



ANTONIO CESAR DA SILVA LEME

**O TEMA DA IDENTIDADE PESSOAL NO LIVRO 1 DO
*TRATADO DE HUME***

CAMPINAS

2013



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

ANTONIO CESAR DA SILVA LEME

**O TEMA DA IDENTIDADE PESSOAL NO LIVRO 1 DO
*TRATADO DE HUME***

Orientador: Prof. José Oscar de Almeida Marques

**Dissertação de Mestrado apresentada ao
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, para obtenção do Título de
Mestre em Filosofia**

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO Antonio Cesar da Silva Leme, E ORIENTADA PELO PROF.DR José Oscar de Almeida Marques.

CPG, 20/06/2013

CAMPINAS

2013

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Marta dos Santos - CRB 8/5892

L542t Leme, Antonio Cesar da Silva, 1972-
O tema da identidade pessoal no livro 1 do *Tratado* de Hume / Antonio Cesar da Silva Leme. – Campinas, SP : [s.n.], 2013.

Orientador: José Oscar de Almeida Marques.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Hume, David, 1711-1776. 2. Percepção - Filosofia. 3. Diferença (Filosofia).
4. Associação de idéias. I. Marques, José Oscar de Almeida, 1949-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em inglês: The topic of personal identity in book 1 of Hume's *Treatise*

Palavras-chave em inglês:

Hume, David, 1711-1776
Percepton - Philosophy
Difference (Philosophy)
Association of ideas

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca examinadora:

José Oscar de Almeida Marques [Orientador]
Andrea Cachel
Plínio Junqueira Smith

Data de defesa: 20-06-2013

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 20 de junho de 2013, considerou o candidato Antonio Cesar da Silva Leme aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques

Prof. Dr. Andrea Cachel

Prof. Dr. Plínio Junqueira Smith

Prof. Dr. Silvio Seno Chibeni

Prof. Dr. Eduardo Sales de Oliveira Barra

ÍNDICE

Agradecimentos	3
Resumo	7
Abstract	9
Abreviações	11
Introdução	13
Capítulo 1: Descartes, Locke e a crítica de Hume	17
1. O eu segundo os filósofos	17
1.1 Descartes	18
1.2 Locke	20
1.2.1 A identidade dos objetos físicos e organismos vivos	21
1.2.2 O conceito de pessoa	24
1.3 A crítica de Hume	28
1.3.1 Os elementos da filosofia de Hume	29
1.3.2 A seção “Da imaterialidade da alma”	32
1.3.3 A seção “Da identidade pessoal”	39
Capítulo 2: Identidade pessoal e associação de ideias	45
2.1 A relação de identidade	45
2.2 Associação de ideias e a seção “Da identidade pessoal”	53
2.2.1 Os princípios de associação de ideias	55
2.2.2 A atribuição de identidade aos elementos naturais e aos artefatos humanos	56
2.2.3 A explicação para a identidade pessoal	59
Capítulo 3: A retomada do tema da identidade pessoal no “Apêndice”	65
3.1 O texto do “Apêndice”	65
3.1.1 A interpretação de Kemp Smith	68
3.1.2 A interpretação de Piston	70
3.1.3 A interpretação de McIntyre	77
Conclusão	81
Bibliografia	85

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço ao professor José Oscar de Almeida Marques não apenas pela orientação desta dissertação, mas também pelo apoio e paciência ao longo de todo o mestrado.

Quero destacar também a arguição no exame de qualificação feita pelo professor Silvio Chibeni e pela professora Andrea Cachel, que indicou obscuridades e correções a serem feitas. Por certo, esta dissertação não logrou atender todas as observações feitas.

Pude contar com o auxílio admirável do professor Donald Ainslie, que muito gentilmente me enviou por e-mail o texto da sua comunicação proferida na 31ª Conferência Anual sobre Hume, realizada na cidade de Tóquio no ano de 2004.

Sou grato a todos os funcionários do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, que sempre foram solícitos comigo.

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

“Um estudante apenas pode considerar-se no caminho da filosofia no dia, mas só no dia em que, no silêncio do seu quarto de estudo, começa a meditar por si mesmo sobre algum trecho de um grande filósofo.”

Jean Maugüé

Resumo

Esta dissertação examina o tema da identidade pessoal no Livro 1 do *Tratado da natureza humana* de David Hume, e a sua retomada nos textos da *Sinopse* e do “Apêndice”. Trata-se de explicar o sentido de algumas afirmações feitas por Hume sobre esse tema. Na seção “Da Identidade Pessoal”, Hume, por um lado, nega a existência da ideia do eu e, por outro, propõe uma tese sobre o eu, segundo a qual o eu é um sistema de diferentes percepções, encadeadas pelos princípios de associação de ideias. Ao retomar o tema da identidade pessoal no “Apêndice”, Hume mostra-se decepcionado com sua própria explicação oferecida previamente para esse assunto no *Tratado* e na *Sinopse*. Diante dessas afirmações, o objetivo do nosso trabalho é cotejar suas afirmações iniciais sobre o tema do eu com sua reconsideração posterior a fim de tentar entender o motivo da sua insatisfação. Seguindo a hipótese proposta por Piston, defendo que Hume apresenta uma concepção do eu alternativa para as explicações de Descartes e Locke. Além disso, sugiro que Hume mantém no “Apêndice” a mesma concepção de identidade pessoal apresentada inicialmente no texto do *Tratado*. Para sustentar essas hipóteses, é imprescindível distinguir o objeto da crítica de Hume, o eu inventado pelos filósofos, da proposição humeana acerca sobre o eu como um sistema de percepções em fluxo constante.

Palavras-chave: Hume – Identidade pessoal - Percepções descontínuas - Associação de ideias.

Abstract

This dissertation examines the theme of personal identity in Book 1 of the *Treatise of Human Nature* by David Hume, and its resumption in the texts of the *Synopsis* and the "Appendix." It intends to explain the meaning of some statements made by Hume on this topic. In the section "Personal Identity" Hume, on the one hand, denies the existence of the idea of the self and, on the other, proposes a thesis about the self, according to which the self is a system of different perceptions, linked by the principles of association of ideas. When he revisited the issue of personal identity in the "Appendix", Hume appears disappointed with his own explanation previously offered for that subject in the *Treatise* and in the *Synopsis*. Given these statements, the aim of this work is to collate Hume's initial statements on the subject of the self with his subsequent reconsideration, in order to try to understand the reason for his dissatisfaction. Following an hypothesis proposed by Piston, I argue that Hume presents a conception of the self alternative to explanations of Descartes and Locke. Furthermore, I suggest that Hume holds in the "Appendix" the same conception of personal identity presented initially in the text of the *Treatise*. To support these hypotheses, it is essential to distinguish the object of Hume's criticism, the self invented by philosophers, from Hume's proposition about the self as a system of perceptions in constant flux.

Keywords: Hume - Personal identity – Discontinuous perceptions - Association of ideas.

ABREVIACOES E REFERENCIAS DOS TEXTOS UTILIZADOS

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.

Introdução

No âmbito do senso comum, a afirmação sobre o sentido de permanecermos ou de deixarmos de ser a mesma pessoa através do tempo não parece ser problemática. Em nossa vida cotidiana, todos assumimos que somos capazes de lembrar como já fomos diferentes, ou de imaginar como seremos ainda diferentes. Assim, sabemos por meio de uma experiência íntima que nosso peso, nossa forma, altura, nossas intenções, atitudes, lembranças, nossos valores, pensamentos e sentimentos surgem, desaparecem ou se alteram ao longo da vida. Apesar dessas mudanças incessantes, parece ser um fato incontestável a existência do eu a que atribuímos essas várias propriedades físicas e psicológicas que experimentamos ao longo do tempo.

Todavia, essa maneira inocente e trivial de imaginar que existe um eu que permanece o mesmo ao longo das seguidas mudanças físicas e mentais de uma pessoa é distinta da problematização humeana do tema da identidade pessoal. De acordo com a avaliação feita pelo próprio Hume, o tema da identidade pessoal é o mais abstruso da filosofia¹. A dificuldade quanto ao tema consiste em fornecer algum critério pelo qual se possa falar, em relação ao fluxo contínuo de percepções estanques e independentes que constituem nossa experiência, que elas são as experiências de *um mesmo* eu, e estabelecer, ao mesmo tempo, a condição que permitiria estabelecer a identidade de cada um desses estados instantâneos do eu ao longo do tempo.

Para além das dificuldades intrínsecas ao tema, a própria exposição de Hume parece tornar o tema da identidade do eu ainda mais complexo. Na seção “Da identidade pessoal”, na quarta parte do Livro 1 do *Tratado*, Hume, por um lado, nega a ideia do eu², e, por outro, nesse mesmo texto, propõe algo como uma tese sobre o eu, segundo a qual este é um feixe de percepções em fluxo perpétuo³. De acordo com a interpretação de Piston, tais afirmações introduzem uma tensão na filosofia de Hume, na medida em que se parece negar e afirmar a existência do eu ao mesmo tempo (PISTON (2002), pp. 46-47).

¹ “Certamente não há na filosofia questão mais abstrusa que aquela concernente à identidade e à natureza do princípio de união que constitui uma pessoa.” (T 1. 4. 2. 6).

² “Portanto, a idéia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Conseqüentemente, não existe tal idéia.” (T 1. 4. 6. 2).

³ “(...) arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento.” (T 1.4. 6. 4).

Diante dessas afirmações, o leitor que recorra ao texto do “Apêndice” do *Tratado* à procura de uma reconsideração esclarecedora de Hume sobre o tema da identidade pessoal sintase, talvez, decepcionado. Pois, logo no início do “Apêndice”, Hume avisa o seu leitor que esse assunto foi o único em que ele encontrou um equívoco significativo na sua teoria (AP 1). Se acreditarmos em suas palavras, Hume parece ter reconhecido a existência de contradições em seu tratamento do tema da identidade do eu, e considerou-se, pelo menos na época em que redigiu o texto do “Apêndice”, incapaz de resolvê-las⁴.

Diante desse cenário turvo, proponho como objeto de estudo desta dissertação um exame da abordagem feita por David Hume do tema da identidade pessoal, tal como apresentada no Livro 1 do *Tratado da natureza humana*, e a sua retomada nos textos da *Sinopse* e do “Apêndice”. A fim de interpretar este tema na filosofia de Hume, adoto a hipótese de trabalho proposta por Piston. De acordo com essa hipótese, a concepção humeana do eu é uma explicação alternativa para a teoria cartesiana, segundo a qual o eu é uma substância imaterial distinta das suas percepções (PISTON (2002), p. 21). Nesta perspectiva de interpretação, os comentários feitos por Hume e mencionados nos parágrafos anteriores sobre o tema da identidade pessoal não equivalem a uma negação da existência do eu, mas limitam-se a recusar uma concepção filosófica sobre o eu ao mesmo tempo em que propõem uma explicação original para a identidade pessoal (*Ibid.*, p. 47). Além disso, seguindo a interpretação proposta por Piston, defendemos que Hume, no texto do “Apêndice”, não abandona realmente suas anteriores afirmações sobre o assunto (*Ibid.*, p. 68).

