. 1. 1. 4).

A discussão humeana das paixões diretas é bastante compacta e é restrita a algumas seções da parte 3 do livro “Das paixões”. Hume não é claro sobre os motivos da pouca demora no tratamento das paixões diretas, limitando-se a indicar que elas não merecem atenção especial, excetuando-se a esperança e o medo, afetos diretos que são discutidos mais

detalhadamente (T 2. 3. 9. 9). O tratamento das paixões indiretas, ao contrário, é extenso e detalhado ao longo do livro 2. Esse tratamento mais significativo das paixões indiretas pode ser explicado pela complexidade do seu processo de formação, que exige algumas outras noções. Nesse sentido, por exemplo, a identidade pessoal é uma noção ligada ao processo de formação dos afetos indiretos do orgulho e da humildade.

4.1.1 As paixões indiretas do orgulho e da humildade

Ao iniciar a sua discussão das paixões indiretas do orgulho e da humildade, Hume diz ser impossível apresentar uma definição exata desses afetos, o que, todavia, não é impedimento para a sua investigação, visto que

estas palavras, *orgulho e humildade*, são de uso geral, e como as impressões que representam são as mais comuns, cada qual, por si mesmo, será capaz de formar delas uma ideia correta, sem perigo de se enganar. (T 2. 1. 2. 1, itálicos de Hume).

Da mesma forma que ocorre no caso da distinção entre impressões e ideias, em que cada um percebe em si mesmo a diferença entre pensar e sentir, a retórica de Hume sugere que cada pessoa é capaz de saber a que os afetos do orgulho e da humildade, quando surgem na mente, se referem. Ainda que não seja possível oferecer uma definição desses conteúdos mentais tanto num caso quanto no outro, isso, no entanto, não é ameaça à continuidade da investigação levada a cabo por Hume.

E na sequência da investigação do orgulho e da humildade, Hume distingue entre o objeto, aquilo para que a mente se volta ao sentir um desses afetos, e a causa, aquilo que produz essas paixões na mente.

No que se refere ao objeto desses afetos, Hume considera evidente que

o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima. É aqui que se fixa nosso olhar, sempre que somos movidos por uma dessas paixões. Conforme nossa ideia de nós mesmos seja mais ou menos favorável, sentimos um desses afetos opostos, sendo exaltados pelo orgulho ou abatidos pela humildade (T 2. 1. 2. 2).

As paixões do orgulho e da humildade fazem referência ao mesmo objeto, o eu, e surgem na mente de acordo como o modo como a ideia do eu é considerada pelo indivíduo. Uma

consideração favorável de si mesmo faz surgir na mente a paixão do orgulho; uma avaliação desfavorável de si origina na mente o afeto da humildade. Assim, para que esses dois afetos surjam na mente é preciso que ela se volte para a ideia de eu. Qualquer que seja o motivo que faz a mente sentir um desses afetos, o orgulho ocasionado pela riqueza ou a humildade causada pela pobreza, ele será sempre pensado em relação ao eu, de modo que se o eu não é considerado, não é possível falar em orgulho e humildade.

O eu é o objeto considerado pela mente quando essa sente os afetos do orgulho e da humildade, mas não é a causa dessas paixões. Se o eu fosse a causa desses afetos, a sua consideração como objeto daria origem as paixões do orgulho e da humildade de maneira simultânea na mente, o que provocaria seu mútuo aniquilamento¹⁰⁹. Desse modo, existe uma distinção entre a ideia que excita essas paixões (causa) e a ideia a que a mente se dirige quando excitada por aquela ideia (objeto).

As possíveis causas das paixões do orgulho e da humildade podem ser reunidas em três grupos: qualidades da mente, qualidades do corpo e demais objetos. No caso da mente, qualidades de valor como bom senso, erudição, coragem, justiça e integridade, são capazes de produzir a paixão do orgulho. Já as qualidades contrárias geram o afeto oposto, a humildade. De maneira análoga, as qualidades do corpo, beleza, força, agilidade e seus contrários, também produzem esse par de afetos. E a mesma operação é verificada no caso de objetos que possuam relação com o eu. Nesse último caso, nosso país, nossos filhos, cachorros, nossa casa e nossas riquezas também causam as paixões do orgulho e da humildade (T 2. 1. 2. 5).

Ainda em relação à causa do orgulho e da humildade, Hume efetua uma nova distinção entre a qualidade operante e o sujeito em que se situa esta qualidade. No domínio da causa dessas paixões, a qualidade produtora das paixões adere a um sujeito. Para ilustrar todas estas distinções no processo de formação dos afetos do orgulho e da humildade, Hume diz que

um homem se envaidece com uma bela casa que lhe pertence, ou que ele próprio construiu e projetou. Aqui, o objeto da paixão é ele mesmo, e a causa é a bela casa; e essa causa, por sua vez, pode-se subdividir em duas partes: a qualidade que atua sobre a paixão e o sujeito a que tal qualidade é inerente. A qualidade é a beleza, e o

¹⁰⁹ “Pois como essas paixões são diretamente contrárias e têm o mesmo objeto em comum, se esse objeto fosse também sua causa, nunca poderia produzir um grau de uma das paixões sem ao mesmo tempo despertar um grau igual da outra – e essa contrariedade destruiria a ambas.” (T 2. 1. 2. 3).

sujeito é a casa, considerada como sua propriedade ou criação. (T 2.1. 2. 6)

Com base nessa distinção, Hume conclui que a beleza por si só é incapaz de gerar a paixão do orgulho ou a fealdade a paixão da humildade. Da mesma forma, ele pode afirmar que uma casa destituída de qualidades como a beleza ou fealdade não é capaz de produzir este par de paixões. Portanto, para que a mente se sinta orgulhosa ou humilde, estes dois elementos, a qualidade operante e o sujeito de inerência, são necessários para produzir tais afetos.

Esta distinção entre sujeito e qualidade operante nas causas do orgulho e da humildade revela a Hume a existência de duas propriedades das causas desses afetos. As qualidades produzem as sensações de dor ou prazer e os sujeitos em que se encontram essas qualidades têm uma relação com o eu (T 2. 1. 5. 3). Por um lado, as qualidades operantes das causas são capazes de produzir prazer ou dor independentemente das paixões do orgulho e da humildade. Por exemplo, a beleza do corpo, por si só, causa prazer, ao passo que a fealdade produz dor (T 2. 1. 5. 1). Por outro lado, os sujeitos dessas causas das paixões possuem ligação com a pessoa que se sente orgulhoso ou humilde. Nesse sentido, é a beleza ou a fealdade do nosso corpo, da nossa casa que nos torna vaidosos ou humildes (T 2. 1. 5. 2). De fato, a beleza e a fealdade causam por si só prazer e dor, mas são incapazes de produzir orgulho e humildade quando se referem a um sujeito sem relação com o eu. Por exemplo, a beleza da casa do vizinho, ainda que possa ser bastante agradável a quem a observa, é incapaz de produzir a paixão do orgulho na mente do observador, visto que ele não está conectado a este objeto.

Ora, de todas estas distinções feitas ao longo da sua análise dos afetos do orgulho e da humildade, Hume estabelece a existência de duas propriedades referentes a essas paixões. Em primeiro lugar, o eu é sempre o objeto desses afetos. Em segundo lugar, o prazer e a dor constituem a essência dessas paixões. Além disso, Hume estabelece a existência de duas propriedades referentes às suas causas. De acordo com a primeira propriedade, a causa desses afetos sempre mantém uma relação com o eu. De acordo com a segunda, a causa desses afetos produz prazer ou dor independentemente do orgulho e da humildade. Consideradas em conjunto, essas quatro propriedades conduzem Hume a concluir que a

causa que suscita a paixão está relacionada com o objeto que a natureza atribui à paixão; a sensação que a causa produz separadamente está relacionada com a sensação da paixão. Dessa dupla relação, de ideias e impressões, é que deriva a paixão. Uma ideia converte-se facilmente em sua ideia correlata; e uma impressão, naquela outra impressão que se assemelha e corresponde a ela. Quão

mais fácil não deve ser tal transição quando esses movimentos se auxiliam um ao outro e quando a mente recebe um duplo impulso das relações de suas impressões e ideias! (T 2.1. 5. 5)

No livro 1, Hume apresenta a teoria da associação de ideias a partir da operação dos princípios de semelhança, contiguidade e causa e efeito. No livro 2, Hume concebe também a possibilidade de associação entre impressões secundárias, mas que, diferentemente da associação entre ideias, opera a partir de apenas um princípio, a semelhança¹¹⁰. Segundo Hume, no entanto, a produção das paixões de orgulho e humildade é explicada por uma dupla relação entre impressões e ideias. É notável que

essas duas espécies de associações (associação entre ideias e associação entre impressões secundárias) se apoiam e favorecem uma à outra, e que a transição se realiza mais facilmente quando elas coincidem no mesmo objeto. Assim, um homem cujo humor foi fortemente perturbado e abalado por alguma ofensa é capaz de encontrar uma centena de motivos de descontentamento, impaciência, medo e outras paixões desagradáveis, sobretudo se puder descobrir esses motivos na pessoa que causou sua primeira paixão ou algo próximo a ela. Os princípios que favorecem a transição entre as ideias concorrem aqui com os que agem sobre as paixões; e, unindo-se em uma única ação, os dois conferem à mente um duplo impulso. (T 2. 1. 4. 4)

A relação entre a ideia da causa da paixão (uma bela casa, por exemplo) e a ideia do objeto da paixão (o eu), assim como a relação entre a impressão do prazer que a causa pode produzir de maneira independente e a impressão da paixão indireta produzida, produzem as paixões indiretas do orgulho e humildade.

Suponha-se uma pessoa que sente orgulho de possuir uma bela casa. A relação de ideias ocorre entre a ideia deste objeto exterior (a bela casa) associada à ideia de eu da pessoa que o possui. A bela residência é capaz de produzir uma impressão de prazer em alguém que se disponha a observá-la. A paixão do orgulho, prazerosa por sua própria natureza, é semelhante

¹¹⁰ “Todas as impressões semelhantes se conectam entre si, tão logo uma delas surge, as demais imediatamente a seguem. A tristeza e o desapontamento dão origem à raiva, a raiva à inveja, a inveja à melancolia, e a malevolência novamente à tristeza, até que o círculo se complete. Do mesmo modo, nosso humor, quando exaltado pela alegria, entrega-se naturalmente ao amor, à generosidade, à piedade, à coragem, ao orgulho e a outros afetos semelhantes. É difícil para a mente, quando movida por uma paixão, limitar-se a essa paixão, sem mudança ou variação alguma. A natureza humana é demasiadamente inconstante para admitir tal regularidade.” (T 2. 1. 4. 3).

(princípio de união entre impressões secundárias) a esta sensação prazerosa que a beleza da moradia produz. No caso de seu proprietário, portanto, a moradia não apenas o afeta por uma impressão prazerosa causada por sua beleza como também o afeta pela relação de posse que o dono possui com este objeto exterior. Dessa maneira, a paixão do orgulho (semelhante à impressão de prazer) é causada por aquela dupla relação de ideias e impressões: a relação entre a ideia da casa e a ideia do eu e a relação entre a impressão do prazer que a casa produz separadamente e a impressão de orgulho (T 2. 1. 5. 8).

O mesmo ocorre no caso do indivíduo que se sente humilde. Um determinado objeto, uma casa velha, é capaz de produzir uma sensação desagradável naqueles que a contemplam e origina também no indivíduo que a possui o afeto da humildade, em virtude da ideia do objeto e sua relação com a ideia de eu.

É a partir dessa dupla relação entre impressões e ideias que Hume explica a origem das paixões do orgulho e da humildade na mente humana, que possuem o eu como seu objeto.

A seguir, discuto outro fenômeno da natureza humana importante para a análise humeana da identidade pessoal, a saber, a simpatia. Aspectos importantes da identidade pessoal, como o interesse próprio do indivíduo por seus prazeres, dores e ações passadas e futuras, a que Hume alude no livro “Do entendimento”, são abordados mais detalhadamente a partir de um exame da noção de simpatia realizado no livro “Das paixões”.

4.1.2 A noção de simpatia

Na seção intitulada “Do amor à boa reputação”, presente na parte 1 do livro 2 do *Tratado*, Hume, ao discutir as causas possíveis das paixões do orgulho e da humildade, começa a examinar o fenômeno da simpatia. Após ter examinado detalhadamente as causas primária desses afetos, as qualidades mentais, as qualidades corporais e a posse de certos bens materiais, Hume afirma que

nossa reputação, nosso caráter, nosso bom nome são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas do orgulho – a virtude, a beleza e a riqueza – têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios. Para dar conta desse fenômeno, será necessário fazer um pequeno desvio e explicar primeiramente a natureza da *simpatia*. (T 2. 1. 11. 1, itálico de Hume)

Essa passagem indica a importância da noção de simpatia para a análise humeana da identidade pessoal na medida em que o sentimento de si mesmo depende da avaliação de outras pessoas. Além disso, o trecho citado ressalta a importância de examinar mais detalhadamente uma causa secundária da paixão indireta do orgulho, a saber, as opiniões alheias. Sem tais opiniões, as causas do orgulho tornam-se enfraquecidas demais para gerar uma paixão intensa como a do orgulho. E para entender essa função das opiniões alheias, Hume se ocupa em explicar primeiro o fenômeno da simpatia.

Para Hume,

não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos. (T 2. 1. 11. 2)

Tal como entendido por Hume, o fenômeno da simpatia é uma tendência da mente humana a compartilhar um estado psicológico de outra pessoa mediante a comunicação de sentimentos e não um tipo de afeto, como o orgulho ou a humildade, e tampouco como um sentimento que temos por alguém em algum momento; aos olhos de Hume, a simpatia é um princípio de comunicação de sentimentos.

É evidente que o projeto filosófico de Hume, que pretende elaborar uma ciência da natureza humana, não pode deixar de estudar um fenômeno mental tão notável como a simpatia. Afinal, a simpatia permite a comunicação imediata de sentimentos entre duas pessoas. Dessa maneira, ao estudar o fenômeno da simpatia, Hume tenta explicar a operação que leva uma pessoa a sentir imediatamente o que se passa no íntimo de outra pessoa a partir da proximidade existente entre elas.

A simpatia ocorre quando

um afeto se transmite por simpatia, nós a princípio o conhecemos apenas por seus efeitos e pelos signos externos, presentes na expressão do rosto ou nas palavras, e que dele nos fornecem uma ideia. Essa ideia imediatamente se converte em uma impressão, adquirindo um tal grau de força e vividez que acaba por se transformar na própria paixão, produzindo uma emoção equivalente a qualquer afeto original. (T 2. 1. 11. 3)

O modo de operação da simpatia consiste em converter uma ideia na mente em uma impressão, transmitindo força e vivacidade a essa impressão de tal forma que não existe diferença entre a impressão gerada e a impressão original.

Tal conversão é produzida a partir da observação dos efeitos de uma paixão em outra pessoa. Como testemunha o próprio Hume, uma

uma expressão alegre inspira uma sensível satisfação e serenidade a minha mente, ao passo que uma expressão raivosa ou triste causa-me um súbito desalento. Ódio, ressentimento, apreço, amor, coragem, alegria e melancolia – todas essas paixões, eu as sinto mais por comunicação que por meu próprio temperamento e disposição natural. (T 2. 1. 11. 2)

De fato, é possível reconhecer na expressão facial, no modo de falar e nos gestos de uma pessoa o que ela sente em seu íntimo. Um sorriso, por exemplo, é visto como a expressão de alegria, assim como a manifestação do choro é interpretada como sinal de tristeza. Estas expressões funcionam como sinais externos de um sentimento interno. A observação desses sinais em outra pessoa origina uma ideia na mente da paixão que esta pessoa sente no momento presente. E, por simpatia, esta ideia da situação presente de outra pessoa se transforma numa impressão equivalente em termos de graus de força e vivacidade na própria mente do simpatizante. Por simpatia, a paixão de ódio pode ser despertada na mente de um indivíduo que observa um amigo tomado por esse afeto. E isso acontece mesmo que o objeto do ódio, pessoa odiada, nada tenha feito ao simpatizante para que ela seja o alvo dessa paixão.

Ora, a possibilidade de converter uma ideia em impressão é assegurada pela operação do princípio do empirismo, que afirma que todas as ideias simples da mente são originadas de impressões simples que lhe são semelhantes. Se for levado em conta que a origem de uma ideia é a impressão,

não é de espantar que a ideia de um sentimento ou paixão desse modo ser avivada a ponto de se tornar o próprio sentimento ou paixão. A ideia vivida de um objeto sempre se aproxima de sua impressão; e certamente podemos sentir mal-estar e dor pela mera força da imaginação, e até mesmo tornar real uma doença de tanto pensar nela. Isso é mais notável, porém, nas opiniões e nos afetos, e é sobretudo ali que uma ideia vívida se converte em uma impressão. (T 2. 1. 11. 7)

Nota-se esse fenômeno da conversão de uma ideia em uma impressão no caso em que a pessoa se sente afetada por uma doença apenas porque pensa na ideia da enfermidade. A recorrência da ideia dessa doença na mente pode torná-la, mediante a transferência dos graus de força e vivacidade, uma impressão.