Parece-me que o próprio Hume, ao discutir esse assunto, fornece uma pista significativa para desenvolver a hipótese que propus. Para ele, 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 [*are almost the same to the feeling*], não sendo preciso um esforço de pensamento muito maior nesse último caso que no primeiro. (T 1. 4. 6. 6)

⁴ “De minha parte, devo apelar para o privilégio do cético e confessar que essa dificuldade é demasiado árdua para meu entendimento. Entretanto, não pretendo afirmar que seja absolutamente insuperável. Outros, talvez, ou eu mesmo, após uma reflexão mais madura, podemos vir a descobrir alguma hipótese que resolva essas contradições.” (AP 29 (UNESP), 21 (OPT)).

Nesta passagem, embora Hume reconheça uma semelhança entre as ações da imaginação e da reflexão, ele afirma que existe uma importante diferença entre esses atos da nossa vida mental. Por um lado, tendemos a considerar um objeto do pensamento, a ideia do eu, como idêntico a si mesmo graças a uma ação da imaginação. Por outro lado, quando refletimos sobre os objetos da nossa mente, encontramos uma sucessão de diferentes objetos de pensamento relacionados.

É com base nessa distinção entre as ações da reflexão e da imaginação que pretendo desenvolver a hipótese de trabalho ao longo dessa dissertação. Para dar sentido às afirmações de Hume sobre o tema da identidade pessoal, penso ser imprescindível distinguir o objeto que ele efetivamente nega da sua tese geral sobre o eu como um feixe de percepções. Como pretendo evidenciar ao longo desse trabalho, o processo de reflexão sobre nossas ideias, tal como conduzido por Hume, não remete a nenhum eu tal como inventado pelos filósofos que são seus interlocutores nesse debate. É através das operações da imaginação que se acaba por acreditar na identidade de um eu.

Para desenvolver esta hipótese, divido este estudo em três partes. No primeiro capítulo, um dos nossos objetivos será apresentar a noção de eu recusada por Hume. Para isso, examinaremos os comentários de alguns importantes filósofos da época moderna sobre a identidade do eu, apresentando e discutindo, a seguir, a crítica de Hume à noção de eu defendida por eles. No segundo capítulo, identifico alguns elementos teóricos da filosofia de Hume e analiso como ele os emprega para explicar a atribuição de identidade ao eu, feita tanto pelo filósofo quanto pelo vulgo. Em especial, trato da concepção humeana de identidade e das operações dos princípios de associação de ideias e da memória no caso da identidade pessoal. Com base nesses dois primeiros capítulos, pretendo ressaltar as propostas de Hume sobre o tema da identidade pessoal no interior do seu discurso. No terceiro capítulo, abordo a incômoda e muito discutida questão da retomada do tema da identidade pessoal no “Apêndice”. Meu objetivo será expor a dificuldade encontrada por Hume na sua própria discussão da identidade pessoal através da análise feita por alguns intérpretes sobre essa passagem controversa da sua filosofia.

Capítulo 1: Descartes, Locke e a crítica de Hume

No presente capítulo, meu objetivo é identificar claramente o objeto da crítica de Hume. De acordo com a minha hipótese, apresentada na introdução desta dissertação, o objeto da crítica de Hume é uma concepção filosófica do eu. A fim de sustentar essa hipótese, divido este capítulo em duas partes. Na primeira parte, insiro o tema da identidade pessoal no quadro teórico da filosofia de Hume e apresento alguns dos comentários de Descartes e Locke, possíveis interlocutores de Hume, sobre esse tema. Na segunda parte, analiso os argumentos mobilizados por Hume para criticar a tese filosófica da identidade pessoal.

1. O eu segundo os filósofos

No texto de abertura da seção dedicada ao tema da identidade pessoal, Hume inicia sua análise do tema da identidade pessoal apresentando o que outros filósofos propuseram sobre esse assunto. De acordo com Hume, esses filósofos

imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU (*our SELF*); 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, fixam-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, de maneira geral, a evidência fornecida pelos filósofos sobre a natureza do eu. De acordo com a interpretação de Hume, os filósofos interpretam o eu enquanto um objeto simples e idêntico a si mesmo, do qual estamos conscientes de maneira

íntima. Além disso, o eu dos filósofos é acessível diretamente e, por isso mesmo, não há necessidade de uma demonstração da sua existência.

Embora não seja claro quem são os filósofos a quem Hume se refere no trecho citado, parece-me razoável aceitar a sugestão de alguns intérpretes, segundo a qual Descartes e Locke, entre outros, são seus interlocutores⁵. Para atingir nosso objetivo nesse capítulo, abordaremos alguns aspectos das filosofias de Descartes e Locke sobre o tema da identidade do eu. Apesar da especificidade dos seus sistemas filosóficos, ambos propõem uma concepção da identidade pessoal que é rejeitada por Hume.

1.1 Descartes⁶

Ao retomar o tema da identidade pessoal no texto da *Sinopse*, Hume cita nominalmente Descartes. De acordo com Hume, Descartes propõe e defende a tese ontológica segundo a qual o eu é uma substância⁷. No universo cartesiano, o eu é uma substância, cuja essência é o pensamento⁸. Além de ser uma substância pensante, Descartes apresenta outras três características ontológicas e afirma uma tese epistemológica sobre o eu.

Em primeiro lugar, a substância pensante possui uma estrutura interna que garante sua identidade através do tempo. Conforme essa estrutura, a substância pensante possui uma essência

⁵ Não faz parte do escopo desse trabalho fazer um levantamento exaustivo e completo dos filósofos e das suas respectivas teses sobre o tema da identidade do eu que Hume teve em mente ao redigir o *Tratado*. Na medida em que eu examinar algumas observações de Descartes e Locke sobre a identidade do eu, acredito que mostrarei ao leitor que esses filósofos são uma referência significativa para o tratamento humeano desse assunto. Para uma lista mais abrangente dos possíveis interlocutores de Hume nessa passagem, ver NORTON (2000), p. 486, nota 1; PISTON (2002), p. 18.

⁶ Segundo a proposta de Birchall, existem duas maneiras possíveis, não excludentes, de se compreender o eu na filosofia de Descartes. Uma perspectiva de interpretação destaca o aspecto epistemológico do assunto, na medida em que interpreta o eu como consciência refletida de si. A outra possibilidade de interpretação é de cunho mais existencial e interpreta o eu cartesiano como consciência imediata de si (BIRCHALL (2000), p. 442). Na sequência deste trabalho, eu enfatizo esta última interpretação da noção de ego da filosofia cartesiana.

⁷ “Descartes afirmava que o pensamento era a essência da mente; não este ou aquele pensamento, mas o pensamento em geral.” (S 28, itálico de Hume).

⁸ “Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida.” (DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, p. 144).

que a define e é revestida por um conjunto de modos⁹. Ainda que os modos do pensamento possam variar, o eu pensante permanece idêntico a si mesmo¹⁰.

Na sexta meditação, Descartes indica ao seu leitor outro aspecto ontológico do eu pensante. Para ele, existe

grande diferença entre espírito e corpo, pelo fato de ser o corpo por sua própria natureza sempre divisível e o espírito inteiramente indivisível. Pois, com efeito, quando considero meu espírito, isto é, eu mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir partes algumas, mas me concebo como uma coisa única e inteira. (*Ibid.*, p. 200).

Nessa passagem, Descartes contrasta as substâncias pensante e extensa. Elas são distintas na medida em que a substância pensante é indivisível e a substância extensa é divisível. Afirmar que o eu pensante é indivisível significa dizer que ele não é composto, ou seja, de acordo com Descartes, é uma substância simples.

Segundo a terceira característica ontológica, o eu substancial é consciente de si de uma maneira íntima¹¹. Por exemplo, quando eu penso numa estante cheia de livros, tenho consciência da estante e de mim mesmo como sujeito desse pensamento. Para Descartes, a autoconsciência do eu substancial é imanente a cada estado mental, que, no exemplo apresentado, é o pensamento da estante cheia de livros¹². A continuidade da consciência é garantida pelo fato de que o eu sempre pensa¹³.

⁹ “Mas o que sou, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. (*Ibid.*, p. 145).

¹⁰ “E as faculdades de querer, sentir, conceber, etc., não podem propriamente ser chamadas suas partes: pois o *mesmo espírito* emprega-se todo em querer e também todo em sentir, em conceber etc.” (*Ibid.*, p. 200, os itálicos são meus).

¹¹ “É suficiente que saibamos disso [da existência do eu pensante] por uma consciência interna, que sempre antecede o conhecimento reflexivo. Essa consciência interna do pensamento e da existência de um eu é tão inata em todos os homens que, embora possamos fingir que não a temos caso fossemos confundidos por opiniões preconcebidas e prestássemos mais atenção às palavras do que a seus significados, não poderíamos, de fato, deixar de tê-la.” (IDEM, *Objections and replies*, p. 285, minha tradução).

¹² “Pela palavra *pensamento* entendo tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios; é por isso que compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são a mesma coisa que pensar.” (IDEM, *Princípios da filosofia*, §9, p. 26).

¹³ “Mas, dizeis, sentis dificuldades em saber se ‘eu não considero portanto que a alma pensa sempre’. Mas por que não pensaria ela sempre, uma vez que é uma substância pensante?” (IDEM, *Objecções e respostas*, p. 256).

De acordo com Descartes, a certeza epistemológica do eu substancial resulta de uma intuição, ou seja, é apreendida imediatamente¹⁴. De acordo com essa perspectiva, o eu pensante é

uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito. Como se evidencia do fato de que, se a deduzisse por meio do silogismo, deveria antes conhecer essa premissa maior: *Tudo o que pensa é ou existe*. Mas, ao contrário, esta lhe é ensinada por ele sentir em si próprio que não pode se dar que ele pense, caso não exista. (IDEM, *Objecções e respostas*, p. 224, itálicos de Descartes).

Com base nessa passagem, a existência do eu pensante é uma noção autoevidente, 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 do pensamento, mas de uma intuição.

Assim, na filosofia cartesiana, todos os estados mentais estão subsumidos ao eu substancial. Apesar das suas variações ininterruptas, os diversos estados mentais têm como referência obrigatória esse pólo de identidade, autoconsciente e simples, concebido de maneira intuitiva, que é o eu.

1.2 Locke

Ao se ocupar com o tema da identidade pessoal, Hume informa o seu leitor que essa 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 aplicações peculiares. (T 1. 4. 6. 15)

¹⁴ “Por intuição, entendo não o testemunho mutável dos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação que compõe mal seu objeto, mas a concepção de um espírito puro e atento, concepção tão fácil e distinta que nenhuma dúvida permanece sobre o que compreendemos; ou, o que é a mesma coisa, a concepção firme de um espírito puro e atento que nasce apenas da luz da razão e que, sendo mais simples, é, por conseguinte, mais segura do que a própria dedução, a qual, no entanto, não pode ser mal concebida pelo homem, como observamos precedentemente. Assim, por intuição, cada um pode ver: que existe, que pensa, que o triângulo é definido por apenas três linhas, a esfera por uma só superfície, e coisas deste gênero, que são bem mais numerosas do que a maioria dos homens poderia crer, pois desdenham voltar seu espírito para coisas tão fáceis.” (IDEM, *Regras para a direção do espírito*, p. 412).

Embora Hume não mencione aqui diretamente Locke como uma das suas referências, supomos que este seja um dos seus alvos na sua abordagem do tema da identidade do eu¹⁵.

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 e seguintes).

1.2.1 A identidade dos objetos físicos e organismos vivos

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 numa substância imaterial¹⁶.

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

¹⁵ Essa também é a avaliação de alguns intérpretes de Hume. Cf. AINSLIE (2001), pp. 558-559, (2004), pp. 6-7; MCINTYRE (2009), p. 177; PISTON (2002), pp. 35-36.

¹⁶ 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.

a massa, que consiste nos mesmos átomos, será a mesma massa, ou corpo, por mais que mude o agrupamento das partes. A massa, ou o corpo, deixa de ser ela mesma quando se subtrai ou se adiciona um átomo. (E II xxvii 3)

Assim, para Locke, 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 depende de algo mais que uma massa com as mesmas partículas. Aqui, a variação de grandes parcelas de matéria não altera a identidade: o carvalho que cresceu e passou de planta a imensa árvore, cujo galho é cortado, permanece o mesmo; o equino que cresce e passa de potro a cavalo, que engorda ou emagrece, permanece o mesmo. Em ambos os casos, pode haver manifesta mudança de suas partes, de tal maneira que não são, em verdade, a mesma massa de matéria, mas continuam sendo a mesma árvore e o mesmo equino. (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, 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 mera coesão de partículas de matéria unidas, não importa como, aquele é uma disposição dessas partículas que constitui partes numa organização predisposta a receber e a distribuir nutrição para continuar a moldar a madeira, os galhos, as folhas etc. de um carvalho – em que consiste vida vegetal. Sendo o carvalho uma planta única, com organização de partes que, num corpo coerente, compartilham uma vida comum, ele continuará a ser a mesma planta enquanto compartilhar da mesma vida, que pode se comunicar a novas partículas de matéria vitalmente unidas à planta vivente, numa mesma organização contínua, em conformidade a essa sorte de planta. A existência de uma organização como essa numa coleção de *matéria* num instante distingue-a de toda outra nesse particular concreto, e faz dela uma vida individual que, existindo constantemente, para frente e para trás, numa mesma continuidade de sucessivas partes insensíveis unidas ao corpo vivente da planta, tem a identidade de uma mesma planta; e suas partes, enquanto estiverem unidas numa organização contínua, predisposta a transmitir uma vida comum a todas as suas partes, serão todas partes de uma mesma planta. (E xxvii 4, itálicos de Locke)

Nesta longa passagem, 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).

Mas embora o critério da auto-organização biológica explique a identidade dos seres vivos, ele é insuficiente para fundamentar a identidade pessoal, pois não abarca o aspecto moral desse assunto.

1.2.2 O conceito de pessoa

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

um termo forense que abrange ações e o mérito destas, que cabe apenas a agentes inteligentes, capazes de lei e de felicidade e aflição. Se essa personalidade estende-se a *si* mesma, para além da existência presente, ao que é passado, é apenas pela consciência que a concerne e a torna responsável, que reconhece e imputa a *si* mesma ações passadas justamente na mesma base e pela mesma razão que no presente. (E II xxvii 26, itálicos de Locke)

Para Locke, assim, 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 a

punição é anexada à personalidade, e esta, à consciência; e talvez o bêbado não tenha mesmo consciência daquilo que fez, mas é justo que os tribunais dos homens punam seus crimes diante de um fato provado contra ele, em que a falta de consciência não depõe a seu favor. Mas é razoável supor que, no último dia, quando o segredo de cada coração será desvelado, ninguém precisará responder pelo que não sabe que fez, mas

que a sentença de cada um dependerá do testemunho de sua própria consciência. (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 final.

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

representa um ser pensante inteligente, de razão e reflexão, que pode se considerar, em diferentes tempos e lugares, igual a si mesmo, uma mesma coisa pensante – e somente por possuir a consciência, que, sendo inseparável do pensar, parece-me essencial a ele. Sabemos bem o que fazemos quando vemos, ouvimos, provamos, tocamos, meditamos ou queremos uma coisa qualquer: é impossível percebermos sem percebermos que percebemos. (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 pensamentos¹⁷. Por exemplo, ao ouvir sua canção predileta no seu lar e depois discutir uma questão metafísica num congresso de filosofia na universidade, 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

¹⁷ Para Locke, consciência é a “percepção do que se passa na mente do próprio homem.” (E II i 19).

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, uma pessoa é

igual a si mesma se consegue repetir a *ideia* de uma ação passada com a mesma consciência que tinha dela ao executá-la e com a mesma consciência que tem de uma ação presente. A consciência de seus pensamentos e ações presentes garante que a pessoa é, agora, *ela* mesma para *si* mesma, e permanecerá *ela* mesma enquanto uma mesma consciência estender-se a ações passadas e vindouras. A distância temporal e a mudança de substância não fazem dela duas *pessoas* diferentes – não mais que se dormir numa noite mais horas que na anterior, ou se vestir num dia roupas diferentes das que trajava noutro. Uma mesma consciência une essas ações distantes numa mesma *pessoa*, não importa quais substâncias contribuam 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 de ter ouvido sua canção favorita antes de sair de casa e é capaz de projetar como será o debate no congresso de filosofia na universidade. 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 imaterial¹⁸. Desse modo, supõe-se a existência de um núcleo articulador dos

¹⁸ “Eu concordo que a opinião mais plausível diz que a consciência está anexada a uma substância imaterial individual, da qual é uma afecção.” (E II xxvii 25)

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 sustentação¹⁹. Contudo, essa hipótese está fora do escopo de aplicação do método histórico e é, por essa razão, incognoscível²⁰. Ainda que possamos supor a existência de uma substância subjacente aos estados mentais, nós desconhecemos totalmente a constituição dessa substância hipotética²¹.

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. Da mesma forma que Descartes, 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 somos. Em cada ato de sensação, de raciocínio, de pensamento, somos conscientes para nós mesmos de nossa própria existência; e nessa matéria 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,

¹⁹ “Ora, como a *ideia* à qual damos o nome geral de substância é um mero suporte, desconhecido e suposto, das qualidades que vemos existirem, e que, segundo imaginamos, só poderiam subsistir *sine re substate*, com algo a sustentá-las, chamamos esse suporte de *substantia*, palavra que denota, em língua franca, *estar sob*, ou *sustentar*.” (E II xxiii 2, itálicos de Locke).

²⁰ “O mesmo nas operações da mente como pensar, raciocinar, temer, *etc.*, que concluímos não subsistirem por si mesmas. Como não apreendemos como pertenceriam ao corpo ou seriam produzidas por ele, somos dados a pensá-las como ações de uma outra substância, que chamamos de *espírito*. Ora, é evidente que, assim como nossa única *ideia* ou noção de *matéria* é de *alguma coisa* onde subsistem *pensar, conhecer, duvidar*, poder de mover *etc.*, *nossa noção da substância de espírito é tão clara quanto a de corpo*, este sendo pressuposto como *substratum* (desconhecido) das *ideias* simples que recebemos de fora, aquele como *substratum* (igualmente desconhecido) das operações que experimentamos dentro de nós mesmos. É claro, portanto, que a *ideia* de *substância* corpórea material é tão distante de nossas percepções e apreensões quanto a de *substância* espiritual ou *espírito*, mas nem por isso estamos autorizados a concluir a inexistência de espíritos, ou de corpos. É tão racional dizer que não existem corpos só porque não temos nenhuma *ideia* clara e distinta de *substância* da matéria quanto dizer que não há espírito só porque não temos nenhuma *ideia* clara e distinta de sua *substância*.” (E II xxiii 5, itálicos de Locke).

²¹ “É possível que no decorrer desta discussão eu tenha feito suposições que parecerão estranhas para alguns leitores, e que provavelmente são mesmo muito estranhas. Mas penso que são desculpáveis, tendo em vista nossa ignorância da natureza da coisa pensante que está em nós e que encaramos como *nós* mesmos.” ((E II xxvii 27), itálico de Locke.)

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 pólo de identidade autoconsciente ao qual temos um acesso intuitivo e a quem é legítimo responsabilizar por seus atos.

1.3 A crítica de Hume

Na história da filosofia, o eu substancial cartesiano é habitualmente considerado o marco da modernidade. Para Descartes, a existência do eu é um dado imediato que constitui a primeira certeza de ordem metafísica do seu projeto de fundamentação do conhecimento. Enquanto ponto de partida, o eu é o fundamento mais seguro possível sobre o qual todo o edifício cartesiano do saber será construído.

Já Locke não tem a pretensão de reconstruir o conhecimento sob novas bases. Seu objetivo é bem mais modesto, e ele se compara a um operário ocupado em limpar e desobstruir o caminho para que outros construam efetivamente o conhecimento²². De fato, Locke limita-se a observar e descrever como a mente funciona ao invés de postular a existência de uma substância que nos é impossível conhecer. Nesse cenário de investigação, o eu surge, como vimos, como resultado das atividades conscientes de uma pessoa a quem é possível imputar responsabilidade pelas ações praticadas.

Apesar das especificidades dos seus respectivos sistemas filosóficos, Descartes e Locke sustentam a existência de um mesmo elemento conceitual. Para eles, existe indubitavelmente um eu autoconsciente e idêntico a si mesmo ao longo do tempo, e qualquer tentativa de demonstrar sua existência implica o enfraquecimento da sua evidência, pois tal possibilidade significaria que o eu é uma conclusão obtida de outras premissas e perderia, desse modo, sua condição de princípio autoevidente.

²² “Não faltam, no momento, mestres de obra na República das Letras, cujos portentosos projetos deixarão, no avanço das ciências, duradouros monumentos para admiração da posteridade. Não é para qualquer um ser um Boyle, ou um Sydenham; e numa época que produz mestres como o grande Huygens e o incomparável *Sir* Newton, além de outros de mesma estirpe, é ambição suficiente trabalhar como subordinado na preparação do solo e na remoção do entulho no caminho do conhecimento (...)” (E “Epístola ao leitor”, p. 12).

Ora, diante dessa tradição filosófica, Hume assume uma posição totalmente original ao não aderir a nenhum dos partidos filosóficos representados por Descartes e Locke. Conforme a tese de Hume, nós não temos nenhuma ideia correspondente ao eu inventado pelos filósofos²³.