De acordo com Hume, a ocorrência do fenômeno da simpatia se explica porque

é óbvio que a natureza preservou uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas, e qualquer paixão ou princípio que observemos nas outras pessoas podem encontrar, em algum grau, um paralelo em nós mesmos. (T 2. 1. 11. 5)

De fato, a semelhança existente entre as mentes dos seres humanos contribui significativamente para a ocorrência do fenômeno da simpatia, isto é, a semelhança entre as mentes no tocante aos seus modos de operar confere certa uniformidade à natureza humana. Em meio a tanta diversidade, tal semelhança contribui decisivamente para que a mente penetre nos sentimentos alheios e seja capaz de tomá-los como seus próprios sentimentos.

Além das semelhanças entre as mentes dos seres humanos, a semelhança na maneira de ser, caráter, país ou linguagem também favorece a ocorrência da simpatia. Quanto mais forte a relação entre a mente e as paixões e sensações de outra pessoa, quanto mais conectados eles estejam por essa relação de semelhança, mais facilmente a imaginação realiza a transição de uma ideia a uma impressão, isto é, transmite à ideia a vivacidade necessária para que ela se torne uma impressão (T 2. 1. 11. 5). E outras relações também podem favorecer o fenômeno da simpatia. Nesse sentido, a contiguidade, a consanguinidade e a convivência são relações que facilitam que a mente penetre nos sentimentos de outras pessoas, tornando suas próprias as sensações e paixões de outro indivíduo (T 2. 1. 11. 6).

Todas essas relações apontadas e comentadas por Hume,

quando unidas, levam a impressão ou consciência de nossa própria pessoa à ideia dos sentimentos ou paixões das outras pessoas, fazendo que os concebamos da maneira mais forte e vívida. (T 2. 1. 11. 6)

A simpatia é um fenômeno da natureza humana que faz com que a impressão ou consciência do próprio eu se una às ideias de sentimentos de outra pessoa, transmitindo-lhes a força e vivacidade necessária para que elas mesmas se tornem impressões. Portanto, no fenômeno da simpatia, Hume considera

evidente que a ideia, ou, antes, a impressão de nós mesmos está sempre presente em nosso íntimo, e que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto. (T 2. 1. 11. 4)

Para Hume, o fenômeno da simpatia pressupõe a existência da impressão de eu. Caso não fosse assim, não seria possível a comunicação de sentimentos por intermédio da simpatia. Em outras palavras, a conversão de uma ideia em uma impressão é possível apenas em razão da existência de relações, semelhança, contiguidade, consanguinidade ou convivência, entre as paixões que afetam a mente de outra pessoa e de que formamos uma ideia por meio de seus sinais externos, e a impressão de eu fornecida pela consciência, que vivificam ideia destas paixões.

Na seção intitulada “Da mistura da benevolência e da raiva com a compaixão e a malevolência”, presente na parte 2 do livro “Das paixões” do *Tratado*, Hume prossegue a exposição da noção de simpatia e apresenta ao leitor um novo tipo de operação da simpatia. Ao tecer novos comentários sobre a noção de simpatia, Hume reconhece que esse fenômeno de comunicação de sentimentos não se restringe ao presente imediato, mas se estende em direção ao futuro¹¹¹. Ele considera certo que

a simpatia nem sempre se limita ao momento presente. Frequentemente sentimos, por comunicação, dores e prazeres alheios que ainda não existem, mas que antecipamos pela força da imaginação. Suponhamos que eu visse uma pessoa inteiramente desconhecida dormindo sobre a relva, correndo perigo de ser pisoteada por cavalos; eu imediatamente correria para ajuda-la, e, ao fazê-lo, estaria sendo movido pelo mesmo princípio da simpatia que faz com que me preocupe com a aflição presente de um desconhecido. A simples menção disso é suficiente. Como a simpatia não é senão uma ideia vívida convertida em uma impressão, é evidente que, ao considerar a situação futura, possível ou provável, de uma pessoa qualquer, podemos entrar nessa situação mediante uma concepção tão viva que chegamos a fazer dela nosso próprio interesse; desse modo, tornamo-nos sensíveis a dores e prazeres que não nos pertencem, nem têm uma existência real no instante presente. (T 2. 2. 9. 13)

¹¹¹ Sobre a distensão temporal da noção de simpatia, ver TAYLOR (2015), pp. 191-194.

Na passagem citada, ele admite que o eu seja capaz de sentir simpatia não só com a situação presente de outra pessoa, mas também com sua condição futura, na medida em que é afetado pelo grau força e vivacidade dos afetos de outra pessoa. Ainda que a simpatia extensiva atue de um modo mais complexo, não há nenhum princípio inteiramente novo em seu modo de operação. O seu princípio básico ainda é a conversão da ideia dos prazeres ou das dores que pessoa sente em uma impressão na própria mente do simpatizante. Nesse sentido, Hume relata que

a infelicidade presente de uma pessoa exerce uma forte influência sobre mim, a vividez da concepção não se limita apenas a seu objeto imediato; ao contrário, espalha sua influência por todas as ideias relacionadas, proporcionando-me uma noção vívida de todas as circunstâncias que envolvem essa pessoa, sejam passadas, presentes ou futuras; possíveis, prováveis ou certas. Por meio dessa noção vívida, interesso-me por essas circunstâncias, participo delas, e sinto em meu peito um movimento simpático, conforme a tudo que imagino se passar no seu. Se diminuo a vividez da primeira concepção, diminuo também a das ideias relacionadas – como ocorre com os canos, que não podem transportar mais água que aquela que brota da fonte. Com essa diminuição, destruo a perspectiva futura, necessária para que eu me interesse completamente pela sorte alheia. Posso sentir a impressão presente, mas não levo minha simpatia adiante, e em nenhum momento transmito a força da primeira concepção para minhas ideias dos objetos relacionados. (T 2. 2. 9. 14)

Nesse caso, Hume compara as operações da mente humana com artefatos da hidrodinâmica. Assim como a quantidade de água transportada pelo encanamento varia de acordo com a pressão da fonte, a simpatia que o eu sentirá por uma pessoa será mais forte ou mais fraca conforme a concepção da sua situação, de felicidade ou de infelicidade. Quanto mais vívida a concepção dessa situação, mais forte será a simpatia sentida, o que leva o simpatizante a se interessar pela condição futura dessa pessoa. Quanto mais fraca a ideia do estado dessa pessoa, menos intensa será a simpatia, o que faz o simpatizante perder o interesse pelos possíveis estados futuros dessa pessoa. Pela simpatia, portanto, a mente humana pode se estender até o futuro tornando suas as sensações e as paixões de outra pessoa, mesmo que elas ainda não existam no presente.

4.2 A Identidade pessoal e as paixões

Na seção 6 dedicada à identidade pessoal, presente no livro “Do entendimento”, Hume adverte o seu leitor sobre a necessidade de distinguir entre a identidade pessoal quanto ao pensamento e aquela que diz respeito às paixões (T 1. 4. 6. 5). Alguns parágrafos adiante, nesta mesma seção, ele afirma que

nossa identidade referente às paixões serve para corroborar aquela referente à imaginação, ao fazer que nossas percepções distantes influenciem umas às outras, e ao produzir em nós um interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros. (T 1. 4. 6. 19)

Nesta passagem, Hume não apenas reitera a existência de abordagens distintas da identidade pessoal, como revela que, em sua opinião, a identidade do eu referente às paixões e ao interesse próprio fortalece sua teoria sobre a identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação. Essas duas passagens são as únicas referências explícitas a essa distinção feitas por Hume no primeiro livro do *Tratado*.

No livro 2 do *Tratado*, contudo, Hume não faz qualquer referência a tal distinção, ainda que se refira à noção de eu várias vezes ao longo da sua discussão sobre as paixões. Mas, diferentemente do livro 1, Hume não dedica uma seção específica para discutir a identidade pessoal a partir da perspectiva das paixões e do interesse próprio. Os comentários de Hume sobre esse tema encontram-se dispersos por todo o livro dedicado às paixões, em especial, ao longo das seções que formam as partes 1 e 2.

Nas seções anteriores deste capítulo, apresentei, em linhas gerais, os principais elementos da teoria humeana das paixões que são pressupostos na discussão feita sobre a noção de identidade pessoal no livro 2 do *Tratado*. No domínio das paixões, o tema da identidade pessoal é apresentado por Hume na passagem em que ele estabelece a tese segundo a qual a ideia de eu é o objeto para o qual a mente direciona sua atenção quando são despertadas as paixões do orgulho e da humildade. De acordo com Hume, é

evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima. (T 2. 1. 2. 2)

Esta é a principal tese de Hume sobre a relação entre a identidade pessoal e as paixões. Na explicação da origem das paixões do orgulho e da humildade, Hume distingue entre a causa e

o objeto destes afetos. A causa diz respeito àquilo que possui uma qualidade capaz de dar origem às sensações de prazer ou dor. Em virtude de sua relação estreita com a pessoa, a causa pode despertar qualquer um dos dois afetos. Para Hume, esta causa pode ser uma qualidade mental (a coragem ou a covardia), uma qualidade do corpo (a beleza ou a fealdade) ou algum objeto exterior (a riqueza ou a pobreza). O objeto, por sua vez, é aquilo em que a mente foca sua atenção quando afetada por um destes dois afetos, a ideia de eu, isto é, “da pessoa individual de cujas ações e sentimentos cada um de nós está intimamente consciente” (T 2. 1. 5. 3).

Apesar da importância da noção de eu para o desenvolvimento dos assuntos discutidos no livro 2 do *Tratado*, Hume não aborda sistematicamente a identidade pessoal a partir do universo afetivo da natureza humana assim como ele o fez no primeiro livro dedicado ao entendimento. Dado o tratamento fragmentário da identidade pessoal ao longo do livro “Das paixões”, o que dificulta sobremaneira a tarefa de interpretar esse tópico da sua filosofia, eu trato a seguir alguns aspectos deste tema separadamente. Inicialmente, apresento o debate sobre a origem e a natureza da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio. Em seguida, examino o aspecto moral dessa teoria a partir dos aspectos que dizem respeito ao interesse próprio e à responsabilidade moral. Por fim, comento a questão da relação entre identidade pessoal e corpo.

Ao reunir os diversos aspectos da teoria da identidade pessoal no livro “Das paixões”, pretendo conseguir apresentar uma compreensão adequada do tema. De maneira mais específica, meu objetivo é apontar em que sentido a ideia de identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio surge no contexto da produção dos afetos indiretos e indicar sua relação com a abordagem feita por Hume deste assunto no livro “Do entendimento”.

4.2.1 Identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio

No livro “Do entendimento”, a origem da identidade pessoal referente ao pensamento e a imaginação é explicada por Hume a partir da operação dos princípios de associação que conectam as diferentes percepções da mente de modo a encobrir sua intermitência produzindo, desse modo, a ideia de identidade do eu. No caso da origem da identidade pessoal no que se refere às paixões e ao interesse próprio, trata-se de determinar se o eu indicado por Hume como o objeto das paixões de orgulho e da humildade é um produto do surgimento destes afetos na mente ou se, ao contrário, ele é um elemento produtor do orgulho e da

humildade na medida em que tais afetos só surgem na mente a partir de sua consideração. Dessa maneira, a explicação para a identidade pessoal no domínio dos afetos precisa indicar quando o eu é apreendido pelas paixões e se ele opera na produção do orgulho e da humildade ou se é produzido por estes afetos.

No livro “Das paixões”, algumas passagens parecem fundamentar essas possibilidades de interpretação. Nesse sentido, Hume afirma inicialmente que a

primeira ideia que se apresenta à mente é a da causa ou princípio produtivo. Essa ideia desperta a paixão a ela conectada; e essa paixão, quando despertada, dirige nosso olhar para uma outra ideia, que é a ideia do eu. Temos aqui, portanto, uma paixão situada entre duas ideias, as quais uma a produz e a outra é produzida por ela. A primeira ideia, portanto, representa a *causa*, e a segunda, o *objeto* da paixão. (T 2. 1. 2. 4, itálicos de Hume).

Esta passagem, sugere que a ideia do eu surge na mente como um produto do aparecimento dos sentimentos de orgulho e humildade. Afinal, Hume afirma explicitamente que as duas paixões originam a ideia sobre a qual a mente enfoca sua atenção ao ser atingida por estes afetos. Por um lado, a ideia da causa é responsável por produzir estes afetos. Por outro lado, a ideia de eu aparece como um produto da mente afetada pelo orgulho.

Na outra passagem, Hume diz que para

suscitar o orgulho, temos sempre de contemplar dois objetos: a *causa*, ou seja, o objeto que produz prazer, e o eu, que é o verdadeiro objeto da paixão. Mas a alegria só necessita de um objeto para ser produzida, a saber, aquele que dá prazer. (T 2. 1. 6. 5)

Nesta parte do *Tratado*, Hume pretende explicar a diferença entre as paixões do orgulho (indireta) e da alegria (direta). Esta passagem parece sugerir que a ideia de eu não apenas existe antes que a mente seja afetada pelas paixões do orgulho e da humildade como também é um dos elementos que contribuem para o surgimento destes dois afetos. Nesse sentido, a ideia de eu é considerada anterior aos afetos do orgulho e da humildade, constituindo um dos elementos necessários para que estes afetos sejam produzidos. Para que o orgulho e a humildade possam afetar a mente, a ideia de eu precisa primeiro ser considerada pela mente.

Para Penelhum, essas duas passagens do *Tratado* conferem base textual para interpretar a noção de eu, tal como apresentada por Hume, como produtor das paixões do orgulho e da humildade e produto desses mesmos afetos (PENELHUM (2003), pp. 92-93). De acordo com

o intérprete, quando eu me sinto orgulhoso, essa emoção direciona meu pensamento para mim mesmo, o que somente ocorre porque estou consciente de que a qualidade do objeto que despertou em mim tal afeto, a beleza da minha casa ou o sucesso da minha filha, está conectada comigo mesmo. Nesse sentido, a solução para o problema relativo ao duplo papel da ideia de eu na explicação do orgulho e da humildade é defender que ambas as possibilidades de interpretação são possíveis, isto é, que essa ideia é causa produtora e objeto produzido destes afetos (PENELHUM (2003), p. 93).

Na perspectiva de Penelhum, o objeto do orgulho e da humildade é tanto um dos produtores, já que, antes de tudo, é preciso se estar consciente da relação da causa da paixão com a pessoa para se sentir afetado por ela, como um dos produtos destes afetos, já que tais afetos direcionam a mente para uma ideia da pessoa como aquilo que está relacionado com a causa das paixões. Ao direcionar a atenção para a ideia de eu, a mente já está consciente da relação da causa do orgulho e humildade com o próprio eu.

Ainda conforme Penelhum, a dificuldade para sustentar essa interpretação da ideia de identidade pessoal como produtora e produto do orgulho e da humildade surge quando o leitor atenta para o fato de que Hume não defendeu explicitamente esse ponto. Para o intérprete, o duplo papel da ideia de eu seria por demais complexo e teria soado muito artificial para Hume, o que o teria levado a não defendê-lo (PENELHUM (2003), p. 93). Por ter parecido pouco natural, Hume teria deixado a tese da dupla relação do eu com as paixões indiretas implícita na sua teoria, mas não a teria defendido de maneira explícita.

Já McIntyre se ocupa com a questão de determinar se a noção de identidade pessoal apresentada no livro “Das paixões”, corresponde àquela ideia fictícia estabelecida pela discussão deste assunto no livro “Do entendimento”. Para a intérprete, trata-se de examinar a possibilidade de a ideia indicada por Hume como objeto do orgulho e da humildade ser a ideia do feixe de percepções distintas que constitui a mente do indivíduo. Caso exista, de fato, essa correspondência, o leitor de Hume pode concluir que a noção de identidade pessoal referente às paixões não apresenta nenhum aspecto novo e original para a ideia de eu quando comparada à ideia de identidade pessoal referente ao pensamento.

De acordo com McIntyre, Hume retoma a ideia fictícia de eu, entendido como uma sucessão conectada de percepções, ao discutir as paixões humanas (McINTYRE (2009), p. 192). Para ela, essa retomada é exemplificada por Hume quando ele diz ser

evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão

de ideias e impressões relacionadas de que temos uma memória e consciência íntima. (T 2. 1. 2. 2)

Neste trecho, Hume reafirma a teoria do feixe de percepções apresentada no livro 1 do *Tratado*. Mas, como ressalta McIntyre, ele o faz a partir de uma nova perspectiva. A investigação da natureza humana em seu aspecto afetivo também permite a compreensão da identidade pessoal. Ao afetarem a mente, as paixões do orgulho e da humildade conduzem a atenção para a ideia de um conjunto de percepções distintas que se unem mediante princípios de semelhança e causa e efeito.

Para McIntyre, a compreensão da identidade pessoal como um feixe de percepções não constitui um problema para a teoria humeana dos afetos já que tal ideia é suficiente para a explicação do orgulho e da humildade. No livro “Do entendimento”, Hume está apenas negando que seja possível tornar inteligível a noção de um eu simples e idêntico a si ao longo do tempo e constatando que a ideia de eu é complexa, isto é, formada por diferentes percepções em fluxo (McINTYRE (2009), p. 186). Da perspectiva dos afetos, é possível conceber o eu enquanto objeto do orgulho e da humildade, sem que seja necessário postular um eu substancial dotado de simplicidade e identidade perfeitas.

Todavia, existem intérpretes que defendem uma interpretação sobre a discussão humeana da identidade pessoal diferente da proposta por McIntyre. Nesse sentido, Susan Purviance sugere uma interpretação segundo a qual Hume apresenta uma noção de eu totalmente nova e original no livro “Das paixões”. Dessa maneira, Hume, no livro 2 do *Tratado*, repudia não apenas a concepção de um eu substancial, mas também a visão de que o eu é apreendido como uma sucessão de ideias e impressões relacionadas (PURVIANCE (1997), p. 204). Na perspectiva de Purviance, o eu somente pode ser apreendido a partir das paixões do orgulho e da humildade, sem que essa ideia corresponda ao feixe de percepções apresentado no livro dedicado ao entendimento.

Para a intérprete, a abordagem da identidade pessoal no livro 1 do *Tratado* tem como objetivo principal obter uma ideia de eu exclusivamente a partir do funcionamento da mente, o que leva Hume a não considerar esse tema a partir da perspectiva das paixões. No entanto, as observações de Hume sobre a identidade pessoal no livro “Das paixões” mostram que a compreensão do eu depende fundamentalmente do aspecto afetivo da natureza humana. Apresentado por Hume como objeto dos afetos do orgulho e da humildade, o eu, segundo a interpretação de Purviance, caracteriza-se por sua atividade prática não em termos das

operações do entendimento, mas em termos das paixões. Dessa forma, o eu assume um aspecto moral, o que possibilita ser examinado a partir da perspectiva das paixões, mas não como objeto do entendimento encarregado de efetuar sínteses entre as diferentes percepções (PURVIANCE (1997), p. 204).

Ora, contra a leitura de Purviance é possível indicar a passagem do *Tratado* na qual Hume retoma expressamente a teoria do feixe de percepções ao explicar as paixões do orgulho e da humildade. De acordo com Hume, o objeto dos dois afetos é o eu entendido como “aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas” dos quais há uma lembrança e consciência íntimas (T 2. 1. 2. 2). Segundo o próprio Hume, portanto, o objeto das paixões indiretas é aquela ideia produzida pelo entendimento responsável pela união de diferentes percepções em movimento.

Embora leve em consideração a ideia de identidade pessoal concebida por Hume como um feixe de diferentes percepções para a discussão deste tema no domínio das paixões, a interpretação de Purviance possui o mérito de destacar a importância do aspecto moral para a identidade pessoal. Ainda que não seja distinto do feixe de percepções, parece-me que a novidade do eu apresentado no livro “Das paixões” é abarcar e explicar alguns fenômenos da natureza humana fora do alcance do domínio do entendimento. Nesse sentido, o eu apreendido pelas paixões é fundamental para entender alguns aspectos da parte moral da filosofia de Hume. Dessa forma, a noção de eu, tal como apresentada no livro 2 do *Tratado*, conduz o intérprete de Hume para o aspecto moral da identidade pessoal.

4.2.2 O aspecto moral da identidade pessoal

A teoria humeana da moral, apresentada no livro 3 do *Tratado*, depende fundamentalmente dos comentários expressos por Hume sobre a identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio. As noções de interesse próprio e responsabilidade moral são explicadas por Hume a partir da noção de identidade pessoal, o que estabelece uma correlação entre a teoria das paixões e a filosofia moral. Nessa perspectiva, a noção de identidade pessoal explica o interesse que o indivíduo manifesta por suas ações, prazeres e dores, passados e futuros. Da mesma forma, a ideia de eu é imprescindível para explicar a responsabilidade do indivíduo por suas ações que despertam aprovação ou desaprovação do ponto de vista moral.

A noção de interesse próprio é essencial para o estabelecimento da teoria moral apresentada por Hume no livro 3 do *Tratado*. Na seção “Da origem da justiça e da

propriedade”, presente na segunda parte do livro 3, Hume tem por objetivo explicar o modo como as regras da justiça são estabelecidas e em que medida os indivíduos as aprovam de um ponto de vista moral. Para Hume, os indivíduos

são levados a se impor e a observar essas regras, tanto em geral como em cada caso particular, apenas por interesse; e esse motivo, quando da formação da sociedade, é suficientemente forte e imperativo. (T 3. 2. 2. 24)

De acordo com Hume, o interesse próprio é o fundamento das regras de justiça, o que torna benéfica a vida em sociedade. Apenas a vida em sociedade torna o ser humano capaz de suprir suas carências e compensar suas fraquezas, multiplicando as capacidades de enfrentar as adversidades. O egoísmo, porém, desponta no horizonte como o obstáculo à manutenção dessa vida em sociedade, uma vez que ameaça a manutenção do princípio da propriedade. Tal afeto parcial coloca em risco a estabilidade da propriedade, e levando em conta que o aperfeiçoamento e o desfrute dos bens adquiridos com o trabalho seriam algumas das principais vantagens da vida em sociedade, é preciso que se encontre um remédio para o egoísmo manifesto pelos homens. Para Hume, tal remédio não é natural, mas artificial. Para ele, o único meio de solucionar o problema causado pelo egoísmo humano é

por uma convenção, de que participam todos os membros da sociedade, para dar estabilidade à posse desses bens externos, permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que puderam adquirir por seu trabalho ou boa sorte. (T 3. 2. 2. 9)

Para Hume, as ideias de justiça e injustiça surgem imediatamente dessa convenção sobre a estabilidade das posses e da privação da propriedade alheia. Assim, o interesse próprio do indivíduo em garantir a manutenção da propriedade possibilita a vida em sociedade, que, no limite, funda as regras da justiça.

Desse modo, a noção de interesse próprio é fundamental para a teoria moral de Hume. Para o filósofo, o interesse da pessoa por suas próprias ações, prazeres e dores dispersos ao longo do tempo possui relação com a identidade pessoal. De acordo com McIntyre, ao examinar a identidade pessoal no *Tratado*, Hume tenta explicar dois fenômenos da natureza humana. (McINTYRE (2009), p. 191). Trata-se, por um lado, de explicar a razão que leva o indivíduo a acreditar na simplicidade e identidade perfeitas do eu; por outro lado, Hume tenta explicar porquê o indivíduo, ainda que não possua um eu dotado de identidade perfeita, manifesta interesse por suas ações, prazeres e dores do passado e do futuro. O primeiro

fenômeno é discutido por Hume no livro “Do entendimento”. A partir da consideração da noção de identidade pessoal no que diz respeito às paixões e ao interesse próprio, levada a cabo no livro “Das paixões”, Hume trata do segundo fenômeno.

Segundo a interpretação de McIntyre, a teoria das paixões do orgulho e da humildade constitui o ponto de apoio a partir do qual Hume tenta explicar o fenômeno do interesse que a pessoa manifesta por suas ações, prazeres e dores estendidas ao longo do tempo. Para ela, a análise humeana dos afetos do orgulho e da humildade explica porque as ações passadas praticadas por uma pessoa continuam a ser do seu interesse no futuro, ainda que elas não sejam ações de uma substância singular e que o eu não seja idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Por meio das relações naturais de semelhança e causação, o eu presente mantém relação com várias percepções, pensamentos e ações do passado, que foram realizadas pela própria pessoa. Esse grau de parentesco entre o eu presente e com suas ações passadas desempenha um papel fundamental na geração das paixões indiretas, já que uma ação realizada no passado pode ser fonte tanto de prazer quanto de dor. Uma falha cometida no passado possui relação com o eu e, quando lembrada, evoca sentimentos de dor ou desagrado. Portanto, os atos passados podem afetar o eu com orgulho ou humildade (McINTYRE (2009), p. 193).

Como mostra a análise da identidade pessoal no domínio do entendimento, Hume não concebe o eu como uma substância ou dotado de identidade perfeita. Nessa perspectiva, o interesse por atos praticados no passado é explicado a partir de outros princípios da natureza humana. De acordo com a interpretação de McIntyre, a operação dos princípios de associação do mundo mental é suficiente para explicar tal interesse. As sensações de dor e prazer, assim como ações passadas e presentes, estão conectadas umas às outras por meio das relações de semelhança e causação constatadas entre elas. O prazer sentido por alguém que praticou um ato de benevolência é muito semelhante às sensações agradáveis sentidas quando essa mesma pessoa rememora este ato no presente.

Há, de fato, uma conexão entre as sensações presentes e passadas, o que permite que os atos passados tornem-se objeto do interesse do eu no presente. Por causa dessas conexões, as ações passadas podem operar no presente como causas dos afetos do orgulho e da humildade. O ato de benevolência praticado no passado e que produziu prazer na pessoa que o praticou é para o seu autor uma fonte de orgulho. Isso em função da dupla relação entre impressões - a sensação agradável do passado e a sensação agradável do orgulho no presente - e ideias - a ideia da ação praticada e sua relação com a ideia de eu.

O mesmo esquema usado para explicar o interesse de uma pessoa pelas ações realizadas no passado também é usado para explicar que as ações presentes, das mais ordinárias às mais sofisticadas intelectualmente, são orientadas por um interesse futuro. Uma pessoa, capaz de pensar em si mesma no tempo futuro, sente-se motivada ou desmotivada por prazeres ou dores, recompensas ou punições que estão por vir. Hume explica este interesse presente do indivíduo pelo seu futuro recorrendo a um tipo de relação causal introduzida apenas no livro 2 do *Tratado*. Nas seções em que discute algumas questões sobre a vontade, a liberdade e a necessidade das ações humanas, Hume constata que há uma relação causal entre motivos e ações. Para o filósofo escocês, a união entre o motivo da ação e a própria ação é tão constante quanto a união entre os elementos que formam um fenômeno natural¹¹². Tal conexão causal entre intenção e motivo é tão forte que ninguém jamais

pretendeu negar que podemos fazer inferências concernentes às ações humanas, e que tais inferências se fundam na experiência da união constante de ações semelhantes com motivos e circunstâncias semelhantes. (T 2. 3. 2 4)

Desse modo, constitui-se uma relação de causa e efeito entre motivo e ação tão forte na mente que esta passa de um para a outra sem hesitar.

A relação causal entre intenção e ato torna-se o próprio fundamento da conexão entre a pessoa no momento presente e o seu eu no futuro. Afinal, em sua vida ordinária, uma pessoa acredita que o seu futuro está causalmente conectado às ações praticadas no presente e no passado. Ao considerar a si mesma daqui a alguns anos, esta pessoa está pensando nas ações que se seguem dos motivos, intenções e caráter presentes e não em um eu substancial a que tais ações adeririam tal como os metafísicos supõem que um atributo adere a uma substância.

Uma vez constatada essa conexão, o interesse pelas ações e sensações futuras pode ser explicado pelo fenômeno da simpatia extensiva, já que

ao considerar a situação futura, possível ou provável, de uma pessoa qualquer, podemos entrar nessa situação mediante uma concepção tão viva que chegamos a fazer dela nosso próprio interesse; desse modo,

¹¹² “Nenhuma união pode ser mais constante e certa que a de algumas ações com determinados motivos e caracteres; se, em outros casos, a união é incerta, essa incerteza não é maior que a de algumas operações dos corpos. Não podemos extrair do primeiro tipo de irregularidade uma conclusão que não se siga igualmente do outro.” (T 2. 3. 1. 12).

tornamo-nos sensíveis a dores e prazeres que não nos pertencem, nem têm uma existência real no instante presente. (T 2. 2. 9. 13)

Ainda que o mecanismo básico da simpatia seja de caráter interpessoal, ele também opera tendo em vista o próprio eu no futuro. Segundo McIntyre, a identificação do interesse de uma pessoa no presente com os interesses desta mesma pessoa no futuro é resultado da operação estendida da simpatia. Quando alguém pensa em si mesmo no futuro, esta pessoa pensa nas ações que se seguem das suas intenções, motivos e caráter presente, isto é, ela pensa nas consequências daquelas ações e nas circunstâncias em que elas acontecerão. Tal conexão causal entre algo essencial para o eu presente (intenções, motivos e caráter) e as ações e circunstâncias do eu futuro facilita a operação da simpatia. E graças a tal operação, a condição possível ou provável da pessoa no futuro se transforma no próprio interesse dessa mesma pessoa no presente (McINTYRE (2009), p. 195).

Assim, a capacidade da mente simpatizar com a condição possível ou provável de uma pessoa, assim como a conexão entre o eu presente e eu futuro, produzem o interesse da pessoa pelas ações, prazeres e dores futuros. A relação causal entre os motivos presentes e os atos futuros decorridos destes conecta o eu com a sua ideia concebida no futuro. O mecanismo de operação da simpatia possibilita a identificação entre as intenções presentes e as ações futuras, isto é, entre a identidade pessoal do momento presente e a identidade do eu no futuro.

Além da questão sobre a possibilidade de estabelecer o interesse próprio de uma pessoa em relação a ela mesma no passado ou no futuro, há outro aspecto importante da teoria moral da filosofia de Hume. A questão do interesse próprio, conexão entre o eu presente e as ações, prazeres e dores passados e futuros, refere-se também à noção de responsabilidade moral. De maneira geral, a questão consiste em explicar como uma pessoa é responsabilizada pelas consequências dos seus atos. Na filosofia de Hume, tentar indicar o motivo pelo qual uma pessoa é obrigada a responder pelos seus atos é uma tarefa problemática na medida em que o eu não é perfeitamente simples e idêntico a si mesmo, mas é concebido como um feixe de percepções diferentes em fluxo.

Segundo a interpretação de Purviance, a partir da perspectiva de Hume, somente é possível responsabilizar uma pessoa pelos atos praticados quando o leitor leva em consideração a noção de identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio. Para a intérprete, Hume apresenta no livro “Das paixões” um eu novo e original diante da noção fictícia de identidade pessoal apresentada no livro “Do entendimento”. Por meio da noção

nova e original de eu moral, Hume funda sua teoria do agente moral (PURVIANCE (1997), p. 196).

Para Purviance, uma vez que a análise levada a cabo por Hume no livro 1 do *Tratado* solapou a concepção metafísica de identidade pessoal perfeita e de um eu substancial, os princípios morais tradicionais - agência, caráter e responsabilidade - carecem de fundamento. Se as pessoas agem, se suas ações possuem valor em virtude dos motivos dos quais elas se originam e se as pessoas podem ser moral e legalmente responsabilizadas, algo novo deve surgir além daqueles princípios do livro “Do entendimento” sobre a origem das ideias que produzem a ideia fictícia de identidade pessoal (PURVIANCE (1997), p. 200).

Nesse sentido, a conexão estabelecida por Hume entre o caráter de uma pessoa e a reputação que ela possui perante os demais indivíduos do grupo social no qual ela se encontra contribui para formar a noção de identidade pessoal. Afinal, o sentimento de si mesmo depende em boa medida das opiniões dos demais membros da comunidade¹¹³. Uma pessoa benéfica para um grupo social, por exemplo, é estimada pelos demais membros da sociedade¹¹⁴. As ações que ela pratica são sinais dos traços do seu caráter, que será avaliado como virtuoso pelos indivíduos do corpo social¹¹⁵. O caráter, portanto, refere-se a qualidades fundamentais para estabelecer uma pessoa como um agente moral.

Desse modo, a negação das noções de identidade pessoal perfeita e de eu substancial, não elimina as pretensões de Hume de estabelecer uma teoria moral. Em Hume, o fundamento para a teoria moral é a noção de identidade pessoal apreendida a partir dos afetos do orgulho e da humildade e não o eu apreendido pelo entendimento.

De acordo com a perspectiva do eu moral, a noção de interesse próprio é fundamental para a noção de agência moral. O interesse que cada pessoa manifesta por suas próprias ações é o que fornece fundamento prático para a compreensão do eu como agente moral, isto é, um

¹¹³ “Nossa reputação, nosso caráter, nosso bom nome são considerações de grande peso e importância; e mesmo as outras causas do orgulho – a virtude, a beleza e a riqueza – têm pouca influência quando não amparadas pelas opiniões e sentimentos alheios.” (T 2. 1. 11. 1).

¹¹⁴ “Quando uma pessoa possui um caráter cuja tendência natural é benéfica para a sociedade, consideramo-la virtuosa, e deleitamo-nos com a contemplação de seu caráter, mesmo que acidentes particulares impossibilitem sua ação, impedindo-a de servir a seus amigos e a seu país.” (T 3. 3. 1. 19).

¹¹⁵ “Se uma *ação* é virtuosa ou viciosa, é apenas enquanto signo de alguma qualidade ou caráter. Tem que depender de princípios mentais duradouros, que se estendem por toda a conduta, compondo parte do caráter pessoal. As ações que não procedem de nenhum princípio constante não influenciam o amor ou o ódio, o orgulho ou a humildade; e, conseqüentemente, nunca são levadas em conta na moral.” (T 3. 3. 1. 4, itálico de Hume).

eu moral capaz tanto de se responsabilizar pelas consequências prazerosas ou dolorosas dos atos praticados e das tendências do seu caráter. A noção de agente moral emerge na medida em que uma pessoa é capaz de atribuir a si mesma suas ações, de considerar cada ato praticado como pertencente a si mesma, o que ela faz por pelo interesse próprio despertado pelas paixões do orgulho e da humildade (PURVIANCE (1997), p. 201).

Conforme Purviance, a referência das paixões do orgulho e da humildade ao eu é o que origina uma experiência moral, o que torna uma pessoa responsável pelas consequências agradáveis ou desagradáveis das suas ações. Se a noção de identidade pessoal se limitasse às considerações feitas por Hume no livro “Do entendimento”, Hume seria incapaz de explicar como uma pessoa pode ser responsabilizada pelos atos praticados. A partir do eu moral, originado a partir da operação das paixões, Hume estabelece uma teoria da agência moral.