Para examinarmos a crítica de Hume à noção do eu inventada pelos filósofos modernos, apresentaremos inicialmente os elementos e três princípios da sua filosofia importantes para o desenvolvimento da sua tese.

1.3.1 Os elementos da filosofia de Hume

No interior da filosofia de Hume, a análise do tema da identidade pessoal pressupõe o conhecimento de alguns aspectos do seu projeto filosófico voltado para elaborar uma ciência da natureza humana. Uma das características do projeto humeano é a proposta de estudar o ser humano com base nas operações da sua mente²⁴. 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 humana para melhor descrever o comportamento das pessoas²⁵.

De acordo com uma etapa preliminar da anatomia realizada por Hume, a mente 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

²³ “Lamentavelmente, todas essas asserções positivas contradizem essa própria experiência que é invocada a seu favor, e não possuímos nenhuma idéia de *eu* da maneira aqui descrita.” (T 1. 4. 6. 2, itálico de Hume).

²⁴ “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 idéias que empregamos, bem como das operações que realizamos em nossos raciocínios.” (T “Introdução” 4).

²⁵ “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)

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.

Além disso, os dois tipos de percepções subdividem-se em simples e complexas. A percepção simples não admite distinção nem separação, ao passo que a percepção complexa é distinguível em partes, ou seja, é composta por qualidades diferentes. A percepção da maçã é, por exemplo, composta por qualidades como cheiro, sabor e cor que podem ser distinguidas umas das outras, e, nesse sentido, trata-se de uma percepção complexa. Já cada uma dessas qualidades configura uma percepção simples, visto que não admitem nenhuma decomposição em outros elementos mais fundamentais (T 1. 1. 1. 2)²⁶.

A semelhança entre impressões e ideias possui, no entanto, uma limitação. Ela não se aplica às percepções complexas como um todo. Há casos, conforme Hume, em que temos ideias complexas às quais não corresponde nenhuma impressão complexa. É possível imaginarmos Nova Jerusalém com ruas de ouro e muros de rubi sem nunca termos visto esta cidade. Em outros casos, nossas impressões complexas nunca são copiadas de maneira exata como ideias correspondentes. Após passearmos por uma cidade como Paris, dificilmente seremos capazes de ter uma representação perfeita de todas as suas ruas e casas (T 1. 1. 1. 4).

Embora as ideias complexas não copiem, de maneira exata, as impressões complexas, as ideias complexas podem ser divididas em partes simples. E, quanto às percepções simples, Hume não encontra nenhum exemplo que negue a regra da correspondência mútua entre impressões e ideias e desafia quem nega essa semelhança a fornecer um exemplo de uma ideia simples que não tenha uma impressão simples correspondente a fim de refutar esta regra. Com base nas suas experiências e no silêncio presumido do seu adversário, Hume estabelece a validade universal da relação de semelhança entre impressões e ideias simples (T 1. 1. 1. 5-6).

Além da semelhança, Hume afirma também que as impressões simples são causas das ideias simples. Para ele, casos da nossa experiência ordinária revelam a precedência temporal das

²⁶ Para Stroud, a abordagem de Hume das percepções simples é insatisfatória, visto que ele nos fornece um critério vago para diferenciar uma percepção simples de uma complexa. Não há na filosofia de Hume, segundo a avaliação de Stroud, uma regra geral que assegure que encontramos uma percepção simples. É possível decompor uma nota musical, por exemplo, em tom e timbre e nada nos garante que essas qualidades sonoras não possam ser decompostas em outras qualidades (STROUD (1977), pp. 20-22).

impressões e sua relação causal com as ideias. Por exemplo, para fornecer a uma criança a ideia do gosto doce ou amargo, nós a fazemos ter a impressão correspondente ao gosto e não tentamos produzir a impressão através da ideia. A impressão simples é, neste caso, causa e precede a ideia simples correspondente (T 1. 1. 1. 8).

A partir destes comentários sobre as percepções apresentados no início do *Tratado*, Hume estabelece o primeiro princípio da ciência da natureza humana. Segundo o princípio do empirismo, também conhecido como princípio da cópia, toda ideia simples é derivada de uma impressão simples correspondente²⁷.

Além do princípio do empirismo, Hume assume, no interior da sua filosofia, a tese que associa “diferença” a “separação”, um critério que permite a imaginação decompor uma ideia complexa nos seus componentes simples. De fato, o princípio da diferença sustenta a descontinuidade entre as percepções distintas, ou seja, a diferença entre as percepções que compõem a mente implica a separação entre elas²⁸. Na decodificação humeana do mundo da experiência, dada a diferença entre duas percepções quaisquer, A e B, há separação entre elas, isto é, ausência de relação real entre conteúdos diferentes²⁹. A existência de uma percepção A não implica a existência de outra percepção B. No mundo humeano, por exemplo, não há uma relação interna e necessária entre ferimento e dor, de tal maneira que uma percepção possa ser inferida da outra por intermédio de uma operação intelectual *a priori*.

Na filosofia de Hume, além de decompor as ideias complexas nos seus elementos simples, a imaginação pode reorganizar as ideias simples, desde que seu trabalho não viole o princípio de não contradição. Com efeito, segundo o princípio do concebível, a imaginação pode formar a ideia de uma montanha de ouro, mas não pode formar a ideia de uma montanha sem vale³⁰.

²⁷ “(...) *todas as nossas idéias 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).

²⁸ “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).

²⁹ “Seria natural esperar que eu acrescentasse a *diferença* às demais relações. Mas considero esta antes a negação de uma relação que algo real e positivo.” (T 1. 1. 6. 10, itálico de Hume).

³⁰ “É uma máxima estabelecida da metafísica que *tudo que a mente concebe claramente inclui a idéia da existência possível*, ou, em outras palavras, que *nada que imaginamos é absolutamente impossível.*” (T 1. 2. 2. 8, itálicos de Hume).

É com base nos elementos que compõem a mente humana e nos princípios da sua filosofia expostos que Hume desenvolve a sua crítica à noção de eu inventada pelos filósofos que passo a expor³¹.

1.3.2 A seção “Da imaterialidade da alma”

Uma parte importante da crítica de Hume à noção de eu se encontra na seção “Da imaterialidade da alma”, anterior à seção do *Tratado* dedicada especificamente ao tema da identidade pessoal. Assim, um exame da seção dedicada ao tema da imaterialidade da alma é pertinente para o nosso trabalho, pois é nesta que Hume analisa as teorias substancialistas da mente.

O foco da seção do *Tratado* dedicada ao tema da imaterialidade da alma é o debate entre Samuel Clarke e Anthony Collins sobre a natureza da alma, e este debate tem relação direta com a explicação fornecida por Hume para a questão da identidade pessoal³². 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

³¹ Foge às minhas pretensões neste trabalho discutir a relação entre esses princípios no interior da filosofia de Hume. Sobre essa temática, quero ressaltar apenas que ela é controversa entre os intérpretes de Hume. Deleuze e Moura, por exemplo, propõem que a tese original e fundamental da filosofia de Hume é expressa pelo princípio da diferença (DELEUZE (1993) p. 93; MOURA (1997), pp. 155-156). 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. 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” 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 (1997), p. 73).

³² Está é a opinião de alguns intérpretes da filosofia de Hume na qual nos baseamos para comentar esta seção do *Tratado*. Ver MCINTYRE (2009), pp. 180-182. Além de Clarke e Collins, Piston assinala que o problema clássico da relação entre corpo e mente também está presente no horizonte de análise de Hume nesta seção. Como se sabe, o problema filosófico surge quando Descartes admite a possibilidade de interação causal entre mente e corpo e tenta explicar como a mente, concebida como uma substância imaterial e inextensa, pode agir causalmente sobre o corpo, concebido uma substância extensa. (PISTON (2002), pp. 51-54).

sistema composto por elas será 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 desta 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 partículas.

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 sistema.

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 empirismo nos revela que a ideia de substância carece de significado, isto é, não existe uma impressão que lhe seja correspondente e que seja o seu fundamento³³.

Mesmo que os filósofos recorram à definição tradicional da substância dizendo que ela é “alguma coisa que existe por si mesma”, esta estratégia não os ajudará. Pois, conforme o princípio da diferença, as percepções são diferentes umas das outras e, conseqüentemente, são separáveis umas das outras e, assumido o princípio do concebível, elas podem existir separadamente. Neste caso, 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 alma³⁴.

³³ “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).

³⁴ “Desses dois princípios, concluo 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

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 a ideia de substância não possui significado, a questão sobre se as percepções inerem numa substância material ou imaterial deve ser condenada como sem sentido³⁵.

Apesar do argumento inicial desta 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 defensores da tese da imaterialidade da alma. Segundo este argumento, tudo o que é extenso consiste de partes e tudo o que consiste de partes é divisível. Para Clarke, no entanto, a substância imaterial indivisível, cuja qualidade essencial é o pensamento, não pode existir num ser composto por partes e, por isso, divisível. 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 incompatíveis³⁶.

Segundo McIntyre e Piston, Hume pretende estabelecer com este argumento quais percepções são ou não passíveis de localização espacial³⁷. Na segunda parte do livro 1 do *Tratado*, dedicada às ideias de espaço e tempo, Hume afirma que a extensão é divisível

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).

³⁵ “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).

³⁶ “Mas 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 extensão, portanto, são qualidades absolutamente incompatíveis, e jamais poderiam se incorporar juntas em um objeto único.” (T 1. 4. 5. 7).

³⁷ Cf. MCINTYRE (2009), p. 183; PISTON (2002), p. 52.

finitamente em partes, que são, em si mesmas, indivisíveis, isto é, pontos individuais ou átomos perceptuais³⁸. Nossa ideia de espaço ou extensão é composta por elementos simples que são derivados das impressões oriundas da visão e do tato³⁹. É a partir das impressões tátil ou visível de uma mesa, por exemplo, que somos capazes de formar a ideia abstrata de disposição de pontos e, portanto, formar a ideia de espaço ou de extensão (T 1. 2. 3. 4). Todavia, nem todas as percepções 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 espacial⁴⁰. 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). De fato, percepções como as paixões, os desejos, as reflexões morais, os sabores e os sons existem e não ocupam lugar no espaço⁴¹.

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 não ocupam lugar. No entanto, Hume reconhece que não somente nos debates metafísicos sobre a

³⁸ “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).

³⁹ “A ideia de espaço 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 torna-los concebíveis pela mente. Se suprimirmos essas qualidades sensíveis, tais átomos serão inteiramente aniquilados para o pensamento ou imaginação.” (T 1. 2. 3. 15).

⁴⁰ “Quando diminuímos ou aumentamos um sabor, não o fazemos da mesma maneira pela qual diminuímos 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).