Nesta seção, procurei indicar como duas questões se relacionam com a noção de identidade pessoal referente às paixões, a saber, o interesse próprio e a responsabilidade moral. Por meio das operações dos princípios naturais de semelhança e causação, uma pessoa no presente conecta-se com seus estados e interesses próprios passados e futuros. A discussão sobre a responsabilidade moral, traz as ações humanas para o debate sobre a identidade pessoal. Nesse sentido, parece-me oportuno apresentar em linhas gerais outro aspecto da noção de identidade pessoal, a saber, o corpo. Afinal, os atos pelos quais uma pessoa é considerada responsável e que a torna objeto de aprovação ou desaprovação efetivam-se por meio de um corpo. Dessa maneira, torna-se interessante investigar se, na filosofia de Hume, existe relação entre as noções de eu e corpo.

4.2.3 Identidade pessoal e corpo

A questão a ser examinada na discussão sobre a relação entre identidade pessoal e corpo é a de saber se na filosofia apresentada por Hume no texto do *Tratado*, o corpo pode ser, de alguma maneira, compreendido como um elemento constituinte do eu.

A investigação conduzida por Hume sobre a identidade pessoal no livro “Do entendimento” nada pode esclarecer sobre essa relação. No domínio do entendimento, a investigação humeana se mantém no campo estrito das ideias e das operações por meios das quais a mente forma para si determinadas noções. Como indicado pelo próprio Hume, seu objetivo no livro 1 do *Tratado* é buscar a origem da noção de identidade pessoal por meio das operações mentais que levam a mente a formar essa ideia. Com esse objetivo no horizonte de

investigação, e respeitando a orientação metodológica de começar o exame da natureza humana pelas ideias, o início do trabalho de Hume não considera o aspecto afetivo do ser humano. Dessa maneira, a identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação não permite a compreensão da relação entre corpo e eu, uma vez que tal relação é apreendida exclusivamente por meio dos afetos humanos. Assim, a relação entre corpo e identidade pessoal só pode ser explicada na filosofia de Hume por meio das paixões e do interesse próprio.

De acordo com Annette Baier, Hume retoma no livro “Das paixões” a teoria do feixe de percepções exposta no livro 1 do *Tratado*. Para a intérprete, o eu que é o objeto dos afetos do orgulho e da humildade corresponde a uma sucessão de percepções distintas conectadas pelos princípios de associação. Na explicação dos afetos, Hume não precisa recorrer a uma noção de identidade pessoal perfeita ou a um eu substancial, pois o feixe de percepções pode desempenhar o papel de objeto dos afetos indiretos.

Apesar dessa continuidade da noção de identidade pessoal nos livros 1 e 2 do *Tratado*, a teoria do eu como um feixe de percepções é considerada a partir de uma perspectiva totalmente nova no livro “Das paixões”. De fato, a investigação conduzida por Hume no domínio das paixões mostra que as impressões de reflexão tornam-se muito importantes, na medida em que exibem influência causal de percepções passadas e a influência de percepções futuras. (BAIER (1991), p. 130). E, a partir da consideração das paixões, impressões de reflexão, como elementos que compõem o feixe de percepções, a filosofia de Hume torna-se capaz de explicar alguns fenômenos da natureza humana até então inexplicáveis a partir da noção de identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação.

Da mesma forma que as paixões do orgulho e da humildade compõem a identidade pessoal, o corpo é parte constituinte do eu. Segundo Hume, quer

consideremos o corpo uma parte de nós mesmos, quer concordemos com aqueles filósofos que o veem como algo externo, devemos admitir que ele está conectado conosco de maneira estreita o bastante para formar uma daquelas duas relações que afirmei serem necessárias para causar orgulho e humildade (T 2. 1. 8. 1)

A explicação das paixões do orgulho e da humildade depende da dupla relação de impressões e ideias. Segundo Hume, há uma relação estreita entre o eu, objeto do orgulho e da humildade, e o corpo, onde se localiza a qualidade produtora destes afetos. A conexão entre as

ideias de eu e de corpo e entre a sensação prazerosa produzida pela observação do corpo e a paixão do orgulho tornam possível uma pessoa se orgulhar de sua própria beleza física.

De acordo com a nova perspectiva de considerar o feixe de percepções, a passional, os afetos do orgulho e da humildade possibilitam a compreensão da relação entre o corpo e o eu. A beleza e o vigor corporal são causas de orgulho para uma pessoa; já a fealdade e a debilidade do corpo podem produzir o afeto contrário. Nestes exemplos, o corpo é concebido como um elemento intrinsecamente ligado ao eu.

Assim, Hume concebe o eu a partir de sua relação com tudo aquilo que lhe pertence, isto é, uma pessoa possui o sentimento de ser ela mesma a partir do instante em que ela estabelece uma relação de propriedade com seus objetos. Tal sentimento de identidade pessoal se forma porque os afetos do orgulho e da humildade mostram que o eu é constituído por tudo aquilo que a pessoa é capaz de conceber como pertencente a ela mesma. Nesse sentido, os traços de caráter, as virtudes, os vícios e a reputação pessoal são qualidades que causam as paixões de orgulho ou humildade em quem as possui e formam seu eu próprio.

Da mesma forma, as qualidades físicas do corpo são concebidas pertencentes à pessoa e, dessa forma, são vistas como elementos que formam o seu eu. Como consequência desse modo de entender a formação da noção de identidade pessoal, Baier sustenta que a maneira mais adequada de pensar o eu na filosofia de Hume é a partir do corpo humano (BAIER (1991), p. 131). A pessoa adquire o sentimento de si mesma quando convive com outras pessoas. Desse modo, não existem razões para tratar alguém como uma coleção de itens mentais invisíveis e inaudíveis, já que o livro das “Das paixões” mostra que pessoas são seres encarnados, isto é, dotados de carne e sangue (BAIER (1991), p. 131). Para Baier, então, a principal vantagem em examinar a noção de identidade pessoal a partir do livro 2 do *Tratado* é a possibilidade de compreender o corpo como constituinte do eu.

Além de Baier, Capaldi também indica que o corpo desempenha um papel fundamental para a compreensão da noção de eu na filosofia de Hume (CAPALDI (2002), vol. III p. 627). Para ele, a noção de eu deve ser entendida como um composto de mente e corpo. Nesse sentido, ele destaca que a discussão humeana da identidade pessoal possui dois momentos no *Tratado*. No primeiro momento, o exame da mente realizado no livro 1, leva Hume a concluir que o eu não é nada além de um feixe de percepções reunidas pelos princípios de associação. No segundo, Hume trabalha com o corpo, que somente é entendido como parte constituinte do eu a partir da análise das paixões indiretas desenvolvida no livro 2. Para Capaldi, a pessoa é

capaz de se sentir orgulhosa ou humilde em razão das qualidades corporais e mentais que reunidas formam o seu eu.

Para Capaldi, a categoria de ação é fundamental para entender a relação entre o corpo e o eu (CAPALDI (2002), vol. III p. 629). Se a investigação dessa noção for limitada ao domínio do entendimento, retirando o ser humano do universo da afetividade e da ação, isto é, tratar o ser humano como desencarnado, não será possível entender e explicar a noção de eu. A investigação da mente que desconsidera o corpo, o que Capaldi chama de epistemologia pura, leva a uma conclusão cética sobre identidade pessoal na medida em que Hume pode estabelecer o eu apenas como um feixe de percepções descontínuas, ou seja, como um item mental.

Excluído do universo da ação e da afetividade, o eu não pode ser conhecido em sua totalidade, tornando-se misterioso para quem se propõe a estudá-lo. Desse modo, a fim de evitar essa conclusão cética e para tentar compreender a noção de identidade pessoal em sua totalidade, é preciso levar em consideração o corpo e a ação como elementos que constituem o eu. De acordo com Capaldi, o eu somente se mostra por meios das ações de um indivíduo encarnado (CAPALDI (2002), vol. III p. 636). O eu possui diversas experiências mentais e corpóreas, o que significa dizer que a identidade pessoal é complexa. Sua unidade é dada no reconhecimento do fato de que o eu é um agente intencional que se manifesta por meio do corpo que possui.

Conclusão

Neste capítulo, eu tentei abordar a identidade pessoal a partir da perspectiva do livro “Das paixões”. Dada a dispersão deste tema pelo texto do *Tratado* e as dificuldades de interpretação desta noção, eu optei por abordar alguns aspectos deste tema a partir das leituras propostas por alguns intérpretes da filosofia de Hume. Nesse sentido, eu apresentei basicamente três possibilidades de entender a origem e a natureza da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio.

Em primeiro lugar, Penelhum sugere que o eu pode ser compreendido tanto como um dos elementos produtores quanto como um produto dos afetos do orgulho e da humildade. Em seguida, McIntyre tenta, inicialmente, determinar se o objeto do orgulho e da humildade é o feixe de percepções tratado por Hume no livro 1 do *Tratado* para, a seguir, afirmar que o eu do livro “Das paixões” é o mesmo apresentado no livro “Do entendimento”. Purviance, ainda

que discorde de McIntyre quanto à identificação do eu constituído a partir da operação dos afetos ao feixe de percepções distintas, julga que Hume apresenta uma noção de identidade pessoal totalmente nova e original no livro 2, a saber, o eu moral. Na perspectiva de Purviance, o eu moral só é revelado pela investigação filosófica empreendida por Hume quando o aspecto afetivo da natureza humana é levado em consideração. Além disso, procurei indicar, em linhas gerais, dois aspectos importantes para a relação entre a identidade pessoal no que se refere aos afetos e a teoria moral de Hume, os fenômenos do interesse próprio e a responsabilidade moral. Para McIntyre, o interesse presente que uma pessoa manifesta pelas ações passadas e futuras somente pode ser explicado na medida em Hume propõe uma noção de identidade pessoal referente às paixões indiretas, noção que vai além do que é estabelecido pelo livro “Do entendimento”. O comentário de Purviance sobre as paixões do orgulho e da humildade, por sua vez, revela a existência de um eu moral na filosofia de Hume, o que permite ao filósofo explicar a reponsabilidade da pessoa pelos atos praticados. Por fim, as interpretações feitas por Baier e Capaldi atribuem ao corpo um papel fundamental na compreensão do eu.

Ainda que não trate a identidade pessoal de maneira sistemática, este tema é retomado por Hume ao longo de todo o livro 2. A análise da identidade pessoal feita a partir da leitura do livro “Das paixões” mostra claramente que o exame deste tema não se esgota com as observações feitas por Hume na seção “Da identidade pessoal”, presente na quarta parte do livro 1 do *Tratado*. Dessa maneira, o objetivo de Hume parece ser tentar compreender a ideia de eu para além da tese segundo o qual este é um feixe de percepções diferentes e da afirmação de que a ideia de identidade pessoal é fictícia. Caso a noção de eu ficasse limitada ao exame levado a cabo no livro “Do entendimento”, ou seja, a investigação da identidade pessoal a partir unicamente da consideração das ideias e das operações da mente, a análise de Hume da noção de eu seria incapaz de explicar as questões sobre o interesse que as pessoas manifestam por suas ações ao longo do tempo, a responsabilidade pelos atos praticados e pela atenção dada ao corpo. Tais questões, como procurei mostrar neste capítulo, são explicadas apenas quando se leva em consideração o papel das paixões para a identidade pessoal.

CAPÍTULO 5: A IDENTIDADE PESSOAL NO “APÊNDICE”

Neste capítulo, pretendo discutir a reconsideração feita por Hume da identidade pessoal apresentada no “Apêndice” ao *Tratado*. Inicialmente, procuro examinar as passagens do texto em que Hume declara ter notado um erro na sua discussão da identidade pessoal. Apesar de afirmar explicitamente sua insatisfação com sua explicação para a identidade pessoal, Hume não indica claramente ao seu leitor o motivo que o levou a se retratar da sua explicação para este assunto. E é justamente essa obscuridade em torno do problema que Hume encontrou na sua explicação inicial para a identidade pessoal que produz inúmeras interpretações para a insatisfação alegada por Hume. Em seguida, examino algumas soluções propostas pelos intérpretes de Hume para o problema da identidade pessoal apresentado no “Apêndice”. Alguns intérpretes apontam que há, de fato, um problema na teoria de Hume sobre a identidade pessoal, motivo que o leva a rever sua explicação inicial para este assunto. Examino também a famosa interpretação de Kemp Smith que defende a tese de que o motivo da insatisfação de Hume se deve à inconsistência entre as teses sobre a identidade pessoal apresentadas nos livros 1 e 2 do *Tratado*. Sustento que não há contradição entre a teoria da identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação e a teoria da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio. Além disso, discuto se a explicação fornecida por Hume para o mundo exterior auxilia o intérprete a entender o problema constatado pelo filósofo em sua teoria da identidade pessoal. Por fim, abordo a suposta contradição cometida por Hume em afirmar a existência de uma impressão de eu e negar a existência de tal impressão.

5.1 O texto do “Apêndice”

No “Apêndice” ao *Tratado*, publicado quase dois anos após a publicação dos livros 1 e 2 da obra. Sobre a redação do “Apêndice”, Hume informa que não foi capaz de

descobrir nenhum erro importante nos raciocínios expostos nos volumes precedentes, exceto em um ponto. A experiência mostrou-me, porém, que algumas expressões que utilizei não foram tão bem escolhidas a ponto de evitar mal-entendidos por parte dos leitores; e foi sobretudo para remediar essa imperfeição que acrescentei o apêndice a seguir. (AP 1)

Ainda que se declare satisfeito com a maior parte dos argumentos expressos no *Tratado*, Hume se mostra insatisfeito com um tópico da sua filosofia.

Na continuidade do texto, Hume indica de maneira um pouco mais precisa o motivo da sua insatisfação. Conforme o panorama descrito por Hume,

eu acalentava alguma esperança de que, por mais deficiente que pudesse ser nossa teoria do mundo intelectual, ela estaria livre daquelas contradições e absurdos que parecem acompanhar qualquer explicação que a razão humana possa dar acerca do mundo material. Mas, ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à identidade pessoal, vejo-me perdido em um tal labirinto que, devo confessar, não sei nem como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las coerentes. (AP 18 (UNESP), 10 (OPT)).

Nessa passagem, Hume confessa ter encontrado um erro relevante na seção dedicada à identidade pessoal. Na sequência dessa passagem do texto, Hume afirma que revisará seus comentários iniciais sobre o assunto. Ele começa retomando brevemente suas principais teses sobre o assunto já expressas na seção “Da identidade pessoal”. Nesse sentido, Hume reafirma inicialmente o que a aplicação do princípio da cópia já havia estabelecido. Conforme a aplicação desse princípio, não existe nenhuma ideia de um eu simples e idêntico a si mesmo ou de um eu substancial, porque não há nenhuma impressão que seja o seu fundamento (AP 19 (UNESP), 11 (OPT)). A seguir, Hume retoma a conclusão resultante da aplicação do princípio da diferença ao tema da identidade pessoal. Essa etapa da análise humeana estabeleceu que tudo o que é diferente é separável pelo pensamento sem que isso implique contradição. Todas as percepções que compõem a mente são diferentes; logo, elas são separáveis e podem ser concebidas como existindo separadamente umas das outras sem a necessidade de uma substância que lhes sirva de suporte (AP 20-22 (UNESP), 12-14 (OPT)). Da mesma forma que não existe ideia de substância externa distinta das percepções, também não há uma mente distinta das percepções¹¹⁶. Assim, em conformidade ao texto do *Tratado*, Hume conclui que a mente não é nada além das percepções; é a reunião destas que forma o eu (AP 23 (UNESP), 15 (OPT)).

Ao comentar suas próprias opiniões sobre o tema da identidade pessoal nesse contexto, Hume avalia que seu argumento “parece ter uma evidência suficiente” (AP 28 (UNESP), 20

¹¹⁶ “Os filósofos começam a aceitar o princípio de que *não temos nenhuma ideia de uma substância externa que seja distinta das ideias das qualidades particulares*. Esse princípio deve abrir caminho para a aceitação de um princípio semelhante a respeito da mente: *não temos uma noção da mente que seja distinta das percepções particulares*.” (AP 27 (UNESP), 19 (OPT), itálicos de Hume).

(OPT)). Após retomar a aplicação da máxima que associa diferença à separabilidade, que termina por desfazer o laço de união entre as percepções, Hume enfatiza os princípios responsáveis pela união das percepções distintas, que levam a imaginação a atribuir simplicidade e identidade aos conteúdos mentais (AP 28-29 (UNESP), 20-21 (OPT)). Para ele, o entendimento humano não descobre nenhuma conexão entre percepções distintas, mas sente que essas estão conectadas de alguma maneira¹¹⁷. Na avaliação de Hume, esse é um aspecto promissor da sua filosofia que, para ele, tem um paralelo com as opiniões defendidas pela “maioria dos filósofos”, que sustentam que a identidade pessoal surge da consciência (AP 28 (UNESP), 20 (OPT)). Apesar disso, Hume termina essa passagem do “Apêndice” julgando-se incapaz de descobrir uma teoria que apresente uma explicação satisfatória para os princípios que unem as diversas percepções no pensamento ou na consciência¹¹⁸.

A partir dessas observações feitas pelo próprio Hume, não fica claro para o seu leitor o motivo da sua insatisfação com a explicação que ele apresentou para a identidade pessoal na seção do *Tratado* dedicada a esse tema. Hume começa a fornecer algumas pistas sobre o que o incomoda em sua explicação da identidade pessoal quando, ao prosseguir com sua revisão da seção sobre esse tema, confessa que não sabe nem como corrigir suas opiniões sobre esse assunto e nem como torná-las consistentes. Na sequência do texto, Hume afirma que existem dois princípios na sua teoria que ele considera incompatíveis, o que o impede de fornecer uma explicação satisfatória do tema da identidade pessoal. Nas suas próprias palavras:

há dois princípios a que não posso renunciar, mas que não consigo tornar compatíveis: que *todas as nossas percepções distintas são existências distintas*, e que *a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre existências distintas*. (AP 29 (UNESP), 21 (OPT), itálicos de Hume).