⁴¹ “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 particular, é possível que *existam* da mesma maneira, já que tudo que concebemos é possível.” (T 1. 4. 5. 10, itálico de Hume).

natureza da alma, mas mesmo nas ocorrências da nossa vida ordinária, supomos indevidamente uma conjunção local entre esses dois tipos de percepções. Hume assinala que 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 lugar⁴². 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 o conflito existente entre a imaginação e a reflexão, que também ocorrerá na explicação humeana da identidade do eu ao longo do tempo⁴³. 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 extensão⁴⁴. Da mesma forma, os imaterialistas são reprováveis, porque julgam que

⁴² “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 contiguidade temporal, atribuindo aos objetos uma conjunção no espaço.” (T 1. 4. 5. 14).

⁴³ “Vemo-nos aqui, portanto, influenciados por dois princípios diretamente contrários, a saber, a *inclinação* de nossa fantasia, que nos determina a incorporar o sabor 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).

⁴⁴ “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).

percepções extensas estão incorporadas numa substância imaterial⁴⁵. 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 do monismo substancial, existe apenas uma substância simples e indivisível, que existe em todos os lugares sem ocupar espaço, a qual o pensamento e a extensão são inerentes⁴⁶. Para Hume, se considerarmos os objetos materiais como modos de uma substância simples e indivisível ou o pensamento como modificações desta mesma substância, estaremos usando um termo ininteligível (T 1. 4. 5. 21).

A seção sobre a imaterialidade da alma termina com uma discussão sobre se a matéria e o movimento podem ser considerados causa do pensamento. O argumento escolástico, apresentado por Hume, 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 percepção⁴⁷. 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

⁴⁵ “Agora, o livre-pensador já pode também triunfar. Tendo visto que há impressões e idéias 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).

⁴⁶ “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).

⁴⁷ “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 um 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 idéia de pensamento ou percepção, conclui-se que é impossível que o pensamento possa ser causado pela matéria.” (T 1. 4. 5. 29).

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 é pela experiência de sua conjunção constante que concluímos que matéria e pensamento estão relacionados causalmente⁴⁸.

Para 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 apontamos no parágrafo anterior, 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. Segundo Hume, não dispomos de nada além de uma evidência da 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. 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.

Ainda seguindo a interpretação de Piston, 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

⁴⁸ “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 idéias, que pensamento e movimento são duas coisas diferentes; e, pela experiência, que estão constantemente unidos. Sendo estas as únicas circunstâncias que entram na idéia de causa e efeito, quando aplicada às operações da matéria, podemos concluir com certeza que o movimento pode, e de fato é, a causa do pensamento e da percepção.” (T 1. 4. 5. 30).

identidade pessoal, pois ele afirmará que a mente não é nada além de uma coleção de percepções diferentes (*Ibid.*, pp. 60-61)⁴⁹.

1.3.3 A seção “Da identidade pessoal”

Como indicamos no início deste capítulo, o começo da seção dedicada ao tema da identidade pessoal ocupa-se em desenvolver uma argumentação para refutar a concepção de eu como uma entidade distinta das percepções. Para refutar semelhante artifício filosófico criado por seus predecessores, Hume desenvolve uma crítica em duas vertentes. De acordo com a primeira, a noção de eu não resiste à estratégia de clarificação dos conceitos. De acordo com o princípio do empirismo, toda ideia simples é copiada de uma impressão simples correspondente. Uma vez aceito esse princípio em sua filosofia, Hume propõe-se a procurar a impressão correspondente à ideia de eu. Conforme os discursos filosóficos examinados por Hume, o eu

não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e idéias supostamente se referem. Se alguma impressão dá origem à idéia 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. (T 1. 4. 6. 2)

De acordo com Hume, o eu inventado por filósofos como Descartes é, por definição, um suporte para nossas impressões e ideias, sem ser ele mesmo um dado da experiência. Contudo, conforme o argumento de Hume, tal proposição constitui um absurdo manifesto em relação à sua filosofia, pois ela viola a aplicação do princípio do empirismo. Afinal, essa proposta metafísica equivale a afirmar que temos a ideia de eu, mas não podemos apontar a impressão originária que seria seu fundamento.

Além disso, Hume investiga a hipótese de que existiria uma impressão originária da ideia do eu. Para que exista tal impressão, ela deve permanecer invariavelmente idêntica a si mesma

⁴⁹ Jane McIntyre também concorda que a seção do *Tratado* dedicada ao tema da imaterialidade da alma estabelece que não há nenhuma substância que seja o suporte das percepções e que o eu é composto por diferentes percepções (MCINTYRE (2009), p. 185).

durante sua existência, já que o eu é apresentado dessa maneira pelos filósofos. No entanto, nossa experiência introspectiva mostra claramente que não existe nenhuma impressão constante e invariável. Assim, a nossa experiência introspectiva não corrobora essa hipótese, e, por essa razão, ela deve ser descartada.

Desta maneira, a busca pela impressão originária da ideia de eu revela-se frustrada, e, portanto, a aplicação do princípio do empirismo não legitima a concepção da ideia de eu dos filósofos modernos, na medida em que não há uma impressão que constitua o seu fundamento⁵⁰. Trata-se de uma ideia carente de significado, apenas uma ilusão inventada pelos filósofos.

A segunda vertente dessa crítica está baseada na aplicação do princípio da diferença. A aplicação desta máxima ao tema da identidade pessoal também impugna a ideia do eu. 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, supondo-se o princípio da diferença, separáveis. Na medida em que esses átomos são separáveis uns dos outros, não há qualquer ligação interna entre eles, e, desse modo, eles existem independentemente uns dos outros⁵¹. Se eles existem de maneira independente, então, no interior do discurso humeano, não há qualquer necessidade de um eu para sustentar e conectar internamente as diferentes percepções.

O recurso a esses dois princípios sugere que, pelo menos, Descartes e Locke sejam, de fato, os interlocutores que Hume tem em mente nos parágrafos iniciais do capítulo do *Tratado* dedicado ao tema da identidade pessoal. Como mostramos nos parágrafos anteriores, Hume recusa a concepção cartesiana do eu segundo a qual este seria uma substância que serve de sustentáculo para os seus atributos, a saber, nossas percepções transitórias. Além dessa concepção, Hume também recusa toda teoria filosófica que defenda a existência de uma conexão

⁵⁰ “Portanto, a idéia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Conseqüentemente, não existe tal idéia.” (T 1. 4. 6 2).

⁵¹ “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).

interna entre percepções distintas, o que é sugerido tanto pela substância pensante de Descartes quanto pela pessoa autoconsciente de Locke.

Contudo, essa passagem inicial da seção sobre a identidade pessoal é interpretada de maneira um pouco diferente por Donald Ainslie, para quem o foco da crítica de Hume não é a noção de substância. De acordo com a interpretação da filosofia cartesiana feita por Ainslie, a consciência tem garantida sua unidade num instante do tempo; assim, ao pensar sobre o café e a mesa, eu estou intuitivamente consciente de que sou o sujeito desses pensamentos no momento em que penso sobre esses objetos. Segundo Ainslie, a noção de substância somente entra na cena filosófica cartesiana para assegurar a identidade do eu ao longo dos seus pensamentos sucessivos, mas a proposição de que o eu é uma substância tem, epistemologicamente, um grau de certeza inferior à tese da sua unidade, uma vez que aquela depende de uma longa e intrincada argumentação que envolve a prova da existência e benevolência de Deus. Ainslie minimiza, desse modo, a relevância do pensamento cartesiano na abordagem humeana da questão da identidade do eu, e propõe que o alvo da crítica de Hume é a noção de consciência. Desse modo, se o pensamento cartesiano interessa a Hume, é na medida em que a consciência garante a identidade do eu num momento específico. Assim, ao propor que a consciência é o fundamento da identidade pessoal ao longo do tempo, independentemente da sua substancialidade, é a filosofia de Locke que se torna o alvo mais direto da crítica de Hume (AINSLIE (2004), pp. 3-7).

Ora, semelhante interpretação da filosofia cartesiana e do texto humeano é problemática. Em primeiro lugar, porque Descartes não propõe que a substância seja um apêndice do eu. Como indicamos em nossos comentários sobre o tema do eu na filosofia cartesiana, o eu é uma substância pensante, simples e idêntica a si mesma. Com efeito, para Descartes, existe uma relação necessária entre consciência e substância num único instante e ao longo do tempo. Em segundo lugar, porque Hume indica claramente em vários de seus textos que a teoria cartesiana da substância é uma referência imprescindível para a sua discussão da identidade do eu⁵². Nesse estudo, já mencionamos que Hume refere-se diretamente a Descartes na retomada da questão da identidade do eu na *Sinopse* (S 28). Além desse parágrafo da *Sinopse*, Hume também faz referência à questão da substancialidade do eu no “Apêndice” (AP 19-27 (UNESP), 10-19

⁵² Essa também é a posição de outros intérpretes da filosofia de Hume. Cf. GARRETT (1997), pp. 166 e 168; PISTON (2002), pp. 18 e 51 e seguintes.

(OPT)). E no próprio texto do *Tratado*, Hume, ao comparar a mente humana a um teatro, alude à substancialidade do eu⁵³. 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).

Nesta 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 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 mentais⁵⁴.

Assim, parece-nos que a teoria cartesiana do eu substancial é uma referência inquestionável para os comentários humeanos sobre a identidade pessoal, tanto quanto a noção de

⁵³ Penso ser pertinente fazer um breve comentário sobre a identificação entre “eu” e “mente” na filosofia de Hume. De acordo com Piston, Hume, em algumas passagens do *Tratado*, emprega o termo “mente” (*mind*) como sinônimo de “eu” (*self*) (T 1. 4. 6. 15). Além disso, Hume emprega o termo “eu” (*self*) em contextos em que esse inclui a mente e o corpo (T 2. 1. 9. 1). Essa identificação entre os termos “eu” e “mente” é suposta na continuidade deste trabalho (PISTON (2002), pp. 20-21).

⁵⁴ “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).

pessoa autoconsciente da filosofia de Locke. E o eu, tal como concebido por esses dois filósofos, é o objeto da crítica de Hume.

Capítulo 2: Identidade pessoal e associação de ideias

Neste capítulo, meu objetivo é apresentar o aspecto assertivo da análise humeana do tema da identidade pessoal. De acordo com a minha hipótese, Hume propõe uma teoria da identidade do eu alternativa às teorias filosóficas discutidas no capítulo anterior⁵⁵. De maneira mais específica, sustento que Hume propõe uma tese sobre o eu, segundo a qual este *é* ou *consiste em* um sistema de diferentes percepções ordenadas ao longo do tempo. Para defender essa hipótese, divido esse capítulo em duas partes. Na primeira, abordo a noção de identidade na filosofia de Hume, examinando como é possível atribuir identidade aos objetos na filosofia de Hume. Na segunda, trato da explicação apresentada por Hume para a identidade pessoal, discutindo como Hume usa os princípios de associação de ideias e a função da memória, para explicar a formação da ideia de identidade pessoal.