Mesmo com base nesse trecho do “Apêndice”, o motivo da insatisfação de Hume com sua explicação inicial da identidade pessoal ainda não é evidente. Em primeiro lugar, parece-nos claro que esses princípios não são incompatíveis entre si, como já foi observado por

¹¹⁷ “Mas o entendimento humano não é capaz de descobrir nenhuma conexão entre existências distintas. Apenas *sentimos* uma conexão ou determinação do pensamento a passar de um objeto a outro.” (AP 28 (UNESP), 20 (OPT), itálico de Hume).

¹¹⁸ “Mas todas as minhas esperanças se desvanecem quando passo a explicar os princípios que unem nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência. Não consigo descobrir nenhuma teoria que me satisfaça quanto a esse ponto.” (AP 28 (UNESP), 20 (OPT)).

alguns intérpretes dessa questão¹¹⁹. Prova disso é que, no universo da filosofia humeana, a diferença entre duas percepções quaisquer implica separação entre estas mesmas percepções, ou seja, ausência de relação real entre conteúdos diferentes. Assim, só é possível aplicar a tese humeana da ausência de conexão real entre as percepções na medida em que elas sejam diferentes umas das outras. Logo, tais princípios comentados por Hume no trecho citado do “Apêndice” não são incompatíveis, mas complementares.

Além disso, esses princípios compõem o cerne da filosofia de Hume no livro 1 do *Tratado*. Na questão da identidade pessoal, a mente, segundo Hume, é uma sucessão de percepções diferentes, logo separáveis¹²⁰. Com base na descontinuidade das percepções assumida por Hume, a existência de uma percepção não implica a existência de outra percepção, ou seja, não percebemos qualquer conexão interna entre as percepções (T 1. 4. 6. 16). Assim, a filosofia de Hume não pode legitimar a concepção de um eu ou de uma alma, cuja estrutura assegura a conexão entre percepções diferentes, já que não há qualquer relação interna entre percepções distintas. O mesmo esquema explicativo aplica-se à análise humeana da causalidade. Para Hume, causa e efeito são eventos distintos. Se esses eventos são distintos, então não há qualquer relação entre eles. Consequentemente, o efeito não pode ser deduzido necessariamente da causa¹²¹. Com efeito, os princípios citados por Hume são de extrema importância na sua filosofia. Caso Hume tivesse renunciado a esses princípios, ele teria renunciado a algumas teses centrais da sua doutrina.

Hume confessa ter encontrado um erro importante ao rever sua explicação para a identidade pessoal. Ele indica que esse erro refere-se à explicação dos princípios que conectam as diferentes percepções em um feixe. Nesse sentido, Hume afirma que existem dois princípios que não podem ser conciliados, mas tais princípios são compatíveis entre si. Dada a relevância e a compatibilidade entre si dos princípios filosóficos citados por Hume, o problema a que se referem suas considerações sobre a identidade do eu no “Apêndice” insiste

¹¹⁹ Cf. McINTYRE (2009), p. 197; PISTON (2002), p. 67.

¹²⁰ “Quanto à primeira questão, podemos observar que aquilo que chamamos uma *mente* não é senão um feixe ou coleção de diferentes percepções, unidas por certas relações, e a quais supomos, embora falsamente, serem dotadas de uma perfeita simplicidade e identidade.” (T 1. 4. 2. 39, itálico de Hume).

¹²¹ “O mais atento exame e escrutínio não permite à mente encontrar o efeito na suposta causa, pois o efeito é totalmente diferente da causa e não pode, consequentemente, revelar-se nela. O movimento da segunda bola de bilhar é um acontecimento completamente distinto do movimento da primeira, e não há nada em um deles que possa fornecer a menor pista acerca do outro.” (EHU 4. 9)

em pairar no horizonte deste estudo. Na sequência deste trabalho, discuto a análise de alguns intérpretes sobre essa dificuldade específica da filosofia de Hume sem qualquer pretensão a esgotar o assunto.

5.2 Interpretações sobre o “Apêndice”

5.2.1 Problema na teoria de Hume

Aos olhos de Nathanson, o texto do “Apêndice” apresenta evidências que sugerem que Hume estava confuso a respeito da sua teoria da identidade pessoal. Na avaliação do intérprete, Hume começa dizendo que apresentará argumentos de ambos os lados, isto é, os argumentos que o levaram a propor a sua teoria da identidade pessoal e os argumentos que o fazem duvidar da teoria inicial. Porém, Hume se limita a oferecer uma síntese dos argumentos da teoria da identidade pessoal apresentada no *Tratado* sem dizer nada sobre os motivos das suas dúvidas sobre esta mesma teoria (NATHANSON (1976), p. 37).

Por causa dessa confusão de Hume, Nathanson acredita que o erro confessado por Hume deve ser buscado não naquilo que ele diz sobre a teoria da identidade pessoal no texto do “Apêndice”, mas em outro ponto da sua filosofia. Longe de se referir à inconsistência entre os dois princípios, o erro apontado por Hume refere-se à necessidade de uma noção de mente diferente daquela apresentada no *Tratado* como um feixe de percepções diferentes. Na opinião do intérprete, a filosofia de Hume exige uma noção de mente diferente de um conjunto conectado de percepções distintas; ela exige uma noção de mente que possa ser entendida em termos de tendências e disposições persistentes (NATHANSON (1976), p. 40). Como exemplo dessa exigência, Nathanson cita uma passagem da própria seção “Da identidade pessoal” na qual Hume discute a tendência da mente a atribuir erroneamente identidade a uma sucessão de percepções diferentes. De fato, Hume afirma que

tal semelhança é a causa de nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade. Embora em um momento possamos ver a sucessão relacionada como variável ou descontínua, no momento seguinte certamente iremos atribuir a ela uma identidade perfeita, considerando-a como invariável e ininterrupta. Nossa propensão é para esse erro é tão forte, em virtude da semelhança já mencionada, que o cometemos antes de nos darmos conta disso. (T 1. 4. 6. 6)

Para Nathanson, a teoria da mente como feixe de percepções é incapaz de explicar essa propensão a atribuir identidade a uma sucessão de objetos sucessivos semelhantes. Dessa maneira, torna-se necessária uma noção de mente que ultrapasse o fluxo de percepções, uma mente capaz de atribuir identidade a uma coleção de percepções, o que teria sido reconhecido por Hume após a publicação dos livros 1 e 2 do *Tratado*. Conforme o intérprete, esse é o erro grave que Hume encontrou em sua teoria da identidade pessoal e a que ele alude de maneira obscura no “Apêndice”.

Já Patten tenta buscar o motivo da insatisfação de Hume com a sua explicação para a identidade pessoal nas próprias indicações feitas pelo filósofo escocês no texto do “Apêndice”. Para Patten, o problema da teoria da identidade pessoal diz respeito à explicação do eu em termos de princípios de associação. Segundo sua interpretação, o problema é que existem outros princípios não-associativos que conectam as percepções da mente. Parece não ser possível afirmar que a percepção de uma xícara de café, por exemplo, seja um efeito da percepção de uma caneta que a precedeu imediatamente ou mesmo que estas percepções sejam semelhantes. Desse modo, nem todas as percepções que compõem o feixe são conectadas por meio de relações de semelhança ou causa e efeito (PATTEN (1976), p. 62).

De acordo com a interpretação de Patten, o problema com a teoria humeana da identidade pessoal é afirmar a tese segundo a qual a mente é composta por percepções distintas associadas pelos princípios de semelhança e causa e efeito. Todavia, pode-se falar de uma mente que une suas ideias sem fazê-lo pelos princípios de associação identificados por Hume. A saída seria Hume recorrer à noção de um eu substancial, diferente dos conteúdos mentais relacionados, ou admitir a existência de conexões reais entre as percepções que formam o feixe. Assim, sua teoria da identidade pessoal não enfrentaria o tipo de problema apontado pelo comentário de Patten (PATTEN (1976), pp. 65-66).

Aos olhos de Beauchamp, Hume apresenta um pseudoproblema no “Apêndice”, o que levanta dúvidas quanto à pertinência das análises feitas por vários intérpretes que avaliam a explicação do filósofo escocês para a identidade pessoal como inconsistente. Para Beauchamp, Hume se mostra perplexo no texto do “Apêndice” porque reconhece que é difícil conceber como simples conexões semelhança e causação entre percepções diferentes podem explicar um eu contínuo. Segundo Beauchamp, Hume se mostra insatisfeito com todas as teorias apontadas para a identidade pessoal, incluindo a sua. (BEAUCHAMP (1979), p. 39).

Conforme a interpretação feita por Beauchamp, em nenhuma passagem do “Apêndice” Hume indica que o problema com a sua teoria da identidade pessoal diz respeito à necessidade

de admitir a existência de uma mente distinta do feixe de percepções. Hume manifesta perplexidade diante de um fato para o qual não encontrou uma explicação que lhe satisfizesse, a saber, as percepções que compõem a mente se apresentam como um feixe.

Ao contrário de Beauchamp, David Pears pensa que Hume não está apenas perplexo com a manifestação das percepções em feixe, mas que ele encontrou realmente um problema com a sua teoria da identidade pessoal. Para Pears, a causa da insatisfação de Hume diz respeito à incapacidade das relações de semelhança e causa e efeito explicarem a união do feixe, visto que não são essas relações que mantêm as percepções conectadas. Quando uma impressão de sensação surge no feixe de percepções, ela não permanece no feixe por causa de alguma propriedade ou por manter alguma relação específica com qualquer outra percepção do feixe, uma vez que esse é um fato contingente, ou seja, uma percepção aparece no feixe de maneira contingente. E, conforme Pears, esse é o único tipo de relação possível entre as percepções que compõem o eu na teoria de Hume, não existindo outra razão para ele indicar que havia encontrado um problema com a sua teoria da identidade pessoal (PEARS (1993), p. 290).

Don Garrett apresenta uma interpretação do problema reconhecido por Hume com a sua teoria da identidade pessoal diferente das que apresentei nos parágrafos anteriores. Para Garrett, a insatisfação de Hume é consequência de seis proposições que, uma vez aceitas, tornam a sua teoria da identidade pessoal inconsistente (GARRETT (1997), pp. 180-181). As proposições afirmam que: (A) todas as percepções distintas são existências distintas; (B) a mente jamais percebe alguma conexão real entre existências distintas; (C) uma percepção se mantém conectada a um feixe por meio de uma relação de semelhança, de causa e efeito com outra percepção que ocorre nele ou por causa de uma conexão real com um eu substancial; (D) as funções causais de percepções qualitativamente idênticas se distinguem apenas em virtude de sua posição espacial ou temporal, a menos que a mente perceba uma conexão real entre pelo menos uma delas e uma percepção distinta; (E) muitas percepções não possuem localização espacial; (F) duas percepções numericamente distintas, mas qualitativamente idênticas (incluindo percepções que não possuem localização espacial), podem ocorrer simultaneamente em mentes diferentes.

Para Garrett, o problema consiste em determinar a qual feixe pertence duas percepções que não se distinguem por semelhança, já que são qualitativamente idênticas, e tampouco por sua função causal, uma vez que não possuem localização espacial ou posição temporal. Essas duas percepções devem estar conectadas a um mesmo feixe ou a nenhum,

pois não é possível conceber que elas existam em duas mentes. Caso elas possuíssem uma conexão real com um eu substancial (C) ou com outra percepção de um feixe (D), o problema estaria resolvido. Se este fosse o caso, ambas as percepções estariam realmente conectadas a um ou outro feixe particular, ainda que fossem idênticas e indistinguíveis de uma perspectiva espacial e temporal.

Porém, a teoria humeana da identidade pessoal não admite as existências de um eu substancial e de uma conexão real entre as percepções. Desse modo, propõe Garrett, Hume privou a si mesmo da possibilidade de fornecer qualquer base para atribuir tais percepções para diferentes mentes e, assim, explicar como nós podemos conceber outras mentes com percepções similares e simultâneas (GARRETT (1997), pp. 180-185).

Stroud levanta uma objeção à teoria da identidade pessoal proposta por Hume parecida a que é apontada por Garrett. De acordo com Stroud, a insatisfação de Hume com sua explicação está relacionada ao problema da individuação. Na interpretação de Stroud, a explicação humeana do eu como um feixe de diferentes percepções em fluxo constante seria incapaz de justificar o que distingue um feixe de outro (STROUD (1977), pp. 125-127). Para ele, dado que Hume aceita que as percepções podem existir independentemente umas das outras, sua filosofia é incapaz de explicar o fato de que um feixe é apenas consciente de uma coleção particular de percepções e não da coleção de outro feixe, o que a ideia de eu aparentemente exige (STROUD (1977), p. 138).

De acordo com Piston, no entanto, as interpretações que acusam a explicação humeana da relação entre percepções distintas de ser insuficiente para apontar os limites que caracterizam um feixe de percepções particular, isto é, leituras que defendem que o problema encontrado por Hume no “Apêndice” diz respeito ao que permite diferenciar uma mente da outra, devem ser rejeitadas. Para Piston, é difícil encontrar qualquer razão para supor que esse é o problema que preocupava Hume no “Apêndice”, porque o filósofo parece simplesmente aceitar que cada feixe é consciente apenas de uma coleção de percepções. Tanto as percepções que admitem localização espacial como as que não possuem localização no espaço compõem um feixe, que possui identidade imperfeita, na medida em que são percebidas como partes de uma mesma sucessão; caso não sejam percebidas, isso significa, então, que elas formam diferentes mentes (PISTON (2002), p. 69).

Ao comentar essas objeções, Piston diz que mesmo supondo-se que seja verdade que Hume é incapaz de explicar o fato de que o eu é um feixe particular de percepções, ainda assim, diz ele, é difícil entender o motivo pelo qual ele deveria estar mais preocupado com

semelhante questionamento do que sobre a ausência de uma explanação última para as relações entre nossas percepções. Ou seja, conforme Piston, Hume não está preocupado com o problema da possibilidade de individuação de um feixe da mesma forma que não aparentava estar apreensivo em saber se existem causas últimas para os princípios de associação além do que é possível constatar pela experiência¹²². Além disso, Piston lembra o leitor de Hume de que a noção de simpatia, exposta no livro 2 do *Tratado*, explica a relação entre um feixe de percepções com outros feixes na medida em que ocorre uma comunicação de sentimentos entre as pessoas, o que pressupõe uma diferenciação entre os feixes de percepções (PISTON (2002), p. 69).

Nesta seção, eu apresentei algumas interpretações que tentam indicar qual era o problema que Hume encontrou com a sua teoria para a identidade pessoal. Cada uma dessas interpretações busca evidências textuais no texto do “Apêndice” ou em outros textos para propor e sustentar uma solução para o motivo da insatisfação de Hume com sua teoria da identidade pessoal. Exceção feita a Beauchamp e aos comentários feitos por Piston apresentados até esta parte deste trabalho, os demais intérpretes julgam que Hume encontrou realmente um problema na sua teoria da identidade pessoal.

Não penso, entretanto, ser possível formar qualquer conclusão definitiva a partir dessas análises feitas das passagens do texto do “Apêndice”. A obscuridade do texto não permite apontar claramente qual foi o problema encontrado por Hume; caso o problema fosse evidente, isso, talvez, permitisse afirmar categoricamente que uma ou outra interpretação fosse a solução para o erro reconhecido por Hume com sua teoria da identidade pessoal.

É certo que Hume afirma explicitamente que o erro por ele identificado se refere a uma suposta incompatibilidade entre os princípios que unem as diferentes percepções em um feixe. Todavia, como procurei mostrar, esses princípios são compatíveis entre si. Nesse sentido, a leitura proposta por Nathanson sugere que o problema identificado por Hume está em outro aspecto da sua teoria sobre a identidade pessoal, a noção de mente, como indicado pelo intérprete ao buscar evidência textual para a sua tese no próprio texto dedicado por Hume à

¹²² “Não há nada tão necessário, para um verdadeiro filósofo, como a moderação do desejo excessivo de procurar causas; ele deve sentir-se satisfeito ao fundamentar uma determinada doutrina em um número suficiente de experimentos, se perceber que um exame mais prolongado o levaria a especulações obscuras e incertas. Nesse caso, sua investigação seria muito mais bem empregada no exame dos efeitos do que no das causas de seu princípio.” (T I. 1. 4. 6).

análise da identidade pessoal. A mente entendida como uma sucessão de percepções, tese proposta por Hume, não permite explicar suas tendências. O problema desta interpretação, que estará presente em maior ou menor grau nas outras, é sugerir que Hume precisaria admitir a existência de uma mente distinta dos seus conteúdos, o que equivale a dizer que Hume precisaria aceitar a noção de um eu substancial a que suas diferentes percepções inerissem, o que é rejeitado categoricamente pelo filósofo.

As interpretações feitas por Patten, Pears, Garrett e Stroud são consistentes com a afirmação feita pelo próprio Hume de que o problema com a sua teoria da identidade pessoal diz respeito ao princípio de conexão das percepções. Patten e Pears sugerem que os princípios de associação são insuficientes para explicar a conexão entre percepções diferentes no feixe, o que seria o real motivo da insatisfação manifesta por Hume com sua explicação da identidade pessoal. E só seria possível solucionar tal problema postulando relações necessárias entre os conteúdos mentais ou recorrendo à noção de eu substancial. Garrett e Stroud desenvolvem análises que ressaltam que a conexão de ideias, tal como exposta por Hume, não permite diferenciar um feixe de outro. Porém, como destacado por Piston, essas interpretações, que alegam que o problema reconhecido por Hume diz respeito à incapacidade que a sua filosofia, mantidos os seus princípios teóricos, revela ao tentar diferenciar uma mente da outra, parecem não fazer sentido no cenário teórico em que Hume aborda a questão.

Para além dessas interpretações, existe outra possibilidade de tentar entender a reconsideração feita por Hume com sua teoria da identidade pessoal. De acordo com essa outra interpretação, as segundas reflexões de Hume sobre a identidade pessoal indicam que há uma inconsistência entre as noções de eu apresentadas nos livros 1 e 2 do *Tratado*. Na sequência deste trabalho, eu me volto para essa interpretação do problema apontado por Hume no “Apêndice”.

5.2.2 A consistência da teoria de Hume

A célebre interpretação segundo a qual o motivo da insatisfação de Hume com a sua explicação inicial para a identidade pessoal deve-se ao fato de ele ter apresentado teses contraditórias sobre o eu nos livros 1 e 2 do *Tratado* é formulada e defendida por Kemp Smith (SMITH. *The philosophy of David Hume*, p. 75).

De fato, no livro 1, Hume nega a existência de uma impressão do eu ao afirmar que toda

ideia real deve sempre ser originada de uma impressão. Mas o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem. Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas – pois é dessa maneira que o eu supostamente existe. Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia. (T 1. 4. 6. 2)

No entanto, no livro 2, Hume defende a existência da impressão do eu ao estabelecer que é um fato

evidente que a ideia, ou, antes, a impressão de *nós mesmos*, está sempre presente em nosso íntimo, e que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto. (T, 2, 1, 11, 4, itálicos meus)

Parece, assim, haver uma contradição entre a negação de uma impressão do eu no livro 1 e as passagens que descrevem as paixões e afirmam a existência da impressão do eu no livro 2 do *Tratado*. De acordo com Kemp Smith, a disparidade entre essas duas teses sobre o eu deve-se a uma oposição entre duas influências conflitantes da filosofia de Hume (SMITH. *The philosophy of David Hume*, p. 73). Por um lado, existe a influência inicial de Francis Hutcheson, segundo a qual um modelo constante e biológico de eu é postulado como um observador e é considerado um requisito tanto para a atribuição de ações morais quanto para a imputação de elogio ou censura ao agente. Por outro lado, existe a influência tardia de Newton expressa através dos princípios de associação de ideias, cuja aplicação ao tema da identidade pessoal parece dissolver o modelo de eu constante postulado por Hume no livro 2.

Na avaliação de Kemp Smith, o problema sobre as afirmações inconciliáveis de Hume sobre o eu surge na medida em que o livro 2 postula a consciência da identidade pessoal, uma pressuposição que seria, entretanto, ilegítima, uma vez que Hume constata a descontinuidade entre percepções diferentes e o mecanismo de operação dos princípios de associação no livro 1. Assim, o “Apêndice” equivale a um reconhecimento tardio, por parte de Hume, da necessidade de um eu independente, observador das suas percepções, simples e idêntico a si mesmo (SMITH. *The philosophy of David Hume*, pp. 73-76).

Todavia, acredito que a interpretação proposta por Kemp Smith não ataca o verdadeiro problema encontrado por Hume ao revisar sua análise da questão do eu por três motivos. Em primeiro lugar, caso Hume, como pensa Kemp Smith, tivesse reconhecido que suas afirmações sobre o tema da identidade pessoal nos livros 1 e 2 do *Tratado* fossem contraditórias, poderíamos acusá-lo de manter essa contradição no interior da sua filosofia ao não descartar sua teoria do eu no “Apêndice”. Contudo, Hume reforça claramente no “Apêndice” sua concepção do eu composto por diferentes percepções relacionadas¹²³.

Em segundo lugar, Hume reitera essa concepção acerca do eu no Livro 2 do *Tratado*. Segundo Hume, é manifesto que

o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o eu, ou seja, aquela *sucessão de idéias e impressões relacionadas*, de que temos uma memória e consciência íntima. (T 2. 1. 2. 2, os itálicos são meus)

Ou seja, diferentemente da leitura proposta por Kemp-Smith, Hume parece manter no livro 2 a mesma concepção de identidade pessoal que apresentara no livro 1 do *Tratado*.

Por fim, há uma diferença radical entre o objeto negado por Hume e a sua tese sobre a identidade pessoal. Nessa linha de interpretação, é possível pensar que a discussão sobre a suposta incompatibilidade das opiniões de Hume quanto ao tema da identidade do eu nos livros 1 e 2 do *Tratado* se resolve na análise do próprio livro 1. Portanto, parece que Hume não apresenta teses incompatíveis sobre o tema da identidade pessoal, porque a negação da ideia do eu não é incompatível com a tese sobre a identidade pessoal que ele propõe.

Nessa linha de interpretação, Garrett afirma que, no que diz respeito à identidade pessoal, não há contradição entre os livros 1 e 2. No livro 1, Hume não nega a existência da ideia de identidade pessoal. A ideia de eu é fictícia no sentido de que ela não possui a identidade que a mente lhe atribui. Para ele, a ideia de eu é composta por percepções, e ela aparece como objeto das paixões do orgulho e da humildade no livro 2, tal como Hume o reconhece. Portanto, Garret acredita que dificilmente a razão da insatisfação de Hume com

¹²³ “Quando volto minha reflexão para *mim mesmo*, nunca consigo perceber esse *eu* sem uma ou mais percepções, e não percebo nada além de percepções. É a combinação destas, portanto, que forma o eu.” (AP 23 (UNESP), 15 (OPT), itálicos de Hume).

sua teoria da identidade pessoal diria respeito à descoberta de uma inconsistência entre os livros 1 e 2 (GARRETT (1997), p. 168).

Penelhum também defende que as considerações sobre a noção de identidade pessoal apresentadas nos livros 1 e 2 não apresentam nenhuma inconsistência, pois a teoria da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio complementa a teoria da identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação (PENELHUM (2003), p. 88).

De acordo com o intérprete, as posições de Hume diante do tema são compatíveis e representam aspectos complementares de uma explicação ampliada de como os seres humanos representam suas naturezas e identidades para eles mesmos no pensamento, sentimento e escolha. Em função da operação dos princípios de associação do mundo mental, a pessoa é levada a imaginar uma ideia de sua própria identidade, uma identidade atribuída a um feixe de percepções distintas que não possui tal qualidade. Contudo, essa não é a única maneira pela qual a mente humana é levada a conceber uma ideia de eu. Tal como o pensamento e a imaginação, as paixões também podem dar origem a essa ideia, e é isso que o exame de Hume busca apontar no livro 2. Antes de haver uma contradição nas afirmações de Hume, há na verdade uma relação de complementaridade entre o que é dito no livro “Das paixões” acerca da identidade pessoal e o que é considerado no livro “Do entendimento”.

Annette Baier é mais uma intérprete que defende que não há nenhuma inconsistência entre os livros 1 e 2 no tocante à noção de identidade pessoal. No livro 2 do *Tratado*, Hume não precisa recorrer a uma noção de eu perfeitamente simples e idêntico, tal como aquela examinada no livro “Do entendimento” cuja existência é negada por Hume, porque abstraída das paixões. Afinal, no feixe de percepções que formam o eu, as impressões de reflexão são muito importantes na medida em que essas exibem a influência causal das percepções passadas, antecipam percepções futuras e mostram como o sentimento estável de si mesmo depende da avaliação de outras pessoas. A teoria do feixe de percepções, o eu enquanto composto por diferentes percepções, é mantida e desenvolvida mais nitidamente na discussão das paixões. Há, no entanto, uma especificidade no tratamento humeano da identidade pessoal no livro “Das paixões”. No livro 2, Hume discute a identidade pessoal a partir de uma perspectiva que considera o aspecto afetivo da mente, o que não é o foco do primeiro livro. A consideração da identidade pessoal a partir das paixões permite uma compreensão do eu em toda a sua complexidade, isto é, a identidade do eu é concebida a partir da sua mutabilidade, dependência de outros e das suas emoções (BAIER (1991), p. 130).

A abordagem da identidade pessoal a partir da perspectiva das emoções prepara o leitor de Hume para as considerações das questões morais, tema do livro 3 do *Tratado*. Em sua interpretação, Purviance destaca precisamente a importância de se pensar a noção de identidade pessoal na filosofia de Hume a partir das paixões e do interesse próprio para a moral. Ainda que em sua interpretação o eu moral não corresponda ao eu enquanto feixe de percepções descontínuas, isso não significa que Purviance compartilhe a opinião segundo a qual exista uma contradição entre os livros 1 e 2 do *Tratado* no que se refere à identidade pessoal. No domínio do entendimento, o exame da noção de identidade pessoal, feito a partir das ideias e das operações da mente, tem como resultado a ideia fictícia de um eu idêntico a si mesmo. Já o eu moral, discutido no livro “Das paixões”, é constituído pelo aspecto afetivo da natureza humana, o que o leva à ação prática, não é passível de ser conhecido partir da perspectiva do entendimento (PURVIANCE (1997), p. 203).

Desse modo, se é verdade que Hume, ao expressar suas opiniões nos livros 1 e 2 do *Tratado*, não criou uma contradição em sua filosofia acerca do tema da identidade pessoal, resta examinar outra possibilidade de interpretar o problema a que ele se refere no “Apêndice”.

5.2.3 Mundo exterior e identidade pessoal

Ao abordar a retomada do tema da identidade pessoal, Piston observa que Hume reafirma no “Apêndice” suas teses sobre esse assunto já expressas no *Tratado*. Piston constata que a manutenção das teses sobre a identidade pessoal abala a interpretação proposta por Kemp Smith. Como apresentei, a leitura de Kemp Smith propõe que o texto do “Apêndice” enfatiza a necessidade de um eu independente das percepções, simples e idêntico a si, o que, segundo a avaliação feita por Piston, está em desacordo com a concepção humeana do eu como um feixe de percepções apresentada no *Tratado* e mantida no “Apêndice” (PISTON (2002), p. 68).

Após descartar as interpretações desenvolvidas para explicar que o motivo da insatisfação de Hume com sua explicação inicial para o tema da identidade pessoal estava relacionado ao problema da individuação do eu, Piston dedica-se a apresentar a sua própria interpretação sobre esse assunto. Para Piston, a dificuldade a que Hume se refere no “Apêndice” envolve a compatibilidade dos princípios da diferença e da ausência de conexão real com sua explicação inicial para a identidade atribuída às percepções (PISTON (2002), p.

68). De acordo com sua hipótese, a descontinuidade das percepções solapa a operação dos princípios de associação que, na filosofia de Hume, são os responsáveis pela ideia de identidade pessoal (PISTON (2002), p. 74).

Para sustentar essa hipótese, Piston recorre à explicação fornecida por Hume para a crença na existência do corpo, já que o mecanismo da explicação apresentada por Hume neste caso e no caso da identidade pessoal é o mesmo. Ao discutir a crença na existência dos corpos, Hume afirma ser necessário explicar como é possível atribuir identidade numérica a percepções intermitentes. Como se sabe, Hume aponta que existe uma tendência inscrita na imaginação que a leva a tomar uma sucessão de diferentes percepções relacionadas como idênticas (T 1. 4. 2. 32 e 34). Esse mesmo tipo de argumento é usado por Hume na sua discussão da ideia de substância material¹²⁴. E essa é também a explicação apresentada por Hume para a crença na identidade pessoal, isto é, a imaginação confunde a diversidade de percepções a ponto de considerá-la um único objeto idêntico a si mesmo (T 1. 4. 6. 6). Com base no uso dessa mesma explicação para a crença na existência contínua dos objetos e do eu, Piston infere que a reconsideração do tema da identidade pessoal no “Apêndice” não se refere a esse princípio explicativo, pois as preocupações de Hume não se estendem para a explicação sobre a crença na existência dos corpos. Para Piston, as ressalvas de Hume referem-se à aplicação desse princípio explicativo a uma sucessão de percepções para dar conta da ideia de um eu idêntico a si mesmo (PISTON (2002), p. 70).

Para Piston, a interpretação que ele propõe do problema apontado por Hume no “Apêndice” evidencia-se a partir do exame do papel da relação de causalidade. Segundo Piston, essa relação é crucial para a explicação humeana da ideia de identidade pessoal e também exerce uma função na explicação da ideia de existência externa. Para Piston, um aspecto importante da noção humeana de corpo é que este é entendido como algo que tem existência contínua e independente. Como resultado dessa compreensão, a noção humeana de corpo não é explicada nem pelos sentidos e nem pela razão, mas pela imaginação. Para Hume,

¹²⁴ “É evidente que como as ideias das diversas qualidades distintas e *sucessivas* dos objetos são unidas por uma relação muito estreita, a mente, ao percorrer a sucessão, deverá ser levada de uma parte a outra por uma transição fácil, e não perceberá a mudança mais que se estivesse contemplando o mesmo objeto imutável. Essa transição fácil é o efeito ou, antes, a essência da relação; e como a imaginação toma imediatamente uma ideia por outra, quando sua influência sobre a mente é similar, assim acontece que qualquer sucessão de qualidades relacionadas é logo considerada como um único objeto contínuo, existindo sem qualquer variação.” (T 1. 4. 3. 3, *itálico de Hume*).

a constância e a coerência das percepções envolvem as relações de semelhança e causalidade e levam a imaginação atribuir existência contínua ao corpo. Segundo Piston, Hume pensa que aqueles objetos que, por sua própria natureza, estão sujeitos à mudança, no entanto, preservam uma coerência, pois suas mudanças possuem uma dependência causal mútua. Piston aponta para uma comparação óbvia dos objetos, tal como concebidos por Hume, com o caso da identidade pessoal. O eu também passa por mudanças contínuas e é a relação causal que mantém suas percepções variáveis conectadas, o que nos habilita a supor que ele permanece o mesmo (PISTON (2002), p. 72).

No caso dos corpos, no entanto, Hume encontra um problema ao apelar para a coerência. Esse problema surge do fato de que as relações relevantes de coerência são aquelas que ocorrem entre nossas impressões, pois nossa ideia de corpo origina-se das relações entre impressões. Piston aponta, então, que parece existir um problema na medida em que a coerência das impressões origina um tipo de raciocínio causal que permite conectar as mudanças que elas sofrem e, desse modo, atribuir essas mudanças a um objeto dotado de existência contínua. Mas isso não pode ser considerado como um exemplo de raciocínio causal genuíno derivado do costume e regulado pela experiência passada, tal como apresentado por Hume na parte 3 do livro 1 do *Tratado*. Isso porque, neste caso, atribui-se uma regularidade maior aos objetos do que é encontrada nas nossas percepções. Hume não deixa de reconhecer que a mente, influenciada pela coerência que os objetos manifestam quando aparecem aos sentidos, torna sua uniformidade tão grande quanto possível a ponto de supor uma existência contínua. Mas, declara Hume, esse princípio é muito fraco para suportar sozinho a existência contínua de todos os corpos¹²⁵. Portanto, prossegue Piston, a relação de causalidade entre nossas percepções é insuficiente para explicar a ideia de corpo, porque as percepções não exibem a regularidade que levaria, sem alguma propensão adicional da imaginação, à suposição de uma existência distinta e contínua (PISTON (2002), p. 72).

Ora, a partir desses comentários sobre o tema da crença na existência contínua dos corpos, Piston volta-se para o papel desempenhado pela causação na formação da ideia de identidade pessoal. Piston observa que o quadro pintado por Hume sobre os objetos externos

¹²⁵ “Por maior que seja a força que atribuamos a esse princípio, porém temo que ele seja fraco demais para sustentar sozinho um edifício tão vasto como o da existência contínua de todos os corpos externos; para explicar satisfatoriamente essa opinião, deveremos juntar, à *coerência*, a *constância* de sua aparição.” (T 1. 4. 6. 23, itálicos de Hume).

assemelha-se em aspectos cruciais com o que ele retratou no caso da identidade pessoal. No caso da identidade do eu, forma-se a ideia de uma existência contínua, um feixe ou uma coleção de percepções, apoiada numa espécie de coerência entre percepções que comportam descontinuidades evidentes. No caso da identidade pessoal, porém, a descontinuidade entre as percepções parece ser ainda maior do que aquela encontrada no caso do corpo, pois não é simplesmente que existem irregularidades entre nossas percepções. Mais do que isso, essas mesmas percepções também são separadas por intervalos durante os quais nenhuma percepção ocorre, como no caso do sono. Desse modo, a coerência exibida pelas percepções é insuficiente para que seja possível lhes atribuir uma existência contínua e idêntica. De fato, um exame introspectivo da mente nos revela que não temos um conhecimento completo das lacunas em nossa vida consciente. Na avaliação de Piston essa é uma boa razão para supor que esse seja o problema que incomodava Hume no “Apêndice”. Ao que parece, Hume duvidava que ele tivesse explicado satisfatoriamente a ideia de eu como algo que permanece o mesmo ao longo das mudanças pelas quais ele passa, pois o princípio causal de união entre as percepções sucessivas, ao qual ele recorria na seção “Da identidade pessoal”, não pode, afinal, explicar a propensão de atribuir existência contínua e idêntica para essas percepções (PISTON (2002), p. 73).