2.1 A relação de identidade

Em um dos trechos iniciais do *Tratado*, Hume efetiva uma distinção teórica entre dois tipos de relações de ideias, a saber, as filosóficas e as naturais. Segundo Hume, a palavra *relação* é

usada em dois sentidos bem diferentes: para designar a qualidade pela qual duas idéias 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 idéias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las. (T 1. 1. 5. 1)

De acordo com essa passagem do *Tratado*, a palavra *relação*, de um lado, designa as relações naturais, nas quais uma ideia introduz naturalmente a outra na imaginação. Por outro

⁵⁵ Essa hipótese é bem parecida com a hipótese defendida por Piston. No entanto, há uma diferença entre a minha interpretação e a leitura sugerida por Piston. Segundo Piston, Hume propõe uma teoria da identidade pessoal alternativa à concepção cartesiana do eu como uma substância distinta das suas percepções (PISTON (2002), p. 21). Já a minha hipótese é um pouco mais abrangente, visto que além da teoria cartesiana do eu substancial, ela envolve a noção de pessoa autoconsciente proposta pela teoria de Locke.

lado, ela também designa as relações filosóficas, nas quais comparamos deliberadamente duas ideias que não estão naturalmente relacionadas. No primeiro caso, temos a operação dos princípios de associação de ideias (T 1. 1. 4). No segundo, temos algumas relações filosóficas entre as ideias.

E é no grupo das relações filosóficas que Hume alista a identidade. Neste contexto, Hume considera a relação de 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)

Ao comentar essa passagem, Piston observa que Hume faz ali duas afirmações importantes. Em sentido estrito, a relação filosófica de identidade aplica-se a objetos que são constantes e imutáveis e, além disso, essa relação é a mais universal, pertencente a qualquer objeto que possua duração (PISTON (2002), p. 28).

No início da terceira parte do Livro 1 do *Tratado*, Hume retorna ao tema das relações filosóficas, enumera essas relações e faz uma importante distinção em seu domínio. De acordo com ele, existem

sete tipos diferentes de relação filosófica: *semelhança, identidade, relações de tempo e espaço, proporção de quantidade ou número, graus de qualidade, contrariedade e causalidade*. Essas relações podem ser divididas em duas classes: as que dependem inteiramente das ideias comparadas e as que podem se transformar sem que haja nenhuma transformação nas ideias. (T 1. 3. 1. 1)

As relações filosóficas entre ideias dividem-se, portanto, em duas classes. Na primeira, estão as relações que dependem inteiramente das ideias comparadas; assim, ao definirmos o triângulo como uma figura geométrica plana delimitada por três linhas retas e contendo três ângulos internos, podemos comparar a ideia da soma de seus ângulos internos e a ideia da soma de dois ângulos retos, e, a partir dessa comparação, descobrimos a relação de igualdade. Nesse caso, a relação está inscrita de maneira *a priori* nas ideias envolvidas, e pode ser apreendida pela

mera comparação das mesmas. Enquanto a ideia de triângulo for definida dessa maneira, a relação filosófica de igualdade entre as duas somas permanecerá invariável.

Já as relações da outra classe podem variar sem que exista qualquer variação nas ideias comparadas. A relação de contiguidade entre dois objetos, por exemplo, pode variar conforme se modifiquem suas respectivas localizações espaciais e durações sem que ocorra qualquer alteração nos próprios objetos comparados. Por exemplo, os carros que disputam uma prova de automobilismo estarão mais próximos ou mais distantes uns dos outros sem que exista qualquer alteração nos próprios carros. Da mesma forma, a execução de uma canção pode ser mais rápida ou lenta segundo o compasso musical adotado sem que a sequência de notas seja modificada. Para Hume, o mesmo raciocínio aplica-se à relação de identidade. Por exemplo, dois lápis percebidos no mesmo lugar em momentos diferentes, a despeito da sua total semelhança qualitativa, não são o mesmo objeto, já que são numericamente distintos. Ainda que os objetos comparados não variem, a relação entre eles não é de identidade, pois os objetos comparados em momentos distintos são diferentes numericamente. Nesses casos, as relações não estão inscritas nos objetos comparados, mas são exteriores aos objetos relacionados. No domínio dos assuntos fatuais, as relações são apreendidas com o auxílio da experiência e da memória e não através de operações intelectuais a priori ⁵⁶.

Ora, com base na distinção entre as relações filosóficas apresentadas nos dois parágrafos anteriores, Hume funda os juízos de identidade na experiência, passada ou atual. É um fato trivial afirmar que a percepção de um livro, por exemplo, é idêntica a si mesma desde que sua observação direta e contínua indique que ela permanece invariável ao longo do tempo. Porém, o problema acerca da identidade dos objetos físicos e do eu surge na medida em que a cognição humana é incapaz de estabelecer suas respectivas identidades por intermédio da experiência direta. De fato, a atribuição de identidade às nossas ideias torna-se discutível quando as percebemos de maneira intermitente. Por exemplo, como assegurar filosoficamente que o exemplar do livro que leio hoje é idêntico ao exemplar do livro lido ontem? Apesar da descontinuidade das nossas percepções, nos diz Hume, supomos que o objeto seja numericamente idêntico. Para ele, atribuímos ao objeto

⁵⁶ “Não há um só fenômeno, por mais simples que seja, que possa ser explicado pelas qualidades dos objetos, tais como estas aparecem a nós ou que pudéssemos prever sem a ajuda da nossa memória e experiência.” (T 1. 3. 1. 1).

uma identidade sempre que concluímos que, caso o tivéssemos mantido constantemente ao alcance do nosso olhar ou sob nossa mão, ele teria transmitido uma percepção invariável e ininterrupta. Mas tal conclusão, que ultrapassa as impressões de nossos sentidos, só pode estar fundada na conexão de *causa e efeito*. (T 1. 3. 2. 2, itálicos de Hume)

Na impossibilidade de monitorarmos continuamente o objeto pela visão ou pelo tato, Hume fornece ao seu leitor uma pista importante para pensar sua identidade no quadro teórico da sua filosofia. Na passagem citada, Hume indica que concluímos que um objeto permanece idêntico a si, mesmo sem percebê-lo continuamente, graças a um raciocínio. Com efeito, o raciocínio causal nos permite atribuir identidade a objetos percebidos de maneira interrompida, visto que a relação de causa e efeito permite ultrapassar os dados imediatos dos sentidos e informa sobre a existência de objetos que não são percebidos de maneira ininterrupta⁵⁷.

Ao explicar a nossa crença na existência contínua dos corpos, Hume indica outra tendência da mente envolvida na atribuição de identidade aos objetos. Para Hume, quando observamos

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 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

⁵⁷ “Vemos assim que, dessas três relações [identidade, situações no tempo e no espaço e causalidade] que não dependem meramente das idéias, a única que remete para além de nossos sentidos, e nos informa acerca de existências e objetos que não vemos ou tocamos, é a *causalidade*.” (T 1. 3. 2. 3, itálico de Hume).

somos insensíveis. Tal suposição ou idéia 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)

Como ressaltamos, Hume classifica a identidade como uma relação filosófica que, em seu sentido estrito, não admite nenhuma mudança entre os objetos comparados. Na passagem citada, no entanto, Hume reconhece que há uma tendência natural da imaginação a atribuir identidade para as percepções que manifestam alguma variação. Trata-se, neste caso, de uma atribuição de identidade imperfeita, que revela a influência das relações naturais sobre a imaginação. As duas percepções, 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. Tal influência, resultado da semelhança entre as percepções e da lembrança delas, também ocorrerá na explicação da identidade pessoal.

Essa mesma inclinação da imaginação também se faz presente na discussão humeana sobre o princípio de identidade. Ao examinar a origem desse princípio, 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 idéia expressa pela palavra *objeto* não se distingue de modo algum de idéia 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, isto é, imagens que retratam características dos objetos que estão fora da mente 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 idéias diferentes; pois na proposição *Deus existe*, ou mesmo em qualquer outra que diga respeito à existência, a idéia de existência não é uma idéia distinta que unimos à idéia do objeto, e que seria capaz de formar, por essa união, uma idéia composta. Em *segundo lugar*, assim como podemos formar uma proposição que contenha apenas uma idéia, podemos também exercer nossa razão sem empregar mais de duas idéias, 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 alguma coisa 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 existente⁵⁸. 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 acrescente 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 identidade⁵⁹.

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)

⁵⁸ “A idéia de existência, portanto, é exatamente a mesma que a idéia daquilo que concebemos como existente. A simples reflexão sobre uma coisa em nada difere da reflexão sobre essa coisa enquanto existente. A idéia de existência, quando conjugada com a idéia de um objeto, não acrescenta nada a esta. Tudo que concebemos, concebemos como existente. Qualquer idéia que quisermos formar será a idéia de um ser; e a idéia de um ser será qualquer idéia que quisermos formar.” (T 1. 2. 6. 4).

⁵⁹ “Um objeto isolado transmite a idéia de unidade, não a de identidade.” (T 1. 4. 2. 26).

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

tanto a pluralidade como a unidade são incompatíveis com a relação de identidade, portanto esta deve estar em algo distinto daquelas. 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 um outro também existe – nessa caso, temos a idéia 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 idéia de tempo ou duração. Já observei que o tempo, em sentido estrito, implica a sucessão; e só podemos aplicar sua idéia 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 percepções⁶⁰. 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

⁶⁰ “A idéia de tempo, derivada da sucessão de todo tipo de percepção – tanto idéias como impressões, e tanto impressões de reflexão como de sensação -, irá nos proporcionar um exemplo de uma idéia abstrata que compreende uma diversidade ainda maior que a do espaço, e que, entretanto, é representada na fantasia por alguma idéia individual particular de uma quantidade e qualidade determinadas.” (T 1. 2. 3. 6).

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 acompanhamos a percepção do livro desde o seu primeiro instante e fantasiamos que este não sofre qualquer variação ou interrupção ao longo de uma sucessão temporal⁶¹.

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 idéia 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 variação⁶².

Os nossos juízos de identidade, no entanto, não dependem necessariamente da experiência de invariabilidade e ininterruptibilidade de um objeto. Como já indiquei nessa parte do trabalho, 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

⁶¹ “Podemos observar que existe uma sucessão contínua de percepções em nossa mente, de modo que a idéia 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 idéia, 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).

⁶² “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).

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 identidade⁶³. 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 idênticas⁶⁴.

Esses comentários sobre a crença na existência contínua dos corpos tornam possível encontrar um exemplo da aplicação dos princípios de associação de ideias, visto que a “imaginação passa facilmente de uma idéia a qualquer outra que seja *semelhante* a ela” (T 1. 1. 4. 2, *itálico* de Hume). Ao experimentar uma sucessão de objetos relacionados semelhantes, a imaginação fantasia a existência de um objeto invariável e ininterrupto, e a ideia de existência contínua gerada dessa forma pode, portanto, ser descrita como uma ficção da imaginação. O mesmo processo ocorre na explicação fornecida por Hume para a crença na identidade pessoal.

2.2 Associação de ideias e a seção “Da identidade pessoal”

Na filosofia de Hume, que assume como princípio a máxima que associa a “diferença” a “separação”, a atribuição de identidade ao eu é problemática. 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

⁶³ “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 idéias entre si, e, quando do aparecimento de uma, facilitar a transição para sua correlata. A passagem entre idéias 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).

⁶⁴ “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 idéias 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, *itálico* de Hume).

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. Além disso, baseado na descontinuidade das percepções, Hume pode recusar toda tese que defenda a continuidade da ideia de eu. Portanto, na filosofia de Hume, a mudança constante e a descontinuidade das percepções ao longo do tempo impede a atribuição de identidade perfeita ao eu⁶⁵.

Todavia, a abordagem humeana do tema da identidade pessoal não se limita a diagnosticar o caráter ficcional da identidade do eu. Ao comparar o eu a um teatro, Hume já tinha avisado o seu leitor de que há 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 eu⁶⁶.

Nesta parte da dissertação, abordo a explicação de Hume para a identidade do eu, ou o que estou chamando o aspecto positivo da sua análise da questão da identidade pessoal. Sustento que, em conformidade com a discussão sobre a crença na existência contínua dos corpos, Hume distingue a ideia da diversidade de percepções, concebida como uma sucessão de objetos relacionados, da ideia de identidade, pensada como um objeto invariável e ininterrupto ao longo de uma sucessão temporal. Além disso, proponho que no tema da identidade pessoal a imaginação também é levada a confundir diversidade com identidade por causa do modo de operar dos princípios de associação⁶⁷. Para desenvolver essas teses em relação ao tema da identidade pessoal, opto por subdividir esta parte da dissertação em três etapas. Na primeira, introduzo os princípios de associação de ideias, que, na filosofia de Hume, constituem o

⁶⁵ “A identidade que atribuímos à mente humana é apenas fictícia (...)” (T 1. 4. 6. 15).

⁶⁶ “O que é, então, que nos dá uma propensão tão forte a atribuir uma identidade a essas percepções sucessivas, e a supor que possuímos uma existência invariável e ininterrupta durante todo o decorrer de nossas vidas? (T 1. 4. 6. 5).

⁶⁷ “Possuímos uma idéia distinta de um objeto que permanece invariável e ininterrupto ao longo de uma suposta variação de tempo; e a essa idéia denominamos *identidade* ou *mesmidade*. Possuímos também uma idéia distinta de diversos objetos diferentes existindo em sucessão e conectados entre si por uma relação estreita; e essa idéia proporciona, para um olhar mais preciso, uma noção tão perfeita de *diversidade* como se não houvesse nenhuma relação entre os objetos. Mas, embora essas idéias 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 da nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade.” (T 1. 4. 6. 6, itálicos de Hume).

mecanismo responsável pela atribuição de identidade imperfeita ao eu. Na seção do *Tratado* dedicada a esse assunto, a explicação da atribuição de identidade ao eu está baseada numa analogia com as atribuições de identidade aos objetos da natureza e aos artefatos humanos⁶⁸. Assim, 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.

2.2.1 Os princípios de associação de ideias

De acordo com Hume, existem três princípios de conexão de ideias: semelhança, contiguidade e causa e efeito⁶⁹. 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 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 princípios⁷⁰. 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 Hume⁷¹. 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

⁶⁸ “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. É evidente que devemos dar continuidade ao mesmo método de raciocínio que nos permitiu explicar com tanto sucesso a identidade de plantas, animais, navios, casas todas as produções compostas e mutáveis da arte ou da natureza.” (T 1. 4. 6. 15, itálicos de Hume).

⁶⁹ “As qualidades que dão origem a tal associação, e que levam a mente, dessa maneira, de uma idéia a outra, são três, a saber: SEMELHANÇA, CONTIGÜIDADE no tempo ou no espaço, e CAUSA e EFEITO.” (T 1. 1. 4. 1).

⁷⁰ “Como a imaginação pode separar todas as idéias 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 idéias inteiramente soltas e desconexas, apenas o acaso as juntaria; e seria impossível que as mesmas idéias simples se reunissem de maneira regular em idéias complexas (como normalmente fazem) se não houvesse algum traço de união entre elas, alguma qualidade associativa, pela qual uma idéia naturalmente introduz a outra.” (T 1. 1. 4. 1).

⁷¹ “Tais são, portanto, os princípios de união ou coesão entre nossas idéias 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).

pessoa desenhada. Essas transições são tão sutis que raramente nos damos conta das suas ocorrências.

Os princípios de associação de ideias são princípios da natureza humana e não qualidades das próprias ideias⁷². Como apontamos nesse trabalho, Hume, ao adotar a tese da separabilidade entre percepções diferentes, recusa toda e qualquer relação interna entre percepções diferentes no domínio das questões de fato. Isso não significa, porém, que não exista relação entre percepções diferentes. Na filosofia de Hume, as relações entre as ideias diferentes que compõem a mente são exteriores a essas mesmas ideias, e resultam da operação dos princípios de associação⁷³. Ora, a exterioridade das relações entre ideias diferentes é o pressuposto de base da recusa humeana de toda e qualquer metafísica da identidade pessoal que conceba um eu conectando internamente seus diferentes estados mentais. E essa mesma exterioridade das relações entre ideias diferentes é o mecanismo que, segundo Hume, explica a gênese da nossa crença na identidade dos elementos da natureza, dos artefatos humanos e do eu.

2. 2. 2 A atribuição de identidade aos elementos naturais e aos artefatos humanos

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.

O primeiro caso analisado por Hume é muito parecido com o exemplo da identidade do corpo examinado por Locke no *Ensaio*, discutido no capítulo 1 deste estudo. Hume, ao refletir sobre uma massa de matéria homogênea com partes contíguas e conectadas, nos diz que 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

⁷² “Seus 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. 4. 6, itálico de Hume).

⁷³ De acordo com Deleuze, a exterioridade das relações entre as ideias é um traço fundamental da filosofia de Hume (DELEUZE (1993), p. 113).

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. 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, itálico 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.

No terceiro caso, também parecido com um exemplo considerado por Locke, Hume discute 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 que leva a imaginação a atribuir identidade aos seres vivos é praticamente o mesmo que a faz atribuir identidade a um navio. Assim como no caso de um objeto inanimado, as diferentes partes de um ser vivo estão conectadas causalmente em vista de um propósito geral, manter o organismo vivo. Além disso, existe 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 diferentes. Apesar da diferença numérica entre esses dois objetos, 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. Mesmo nesses casos, 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 as relações envolvidas nesse

caso, suponho que a semelhança e a contiguidade entre as partes do rio que se alteram conduzem a imaginação de maneira imperceptível de uma ideia à outra (T 1. 4. 6. 14).

Nesses cinco casos, a identidade imperfeita que atribuímos os 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. Na sequência desse estudo, mostrarei que essa explicação é muito parecida com aquela fornecida por Hume para a identidade do eu.

2. 2. 3 A explicação para a identidade pessoal

De acordo com Hume, a imaginação, sob influência da operação dos princípios de associação, é responsável por produzir a ilusão de uma identidade pessoal. Para ele,

as únicas qualidades que podem dar às idéias 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, contigüidade e causalidade) que a identidade depende. E, como a essência mesma dessas relações é produzir uma transição fácil entre idéias, segue-se que nossas noções de identidade pessoal decorrem integralmente do progresso suave e ininterrupto do pensamento ao longo de uma cadeia de idéias conectadas, de acordo com os princípios acima explicados. (T 1. 4. 6. 16).

De acordo com a passagem acima extraída do *Tratado*, 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 mesmo⁷⁴. 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).

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,

⁷⁴ “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).

não possuem localização espacial. Tal distinção torna incompatível uma conjunção no espaço das percepções com a matéria⁷⁵.

Em segundo lugar, na própria seção do *Tratado* sobre o tema da 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 de outra pessoa. Dessa maneira, sua análise supõe uma perspectiva de abordagem em terceira pessoa, na qual um observador imparcial observa diretamente o fluxo de percepções no interior de alguém. Nesse caso hipotético, um observador externo 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 da pessoa supostamente observada. Esses resíduos de memória permitem que o expectador observe a semelhança entre algumas percepções presentes e

⁷⁵ Stroud também avalia que Hume desconsidera a relação de contiguidade, porque nem todas as percepções são passíveis de localização espacial (STROUD (1977), p. 260, nota 1). Para Pears, a teoria de Hume sobre a identidade pessoal é inadequada, porque ele descarta a contiguidade espacial e baseia a unidade mental somente na contiguidade temporal (PEARS (1990), p. 143).

passadas no íntimo de outrem. 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 Locke⁷⁶. Nesse papel, a função da memória é preservar a ordem da ocorrência das ideias⁷⁷. 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 passados⁷⁸. 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 passado⁷⁹. 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

⁷⁶ 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. Como indiquei no primeiro capítulo desse estudo, Locke afirma 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).

⁷⁷ “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 idéia 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 idéias simples, mas sua ordem e posição.” (T 1. 1. 3. 3).

⁷⁸ Após comentar o caso hipotético de um observador externo com acesso direto ao fluxo de percepções de outra pessoa, Hume retoma a análise do tema da identidade pessoal numa perspectiva de primeira pessoa.

⁷⁹ “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).

a verdadeira idéia 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, *itálicos meus*)

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 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 ocupar-se com o estado futuro do eu. Com efeito, nosso histórico de vida pessoal é sistematizado por inúmeras relações causais entre as percepções⁸⁰.

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 idéias, 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

⁸⁰ “Nossas impressões originam suas idéias correspondentes, e essas idéias, 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).

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. E 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. Sejam filósofos ou não, estamos sujeitos a imaginar

algum princípio novo e inteligível 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).

De fato, tanto o vulgo quanto o filósofo falam de uma alma, de um eu substancial. Seguimos uma tendência natural e acabamos por acreditar em algo desconhecido e misterioso que conecta internamente as percepções. Com efeito, na filosofia de Hume, a identidade imperfeita que atribuímos ao eu é explicada pela operação dos princípios de associação de ideias e, subjacente a essa operação da imaginação, está a opção filosófica de Hume pelo atomismo das percepções. A partir da recusa de qualquer relação interna entre os átomos mentais, os princípios de associação entrarão em cena para estabelecer uma relação externa entre as percepções da nossa vida mental.

Capítulo 3: A retomada do tema da identidade pessoal no “Apêndice”

Neste último capítulo, meu objetivo é discutir a retomada da análise da questão da identidade pessoal no texto do “Apêndice”. O “Apêndice”, como se sabe, foi publicado menos de dois anos depois do aparecimento dos livros 1 e 2 do *Tratado*. Ao reconsiderar no “Apêndice” o tema da identidade do eu, Hume diz-se insatisfeito com a explicação que ofereceu anteriormente para o assunto no *Tratado* e na *Sinopse*⁸¹. Ainda que eu não tenha a pretensão de explicar o motivo da insatisfação de Hume, parece-me que ele não abandona no “Apêndice” sua concepção do eu como composto por diversas percepções reunidas de alguma maneira e que o seu descontentamento refere-se a sua explicação para a identidade pessoal.