Segundo Piston, é praticamente impossível determinar com exatidão se esse é o problema que Hume tinha em mente ao redigir o texto do “Apêndice”. Piston acredita, no entanto, ser significativo o fato de ter encontrado um problema na filosofia elaborada e expressa no *Tratado* que teria preocupado o próprio Hume. Piston nota também que esse problema diz respeito à natureza das relações entre as percepções, na medida em que essas relações não equivalem a uma conexão real entre as percepções consideradas como existências distintas. Caso as percepções pertencessem a uma substância simples e individual, isto poderia ser tomado como explicação para nossas crenças sobre a simplicidade e identidade da mente, o que é recusado por Hume.

Além da maior descontinuidade entre as percepções, Piston afirma que existe outra diferença importante entre o caso da crença na identidade dos corpos e o caso da identidade pessoal. No caso do corpo, atribui-se identidade numérica perfeita a percepções que possuem uma característica essencial da identidade, a invariabilidade, e carecem de outra, a continuidade. No caso da mente, no entanto, nós consideramos objetos relacionados diferentes como idênticos mesmo que eles sejam intermitentes e variáveis. Hume reconhece que estender nossa atribuição de identidade para o feixe de percepções que constitui o eu envolve

o absurdo de fingir a existência de algum princípio ininteligível que conecta os objetos e impede sua interrupção e variação (T 1. 4. 6. 6). Para Piston, no entanto, o princípio de explicação usado na discussão sobre a crença dos corpos, que defende que a relação entre percepções diferentes é confundida com a identidade, não pode ser aplicado sem maiores problemas no caso da identidade pessoal, porque os objetos envolvidos, nossas percepções variáveis e intermitentes, não são relacionados de forma que suas ideias sejam suscetíveis de serem confundidas com alguma coisa simples e idêntica (PISTON (2002), pp.73-74).

A interpretação de Piston da retomada do tema da identidade pessoal no “Apêndice” é diferente da leitura apresentada por Ainslie. De acordo com uma afirmação fundamental da interpretação de Ainslie, a crença que Hume está tentando explicar na seção “Da identidade pessoal” é produto da reflexão filosófica e, nesse sentido, deve ser contrastada com a explicação para a crença na identidade dos objetos externos que é objeto da seção “Do ceticismo quanto aos sentidos”. Para ele, a concepção humeana do eu como um feixe de percepções é uma crença abstrusa com a qual o vulgo raramente se ocupa, se é que alguma vez tenha pensado sobre esse tema.

Nesse sentido, Ainslie afirma que o objetivo de Hume na seção sobre a identidade pessoal é explicar a crença no eu enquanto um feixe de percepções dentro de um contexto filosófico (AINSLIE (2001), p. 558). Dessa maneira, é uma observação filosófica da mente que leva Hume ao problema que o preocupa no “Apêndice”. Tal observação envolve a ocorrência de ideias reflexivas das percepções da mente que estão tão associadas que os filósofos atribuem simplicidade e identidade a suas percepções. Ora, uma afirmação fundamental de Ainslie é que a discussão humeana dessa crença abstrusa na identidade do eu ocorre num nível removido da sua discussão sobre as nossas atribuições ordinárias de identidade aos objetos externos (AINSLIE (2001), p. 564). Neste último caso, nós estamos preocupados com crenças sobre objetos como árvores, que envolvem associações das percepções correspondentes. Mas, no caso da identidade pessoal, trata-se de ideias de percepções em si mesmas sendo associadas por causa das relações de semelhança e de causalidade. E a associação entre essas ideias explicam a crença filosófica na identidade e simplicidade da mente (AINSLIE (2001), p. 566).

Como apresentei anteriormente, Piston, ao contrário de Ainslie, sugere que a discussão de Hume sobre a crença nos objetos externos é útil para entender a sua análise sobre a identidade pessoal. E ainda que o vulgo não diferencie objetos e percepções, a explicação de Hume para a identidade pessoal, como ressalta Piston, serve tanto para o vulgo quanto para o

filósofo. O vulgo acredita no eu como alguma coisa desconhecida e misteriosa que relaciona seus estados mentais, dotada de simplicidade e identidade; o filósofo acredita no eu como uma substância, isto é, um princípio unificador entre nossas percepções que possibilita reconciliar a crença na sua simplicidade e identidade com a variação e intermitência das percepções. Além disso, Piston defende que o problema encontrado por Hume no “Apêndice” refere-se à atribuição de identidade a um fluxo de percepções sucessivas, ou seja, o problema de Hume diz respeito à atribuição de identidade ao longo do tempo.

Para Jane McIntyre, uma resposta para a insatisfação de Hume com sua própria explicação pode ser encontrada ao se reexaminar o parágrafo do “Apêndice” no qual Hume afirma que nutria esperanças de que sua explicação sobre o mundo interior estaria livre das contradições encontradas na explicação fornecida para o mundo exterior (AP 18 (UNESP), 10 (OPT)). Segundo McIntyre, essa afirmação de Hume tem como referência o primeiro parágrafo da seção do Tratado dedicada ao tema da imaterialidade da alma, no qual Hume afirma que a explicação para o mundo intelectual não está envolvida em contradições como as que envolvem a explicação sobre o mundo natural¹²⁶. Essa passagem, por sua vez, refere-se indiretamente a outras passagens do *Tratado*, nas quais Hume comenta a existência contínua dos corpos (T 1. 4. 4. 15; T 1. 4. 7. 3-5). Para McIntyre, cada uma dessas passagens do *Tratado* aborda duas operações da imaginação que conduzem a resultados contraditórios. Por um lado, o raciocínio causal indica que não existem objetos com existência contínua e independente. Por outro lado, os princípios de associação levam à crença na existência contínua e independente dos objetos externos (McINTYRE (2009), p. 198). Para ela, a explicação do mundo intelectual, apresentada na seção sobre a imaterialidade da alma, evitaria essa inconsistência, porque não sustenta a crença na existência contínua de qualquer tipo de substância. Mais do que isso, nesta seção do *Tratado*, Hume argumenta que algumas percepções admitem localização espacial e outras não, de tal modo que elas não necessitam de qualquer tipo de substância, material ou imaterial, para lhes servir de suporte.

¹²⁶ “Tendo encontrado tantas contradições e dificuldades em todos os sistemas concernentes aos objetos externos, bem como na ideia de matéria, que imaginávamos ser tão clara e precisa, é natural esperarmos encontrar dificuldades e contradições ainda maiores nas hipóteses acerca de nossas percepções internas e da natureza da mente, que tendemos a imaginar muito mais obscuras e incertas. Mas quanto a isso estamos enganados. O mundo intelectual, embora envolto em infinitas obscuridades, não é embaraçado por nenhuma dessas contradições que descobrimos no mundo natural.” (T 1. 4. 5. 1).

Ora, a seção “Da identidade pessoal” reabre o problema da inconsistência, visto que a estrutura do argumento apresentado para explicar a crença na existência contínua dos objetos é a mesma do argumento usado por Hume para explicar a crença na existência contínua do eu. Em ambos os casos, a imaginação é levada pela operação dos princípios de associação de ideias a confundir uma sucessão de percepções diferentes relacionadas com uma identidade suposta das percepções. Dessa maneira, a imaginação acaba por acreditar na existência contínua de um substrato, que seria o suporte das percepções, ao mesmo tempo em que a análise da crença na existência contínua dos objetos e na identidade pessoal revela que não existe substância alguma. A explicação do mundo intelectual, portanto, assim como a explicação fornecida para o mundo material, revela tendências inconsistentes da imaginação. Consequentemente, a explicação do mundo intelectual, ao contrário do que Hume pensava na época em que redigiu o texto do *Tratado*, não está livre das contradições presentes na explicação fornecida para o mundo material (McINTYRE (2009), p. 199).

Para McIntyre, essa confusão entre diversidade e identidade das percepções é a chave de interpretação que permite entender porque Hume afirma no “Apêndice” ser incapaz de corrigir suas opiniões iniciais e de torná-las consistentes. De acordo com a tese da intérprete, Hume propôs inicialmente que sua explicação para o mundo intelectual estava livre das contradições que ele encontrou na explicação para o mundo material. Todavia, ao rever suas teses sobre as atribuições de identidade na época em que redigiu o “Apêndice”, Hume percebeu que é uma tendência da imaginação ser levada a conclusões inconsistentes nos dois casos (McINTYRE (2009), p. 200).

Se as reflexões de Hume, expressas no “Apêndice”, sobre esse assunto são corretas, McIntyre avalia que a opinião de Hume apresentada no *Tratado* subestima a tendência da imaginação de formar uma crença falsa na existência contínua de uma substância mental ou do eu. Para ela, a teoria do mundo mental proposta por Hume retrata, da mesma forma que a sua explicação para a crença na existência contínua dos objetos, a forte e inevitável tendência da imaginação de considerar percepções semelhantes como idênticas ao longo do tempo. Da mesma forma, prossegue McIntyre, não há como abrir mão da opinião segundo a qual percepções semelhantes são intermitentes e diferentes umas das outras, o que, segundo ela, conduz a insatisfatória teoria filosófica da dupla existência das percepções e dos objetos.

No caso do mundo mental, a operação da imaginação origina duas crenças opostas. De um lado, a crença na identidade do eu ou de uma substância ao longo do tempo, que, embora falsa, é impossível de ser erradicada. Do outro lado, a opinião estabelecida pela reflexão de

que todas as percepções são existências distintas. Para resolver esse impasse entre a identidade, produzida pela operação dos princípios de associação, e a diversidade das percepções, resultado da reflexão, os filósofos, como se sabe, propõem que existe uma substância, distinta das percepções, que continua idêntica a si mesma, na qual as percepções variáveis são inerentes. Como Hume recusa toda e qualquer teoria substancialista do eu, ele não tem alternativa a não ser manter a contradição entre a diversidade das percepções e a falsa crença na identidade do eu no interior da sua filosofia, o que, lamenta McIntyre, não permite que seja possível acreditar na verdadeira ideia da mente humana proposta por Hume (McINTYRE (2009), p. 201).

Para Piston, a descontinuidade entre as percepções que compõem o mundo mental é muito maior do que a constatada nas percepções do mundo exterior. Nesse sentido, a operação da causalidade junto com a coerência das percepções é, a seu ver, insuficiente para atribuir existência contínua e idêntica ao feixe. Além disso, a variabilidade das percepções que formam o mundo interno também é maior que a manifesta pelos objetos do mundo exterior. Neste caso, não há como estabelecer relação de semelhança entre percepções tão inconstantes.

De acordo com McIntyre, as análises feitas por Hume sobre os objetos dos mundos exterior e interno revelam ações inconsistentes da imaginação. Em ambos os casos, a reflexão, por meio da aplicação do princípio da diferença, mostra que as percepções são diferentes umas das outras e, portanto, separáveis. Nesse sentido, não é possível afirmar a existência contínua das percepções. Porém, a imaginação, afetada pela semelhança entre as percepções, é levada a crer na existência de uma substância que garante a existência contínua das percepções, uma possibilidade sem sentido na filosofia humeana.

Com base nas análises desenvolvidas por Piston e McIntyre, comparar as explicações fornecidas por Hume para o mundo exterior e para o mundo interno para entender o problema que ele diz ter encontrado em sua teoria da identidade se mostra infrutífero, como enfatizado por Piston, ou problemático, como mostrado por McIntyre.

5.3 A impressão do eu

O exame inicial da ideia de eu realizado por Hume no começo da seção 6, livro 1 do *Tratado*, caracteriza-se pela aplicação do princípio da cópia¹²⁷. Tal exame consiste na busca da impressão que origine a ideia de eu. Para isso,

essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas – pois é dessa maneira que o eu supostamente existe. Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia. (T 1. 4 . 6. 2)

Tal como concebida pelos filósofos, a ideia de eu é imutável, idêntica a si mesma ao longo do tempo. Para ter legitimidade na filosofia de Hume, é preciso apontar a impressão constante e invariável responsável pela origem desta ideia. Porém, o exame introspectivo da mente efetuado por Hume constata que a mente é uma coleção de percepções variáveis e, desse modo, não há como apontar a impressão imutável que originaria da ideia de identidade pessoal. Assim, a análise de Hume conclui que a ideia de eu não existe da maneira que é habitualmente descrita, porque não existe uma impressão que seja o seu fundamento.

No livro 2 do *Tratado*, ao discutir a origem da simpatia, Hume expõe uma tese contrária à negação da existência da impressão do eu. Segundo Hume, é

evidente que a ideia, ou, antes, a impressão de nós mesmos, está sempre presente em nosso íntimo, que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto. (T 2. 1. 11. 4).

De acordo com Hume, a simpatia é um fenômeno da natureza humana que une pessoas. Por meio da operação da simpatia, há comunicação de sentimentos entre pessoas diferentes a ponto de ser possível tomar como sua a emoção que afeta outra pessoa. Desse modo, a simpatia pressupõe a existência da impressão do eu.

¹²⁷ “Todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão.” (T 1. 1. 1. 7, itálicos de Hume).

Ora, essas observações de Hume sobre a identidade pessoal levaram intérpretes da sua filosofia, como Kemp Smith, a pensar que esse era o motivo da sua insatisfação com a sua teoria da identidade pessoal expressa no “Apêndice”. Afinal, no livro “Do entendimento”, Hume afirma claramente a impossibilidade de indicar uma impressão originária da ideia de eu e, no livro “Das paixões”, ele afirma a existência desta impressão para explicar o fenômeno da simpatia. Mas, como já indiquei neste trabalho, as opiniões expressas por Hume nos livros 1 e 2 do Tratado não são inconsistentes.

A seguir, discuto como é possível para Hume falar na existência da impressão do eu no livro 2 sem contradizer o que ele afirmou previamente no livro 1, a negação de uma impressão do eu.

De acordo com Garrett, Hume não se contradiz ao afirmar, inicialmente, a inexistência de uma impressão de eu, que supostamente originaria a ideia de identidade pessoal perfeita, e assumir, depois, a existência de tal impressão. Para o intérprete, em seus diferentes textos, Hume nega apenas a existência de uma impressão de eu ou de substância concebida como algo simples, contínuo, constante e imutável a partir da qual seria derivada a ideia de eu como tradicionalmente concebida pelos filósofos, isto é, dotada de identidade e simplicidade perfeitas (GARRETT (1997), 168).

De fato, a análise efetuada por Hume no livro “Do entendimento” mostra que não é possível encontrar uma impressão dotada de simplicidade e identidade perfeitas que pudesse ser considerada a origem da identidade pessoal. Nesse sentido, Hume defende a inexistência de uma impressão de eu como algo simples e idêntico, mas não diz que não exista uma impressão de eu. Dessa maneira, a questão a ser explicada é a origem dessa impressão de eu na teoria da simpatia.

Para explicar a origem da impressão de eu indicada por Hume no livro “Das paixões”, Garrett recorre aos comentários de Hume sobre o espaço. Para ele, todas as impressões com relações espaciais fazem parte da classe de objetos espaciais. Nesse sentido, qualquer uma dessas impressões pode originar uma ideia que represente toda a classe de objetos espaciais na medida em que a imaginação opere ressaltando a semelhança entre esses objetos, a saber, a espacialidade (GARRETT (1997), p. 169).

Algumas das impressões complexas da mente são um conjunto de impressões simples dispostas espacialmente. Assim, por exemplo, a impressão complexa de uma mesa é formada por um conjunto de impressões simples de pontos coloridos. E são as ideias de impressões

complexas desse tipo de ideias que a mente evoca quando pensa na ideia abstrata de espaço¹²⁸. Desse modo, Hume explica a ideia de espaço sem que exista uma impressão que lhe seja correspondente.

Segundo a leitura de Garrett, é possível afirmar que existem muitas impressões com relações espaciais e que, pela aplicação do princípio da cópia e pelo trabalho da imaginação, podem originar a ideia de espaço. Da mesma forma, a imaginação, guiada pelas operações da semelhança e da causação, e a aplicação do princípio da cópia às impressões que compõem a mente atuam para formar a ideia abstrata de eu (GARRETT (1997), p. 169).

Tal como Garrett entende a questão, o fato de uma impressão manter relação de semelhança ou causação com outras percepções do feixe encobre a descontinuidade de modo a originar a impressão de eu. E é a uma impressão desse tipo que Hume faz referência ao discutir a origem do fenômeno da simpatia.

Ao comentar a noção de identidade pessoal na filosofia de Hume, Capaldi defende também que o objeto das paixões do orgulho e da humildade não é a ideia de um eu simples e perfeitamente idêntico a si mesmo. A ideia de eu enquanto objeto dos afetos indiretos não é uma cópia de uma impressão simples, de modo que não há contradição entre o que Hume afirma sobre a identidade pessoal nos livros 1 e 2 do *Tratado*.

Para explicar a origem da impressão de eu, Capaldi, assim como Garrett, recorre a outro aspecto da filosofia de Hume, a saber, a transferência de vivacidade entre impressões e ideias (CAPALDI (2002), vol II, p. 261). Ao tratar das impressões, Hume inicialmente constata que

uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos ideia. Essa ideia de prazer ou de dor, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão, porque derivadas dela. Essas impressões de reflexão, são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em ideias – as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e ideias. Desse modo, as impressões de reflexão antecedem apenas suas ideias correspondentes,

¹²⁸ Ideia abstrata no sentido dado por Hume a este termo. Para ele, as ideias abstratas “são individuais em si mesmas, embora possam se tornar gerais pelo que representam. A imagem na mente é apenas a de um objeto particular, ainda que a apliquemos em nosso raciocínio exatamente como se ela fosse universal.” (T 1. 1. 7. 6).

mas são posteriores às impressões de sensação, e delas derivadas. (T 1. 1. 2. 1)

A impressão de eu a que Hume se refere ao tratar do fenômeno da simpatia é uma impressão de reflexão, isto é, uma paixão que adquire força e vivacidade derivada de uma ideia que, por sua vez, foi originada de uma impressão de sensação (CAPALDI (2002), vol II, p. 261).

A ideia complexa de eu adquire força e vivacidade porque é copiada de uma impressão de reflexão, que lhe comunica força e vivacidade. O fenômeno da transferência de força e vivacidade entre impressões e ideias é o que permite explicar o fenômeno da simpatia e a ideia complexa de eu a ponto de Hume chama-la de impressão de eu.

Tanto Garrett como Capaldi propõem uma interpretação para a tese de Hume segundo a qual existe uma impressão de eu. Para Garrett, qualquer impressão que mantenha relação de semelhança ou causação com outras impressões de um feixe pode originar uma impressão de eu. Para Capaldi, a comunicação de força e vivacidade para a ideia de eu é capaz de transformá-la numa impressão de reflexão. Tais comentários são exemplos de como é possível responder à objeção de que as teses propostas por Hume nos livros 1 e 2 do *Tratado* são contraditórias.

Conclusão

No texto do “Apêndice”, Hume alega que o motivo da sua insatisfação com a sua explicação inicial para a identidade pessoal é a incompatibilidade entre os princípios que afirmam que as percepções são existências distintas e que a mente nunca percebe uma conexão real entre existências distintas. No entanto, como procurei mostrar, tais princípios não são incompatíveis, mas complementares.

Além disso, a comparação entre as explicações para a crença nos objetos do mundo exterior e para a identidade pessoal não parece ser proveitosa para entender a insatisfação de Hume. Ao contrário do que ele pensava quando redigiu o livro 1 do *Tratado*, o mundo mental parece estar envolvido em obscuridades mais graves que as do mundo exterior. No caso do mundo exterior, Hume preocupa-se em mostrar como as qualidades manifestas pelas percepções, constância e coerência, junto com a imaginação, por meio das relações de semelhança e causalidade, atuam para ocultar a intermitência e a variabilidade das percepções. No caso do mundo mental, a diferença parece ser ainda maior, já que é preciso

dar conta das várias mudanças que as pessoas sofrem e dos longos períodos em que elas não têm percepções, caso do sono profundo, de modo que parece não haver outra solução senão postular a existência de um substrato para garantir a continuidade do eu, como sugerido por McIntyre.

Apontar o erro encontrado por Hume ao rever sua teoria da identidade pessoal no “Apêndice”, responsável por sua insatisfação, permanece um mistério. Todavia, acredito ser possível descartar algumas interpretações sobre esse assunto. Em primeiro lugar, Hume não parece preocupado em estabelecer critérios de demarcação nítidos entre uma mente e outra. Ao contrário, Hume parece mais empenhado em recusar a ideia do eu inventada pelos filósofos e explicar os mecanismos que afetam tanto os filósofos quanto o vulgo, levando-os a acreditar indevidamente na identidade do eu. Assim, as críticas de Stroud e Garrett parecem não fazer sentido quando examinadas no cenário teórico da filosofia de Hume. Em seguida, penso que a interpretação de Kemp Smith não se sustenta. De quase todas as considerações expostas, parece ser possível concluir que não há inconsistência entre as teses apresentadas por Hume sobre a identidade pessoal nos livros 1 e 2 do *Tratado*. O eu, enquanto objeto das paixões do orgulho e da humildade, é o mesmo eu concebido como feixe de percepções diferentes. Também penso que Hume não é incoerente ao negar a existência da impressão do eu no livro 1 e afirmar sua existência no livro 2. Afinal, no livro 1, Hume nega a existência da impressão de eu, e sua ideia correlata, tal como concebido pelos filósofos, dotado de identidade e simplicidade. Tal negação não impossibilita afirmar a existência de uma impressão de eu entendida seja como uma impressão que mantém relações de semelhança ou causa e efeito com outras percepções do feixe, como procura mostrar Garrett, ou como uma paixão, isto é, uma impressão de reflexão, como procura mostrar Capaldi.

CONCLUSÃO GERAL

A crença nos objetos externos é inevitável, fato que é admitido pelas filosofias que tentam corrigi-la por intermédio da noção de dupla existência, que separa objeto e percepção. Para Hume, não cabe ao filósofo corrigir um mal entendido sobre a existência dos corpos ou mesmo duvidar desse fato. Essa última possibilidade Hume exclui desde o início da seção “Do ceticismo quanto aos sentidos”, quando afirma ser inútil perguntar se os objetos do mundo exterior existem ou não (T 1. 4. 2. 1). Com efeito, a natureza nos obriga a ter essa crença de tal forma que não está em nosso poder decidir isso. No caso da crença na existência contínua e independente dos objetos externos, resta ao estudioso da natureza humana explicar como a ilusão de sua existência se forma para eliminar a *intermitência* das percepções.

No caso da identidade pessoal, acredito que, embora ao longo da sua existência uma pessoa sofra inúmeras transformações capazes de torná-la quase que irreconhecível, somos levados a crer que seu eu permanece sempre o mesmo, que se trata da mesma pessoa. A *variação* incessante das percepções contraria a tendência da imaginação de lhes atribuir identidade. Para conciliar a diversidade e o fluxo de percepções distintas com a ideia de identidade, somos conduzidos sutilmente pela imaginação a forjar as ideias de identidade pessoal, alma, substância (T 1. 4. 6. 6).

Quando considera a identidade que atribuímos para os objetos naturais e para os artefatos humanos antes de iniciar sua explicação para a crença na identidade do eu, Hume não o faz para simplesmente retomar as conclusões obtidas no exame da questão acerca dos objetos externos e aplica-las à identidade pessoal. Penso que Hume procede dessa maneira para introduzir gradativamente a especificidade da atribuição de identidade ao eu, o que exige uma abordagem diferente da identidade atribuída aos objetos externos. Ainda que na base a atribuição de identidade aos objetos e ao eu exista um mesmo mecanismo, operação da imaginação em conjunto com a coerência e a constância exibidas pelas percepções, a especificidade do problema que cada explicação pretende resolver parece impedir que o mecanismo usado para explicar um caso possa ser automaticamente aplicado para resolver o outro. Afinal, o problema da identidade pessoal parece mais complexo, já que não se trata apenas de dar conta da *intermitência* das percepções. Nos seres vivos e, sobretudo nos humanos, a mudança é mais evidente, sendo quase inerente à sua condição de seres vivos. E se essa *variação* é observável nas qualidades sensíveis dos organismos, ela é tanto maior quando se tenta descrever o mundo mental.

Nesse sentido, os princípios de associação parecem ser insuficientes para explicar a crença na existência contínua do eu, como mostrado pelas análises desenvolvidas por Piston e McIntyre. Parece-me plausível pensar que Hume percebeu isso quando redigiu o texto do “Apêndice” e se mostrou desanimado ao constatar que o mundo mental não está livre das contradições encontradas na explicação para o mundo material como ele pensava quando redigiu o *Tratado*.

Uma possível solução para o problema da existência contínua seria admitir a existência de um eu substancial para sustentar a diversidade e a intermitência das percepções, como sugerido por McIntyre e Patten. Considerada como hipótese de interpretação, penso que essa solução significaria o colapso da filosofia de Hume. Não só porque o filósofo escocês se veria obrigado a reconsiderar sua crítica à noção de substância, mas também toda análise reflexiva do campo da experiência, que é condicionada pela aplicação do princípio da diferença. Afinal, as percepções que aderissem a um suposto eu substancial, ainda que diferentes, não seriam mais separáveis. Desse modo, a admissão de um eu substancial invalida o recurso ao princípio da diferença, um dos mais fundamentais da filosofia de Hume, que opera nas análises da identidade pessoal, dos objetos do mundo exterior e da causalidade. Por conseguinte, se for admitida uma continuidade substancial entre as diferentes percepções, torna-se desnecessário explicar a conexão entre elas por meio dos princípios de associação, o que Hume acreditava ser a sua grande invenção filosófica (S 35).

Embora não exista consenso entre os intérpretes sobre a real causa da insatisfação de Hume com sua teoria da identidade pessoal, a maioria das interpretações apresentadas parece deixar claro que não há inconsistência entre o que Hume diz acerca da noção de eu nos dois primeiros livros do *Tratado*. A ideia de eu a que Hume recorre em sua teoria das paixões, fundamental para a explicação do orgulho e da humildade, não corresponde à ideia de identidade pessoal perfeita ou eu substancial cuja existência foi negada no livro 1. O objeto das paixões do orgulho e da humildade é aquela mesma ideia complexa de eu enquanto feixe de percepções diferentes produzida pela natureza humana a partir dos princípios de associação. E essa ideia é suficiente para o objetivo de explicar aquele par de afetos indiretos e o fenômeno da simpatia.

Penso que um olhar mais atento para as especificidades dos livros 1 e 2 do *Tratado* evitaria pensar que Hume tivesse afirmado teses inconsistentes sobre o eu. No livro “Do entendimento”, Hume afirma que o eu

é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. (T 1. 4 . 6. 4)

No livro “Das paixões”, Hume recorre à outra metáfora para falar do eu. Segundo essa nova metáfora, a natureza do eu

não é a de um instrumento de sopro, que, quando percorridas suas notas, perde imediatamente o som assim que cessa a respiração; assemelha-se antes a um instrumento de cordas, em que, após cada toque, as vibrações continuam retendo algum som, que se extingue gradual e insensivelmente. (T 2. 3. 9. 12)

Da perspectiva do entendimento, a análise da identidade pessoal é, em boa medida, condicionada pela aplicação do princípio da diferença. A metáfora do teatro empregada por Hume não deixa dúvidas: o eu é um fluxo de percepções diferentes, logo, separáveis. No livro 2, o mecanismo de associação já está funcionando a todo vapor, conectando percepções diferentes. Da perspectiva passional, o eu é como um instrumento de cordas: cada nota tocada reverbera por algum tempo unindo-se ou não a outra nota para compor uma melodia. Assim, uma paixão, desejo, aversão, esperança ou medo, não deixa de afetar o eu tão logo ela surja, como se fosse uma nota musical executada por um instrumento de sopro. Ao contrário, ela continua a vibrar por algum tempo, tal como uma nota tocada por um instrumento de cordas, unindo-se ou não a outra paixão e, dessa maneira, compondo, por assim dizer, a melodia da existência do eu.

O que essas duas metáforas indicam é que se trata de um mesmo objeto: o eu concebido como um fluxo de percepções diferentes, que pode ser decomposto em seus elementos para fins de análise do entendimento, é o mesmo eu que sofreu a ação dos princípios de associação, de modo que seus diferentes conteúdos já foram conectados. Não há, portanto, inconsistência entre as teses sobre a identidade pessoal expressas nos livros 1 e 2 do *Tratado*.

Compreender e explicar satisfatoriamente a análise feita por Hume da identidade pessoal não é uma tarefa fácil para o leitor do *Tratado*. É certo que é possível rejeitar as explicações que apontam para uma possível contradição entre as teses de Hume sobre a identidade pessoal nos livros 1 e 2 do *Tratado*, mas não é claro apontar a solução para o problema que Hume descobriu na sua teoria ao redigir o “Apêndice”. Nessa perspectiva, parece-me que Hume preferiu se dizer incapaz de resolver a dificuldade a adotar a alternativa

que postula a existência de um eu substancial. E como a discussão humeana revelou o jogo de ilusões que está na base do discurso metafísico, Hume parece não encontrar outra forma de responder ao metafísico a não ser através do humor. Dessa maneira, quando um metafísico tenta defender a tese de que há um eu contínuo e imutável em meio à *variação* e à *intermitência* do pensamento e das impressões, basta contrapor que ele, talvez, seja muito diferente das pessoas comuns, até mesmo pertencente a uma nova espécie, capaz de perceber “alguma coisa simples e contínua, que denomina *seu eu*” (T 1. 4. 6. 3, itálicos de Hume).

REFERÊNCIAS

- AINSLIE, D. (2001). "Hume's Reflection on the Identity and Simplicity of Mind". In: *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. 62, nº 3, pp. 557-578.
- BAXTER, Donald (2008). *Hume's Difficulty: Time and Identity in the Treatise*. London: Routledge.
- _____ (2006). "Identity, Continued Existence, and the External World". In: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Edited by Saul Traiger. Oxford: Blackwell Publishing.
- BAIER, Annette C. (1991). *A progress of sentiments: reflections on Hume's Treatise*. Massachusetts: Harvard University Press.
- BAYLE, Pierre (2003). *Diccionario histórico y crítico (primera antología)*. Traducción de Roxana Nenadic y Martín Pozzi. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras UBA.
- BEAUCHAMP, Tom (1979). "Self inconsistency or mere perplexity?". In: *Hume Studies*, vol. V, nº 1, pp. 37-44.
- BOEKER, Ruth (2015). "Locke and Hume on personal identity: moral and religious differences". In: *Hume Studies*, vol.41, nº 2, pp. 105-135.
- BROADIE, A. (2003). "The human mind and its power". In: *The Scottish Enlightenment*. Edited by Alexander Broadie. New York: Cambridge University Press.
- BUTLER, Annemarie (2015). "Hume's early biography and *A Treatise of Human Nature*". In: *The Cambridge Companion to Hume's Treatise*. Edited by Donald Ainslie and Annemarie Butler. New York: Cambridge University Press.
- CAPALDI, N. (2002). "Hume's theory of the passions". In: *David Hume critical assessments*, vol. II. Edited by S. Tweyman. London: Routledge.
- _____ (2002). "The historical and philosophical significance of Hume's theory of the self". In: *David Hume critical assessments*, vol. III. Edited by S. Tweyman. London: Routledge.
- CASSIRER, Ernst (1992). *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp.
- CHAUÍ, Marilena (2009). "A estrutura retórica do verbete Spinoza". In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº120, pp. 313-334.

DELEUZE, Gilles (1993). *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: PUF.

DESCARTES, René. (2010). “As paixões da alma”. In: *Obras escolhidas*. Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva.

_____ (2010). “Objecções e respostas” In: *Obras escolhidas*. Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva.

_____ (2010). “Regras para a direção do espírito”. In: *Obras escolhidas*. Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva.

GALILEI, Galileu (1987). *O ensaiador*. Tradução de Helda Barraco. São Paulo: Nova Cultural.

GARRETT, Don (1997). *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*. New York: Oxford University Press.

_____ (2008). “Hume’s theory of ideas”. In: *A companion to Hume*. Edited by Elizabeth S. Radcliffe. Oxford: Blackwell Publishing

HUME, David (2000). *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press.

_____ (2000). *An Abstract of a Book lately Published, entitled, A Treatise of Human Nature*. In: *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, p. 405-417.

_____ (1999). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press.

_____ (2000). “Appendix”. In: *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, p. 396-401.

_____ (2009). *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP.

_____ (2009). *Sinopse de um livro recentemente publicado intitulado Tratado da natureza humana*. In: *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental*

de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP, pp. 679-699.

_____ (2004). *Uma investigação sobre o entendimento humano*. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNESP.

_____ (2004). “Do estudo da história”. In: *Ensaio morais, políticos e literários*. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks.

LENNON, T. M.; LARIVIÈRE, D. A. (2000). “A correspondência entre Locke e Molyneux”. Tradução de José Eduardo Marques Baioni. In: *Discurso*. São Paulo, nº 31, pp. 157-200.

LOCKE, John. (1975). *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch. New York: Oxford University Press.

_____ (2015). “Ensaio sobre o entendimento humano – Livro II.27 Da identidade e da diversidade”. Tradução de Flavio Fontenelle Loque. In: *Sképsis*, Ano: VIII, nº 12.

McINTYRE, J. (2009). “Hume and the Problem of Personal Identity”. In: NORTON, D. F. and TAYLOR, J. (2009). *The Cambridge Companion to Hume*. New York: Cambridge University Press, pp. 177-208.

MIJUSKOVIC, B. L. (1974). *The Achilles of Rationalist Arguments*. The Hague: Martinus Nijhoff.

MOURA, C. A. R. de (1997). “Crítica humeana da razão”. In: *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*. Campinas, vol. XX, nº2, pp. 145-167.

NATHASON, S. (1976). “Hume’s second thoughts on the self”. In: *Hume Studies*, vol. 2, nº 1, pp. 36-46.

PATTEN, S. C. (1976). “Hume’s bundles, self-consciousness and Kant”. In: *Hume Studies*, vol. 2, nº 2, pp. 59-75.

PEARS, David (1990). *Hume’s system: an examination of the first book of his Treatise*. New York: Oxford University Press.

_____ (1993). “Hume on personal identity”. In: *Hume Studies*, vol. XIX, nº 2, pp. 289-299.

- PENELHUM, T (2003). *Themes in Hume: the self, the will, religion*. Oxford: Clarendon Press.
- PISTON, A. E. (2002). *Hume's Philosophy of the Self*. London: Routledge.
- PURVIANCE, S. M. (1997). "The moral self and the indirect passions". In: *Hume Studies*, vol. XXIII, n° 2, pp. 195-212.
- SMITH, Norman Kemp (2005). *The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. New York: Palgrave Macmillan.
- SMITH, Plínio Junqueira (1995). *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola.
- STROUD, Barry (1977). *Hume*. London: Routledge.
- TAYLOR, Jacqueline (2015). "Sympathy, Self and Others". In: *The Cambridge Companion to Hume's Treatise*. Edited by Donald Ainslie and Annemarie Butler. New York: Cambridge University Press.
- TRAIGER, S. (2008). "Hume on memory and imagination". In: *A companion to Hume*. Edited by Elizabeth S. Radcliffe. Oxford: Blackwell Publishing.