3.1 O texto do “Apêndice”

Ao retomar o tema da identidade pessoal no “Apêndice”, Hume descreve o panorama da discussão. Segundo o próprio autor, ele tinha

“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)).

Na sequência desta passagem do texto, Hume afirma que revisará os argumentos dos dois lados da questão. 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

⁸¹ “Ainda não tive a sorte de descobrir nenhum erro importante nos raciocínios expostos nos volumes precedentes, exceto em um ponto.” (AP 1).

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 percepções⁸². 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 eu⁸³ (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 (OPT)). Após retomar a aplicação da máxima que associa diferença à separabilidade, que termina por desfazer o laço de união interna 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 maneira⁸⁴. 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 consciência⁸⁵.

⁸² “Os filósofos começam a aceitar o princípio de que *não temos nenhuma idéia de uma substância externa que seja distinta das idéias 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).

⁸³ “Quando volto minha reflexão para *mim mesmo*, jamais 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).

⁸⁴ “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).

⁸⁵ “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)).

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 consistentes⁸⁶. 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 alguns intérpretes dessa questão⁸⁷. 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 separáveis⁸⁸. 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

⁸⁶ “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), itálicos de Hume).

⁸⁷ Cf. MCINTYRE (2009), p. 197; PISTON (2002), p. 67.

⁸⁸ “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).

de Hume não pode legitimar a concepção de um eu ou de uma alma, cuja estrutura assegura a conexão interna 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 causa⁸⁹. 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.

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 em pairar no horizonte deste estudo. Na sequência deste trabalho, apresentarei a análise de alguns intérpretes sobre essa dificuldade específica da filosofia de Hume sem qualquer pretensão a esgotar o assunto.

3.1.1 A interpretação de Kemp Smith

Kemp-Smith sugere que a insatisfação de Hume deve-se ao fato de ele ter apresentado teses contraditórias sobre o tema da identidade pessoal nos Livros 1 e 2 do *Tratado*.

De fato, no Livro 1, Hume nega a existência de uma impressão do eu ao afirmar que toda idéia 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 idéias supostamente se referem. Se alguma impressão dá origem à idéia 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

⁸⁹ “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)

idéia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Conseqüentemente, não existe tal idéia. (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 idéia, 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. 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 (2005), p. 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 relacionadas (AP 23 (UNESP), 15 (OPT)). 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, como procurei mostrar nos dois primeiros capítulos deste estudo, 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.

Desse modo, se é verdade que Hume não criou uma contradição em sua filosofia acerca do tema da identidade pessoal, resta identificar e examinar o problema a que ele se refere no “Apêndice”.

3.1.2 A interpretação de Piston

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

avalição 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).

Pela mesma razão, prossegue Piston, as interpretações que acusam a explicação humeana da relação entre as percepções 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 também devem ser rejeitadas.

De fato, Stroud, sustenta que 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, a filosofia de Hume 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 requer (*Ibid.*, p. 138). Seguindo essa linha de raciocínio, David Pears assinala que a teoria de Hume é um fracasso estrondoso, pois ela não explica os limites entre uma mente e outra (PEARS (1990), pp. 137-138). Para ele, Hume ficou insatisfeito com a explicação do tema da identidade do eu oferecida no *Tratado* e a revogou no “Apêndice”, sem ser capaz de substituí-la por outra melhor (*Ibid.*, p. 120)⁹⁰.

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 experiência⁹¹. Além disso, Piston avisa o seu leitor que uma possível explicação

⁹⁰ De maneira geral, Pears avalia a explicação humeana da identidade pessoal como inadequada, pois ela prescinde da referência ao corpo (*Ibid.*, pp. 129-131).

⁹¹ “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,

para tais objeções é desenvolvida na parte do seu livro dedicada a analisar o tema da identidade pessoal no livro 2 do *Tratado* (PISTON (2002), p. 69). Segundo essa proposta de Piston, um exame da noção humeana de simpatia poderá ser capaz de fornecer uma explicação para a relação de um feixe de percepções com outros feixes, o que pressupõe uma diferenciação entre os diferentes feixes (*Ibid.*, pp. 2-3).

Garrett atenta para o fato de que existe outro problema envolvendo a relação entre as percepções de mentes diferentes. Segundo Garrett, duas percepções qualitativamente idênticas que são percebidas simultaneamente por mentes diferentes diferem em virtude das suas localizações espaciais. Conforme a filosofia humeana, no entanto, várias percepções existem e não possuem localização espacial. Desse modo, propõe Garrett, Hume teria privado 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). De acordo com Piston, no entanto, é difícil encontrar qualquer razão para supor que esse é o problema de Hume no “Apêndice”, porque Hume parece simplesmente aceitar que cada feixe é consciente apenas de um grupo de percepções. Considerem-se as percepções que admitem localização espacial e as que não possuem localização no espaço, qualquer um desses tipos de percepções pertencerá, portanto, ao mesmo feixe, idêntico imperfeitamente (PISTON (2002), p. 174, nota 10).

Com efeito, Hume não se mostrou preocupado em estabelecer critérios de demarcação nítidos entre uma mente e outra em nenhum dos textos consultados. 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, Pears e Garret parecem não fazer sentido quando examinadas no cenário teórico da filosofia de Hume.

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

sua investigação seria muito mais bem empregada no exame dos efeitos do que no das causas de seu princípio. “(T 1. 1. 4. 6).

inicial para a identidade atribuída às percepções (*Ibid.*, 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 (*Ibid.*, p. 74).

Para sustentar essa hipótese, Piston recorre à explicação fornecida por Hume para a crença na existência do corpo, já que o princípio 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 material⁹². E, como ressaltai no capítulo 2 desta dissertação, 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, a constância e a coerência das percepções envolvem as relações de semelhança e causalidade e levam a

⁹² “É evidente que como as idéias 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 idéia 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).

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 (*Ibid.*, 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 corpos⁹³. 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 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,

⁹³ “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).

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 (*Ibid.*, 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.

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 secundárias explicam a crença filosófica na identidade e simplicidade da mente (*Ibid.*, p. 566).

Com base nessa distinção entre percepções primárias e secundárias, Ainslie apresenta sua explicação do problema de Hume no “Apêndice”. Por um lado, a explanação de Hume da crença filosófica na identidade do eu envolve itens mentais – ideias secundárias – que são também consideradas partes da mente. De outro lado, Hume é incapaz de explicar a crença na unidade

dessas ideias com o resto da mente e, conseqüentemente, a crença na simplicidade da mente. A razão disso é que Hume é incapaz de argumentar a favor dessa crença, porque isso exigiria que a observação da associação das ideias secundárias e nenhuma ideia terciária está disponível para possibilitar a integração associativa das ideias secundárias. Desse modo, as ideias secundárias continuam existindo independentemente umas das outras (*Ibid.*, p. 569). Ainda que Hume pudesse valer-se de ideias terciárias isto ainda não explicaria como nós poderíamos obter todas as percepções na mente de uma vez e, portanto, acreditar na sua unidade ou simplicidade. Como Hume indica no “Apêndice”, seu problema com a crença na identidade pessoal seria evitado se, por exemplo, as várias percepções que pertencem à mente num instante do tempo fossem unidas por uma conexão real, pois a crença na sua unidade não dependeria, então, de uma associação de ideias secundárias (*Ibid.*, p. 571).

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 percepções⁹⁴, 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.

3.1.3 A interpretação de McIntyre

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

⁹⁴ “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).

(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 natural⁹⁵. 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.

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

⁹⁵ “Tendo encontrado tantas contradições e dificuldades em todos os sistemas concernentes aos objetos externos, bem como na idéia 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).

Tratado, não está livre das contradições presentes na explicação fornecida para o mundo material (*Ibid.*, 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 (*Ibid.*, 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 (*Ibid.*, p. 2001).

Conclusão

Em uma passagem bastante conhecida da seção do *Tratado* dedicada ao tema da identidade pessoal, Hume orienta o seu leitor sobre o modo adequado de tratar esse assunto. Para ele, é preciso

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)

A abordagem humeana do tema da identidade pessoal no domínio do pensamento e da imaginação, objeto do livro 1 do *Tratado*, como eu procurei ressaltar nesta dissertação, caracteriza-se por algumas teses e pela aplicação de princípios singulares da filosofia de Hume a esse tema. Dessa maneira, no primeiro capítulo desta dissertação, eu procurei mostrar que Hume tem em mente e critica os comentários feitos pelos filósofos que abordaram previamente este assunto. Na versão cartesiana, o eu é uma substância autoconsciente, simples e idêntica a si mesma ao longo do tempo, com existência independente do fluxo de suas percepções, servindo, por assim dizer, de suporte a seus diferentes estados mentais. Na versão de Locke, o eu é uma pessoa autoconsciente que é idêntica si própria na sucessão temporal, na medida em que é capaz de estabelecer uma conexão interna entre seus diferentes estados mentais. Além disso, essa pessoa está inserida no mundo e é responsável pelas ações que pratica. Porém, o conceito de eu, tanto na versão de substância pensante de Descartes quanto no papel de pessoa de Locke, não possui direito de cidadania na filosofia de David Hume, porque um exame reflexivo da vida mental, condicionado pela aplicação dos princípios da cópia e da diferença ao fluxo de percepções, não revela nenhum eu para além deste mesmo fluxo. Portanto, os comentários iniciais de Hume na seção do *Tratado* dedicada à questão da identidade pessoal podem ser caracterizados pela recusa da ideia de eu, tal como concebido por Descartes e Locke.

No segundo capítulo, eu quis indicar que a análise humeana da questão da identidade pessoal não se limita a recusar a ideia de eu, concebido como simples e idêntico a si ao longo do tempo. À crítica de Hume, segue-se uma genealogia da atribuição de identidade às percepções descontínuas, tanto nos nossos momentos filosóficos quanto nas ocorrências de nossa vida ordinária. Em sentido estrito, atribuímos identidade a objetos que são constantes e imutáveis. Em todos os casos examinados por Hume, porém, a identidade, em sentido estrito, é destruída pela

mudança que o objeto sofre ao longo do fluxo temporal. Ainda assim, Hume reconhece que atribuímos identidade a objetos que apresentam alguma variação. Para ele, a identidade atribuída a um objeto percebido de maneira intermitente é imperfeita e resulta de um progresso ininterrupto do pensamento⁹⁶. Ora, o exame da seção do *Tratado* dedicada ao tema da identidade pessoal mostrou que, segundo Hume, os princípios de associação efetuam a atribuição de identidade imperfeita a essas percepções numericamente distintas que compõem o eu, o que impede que se possa falar de um eu idêntico a si, em sentido estrito, e simples, visto que é composto.

Parece claro, portanto, que a identidade imperfeita que atribuímos ao eu resulta da tendência da imaginação de considerar o fluxo incessante de percepções diferentes como um todo contínuo. Nesse sentido, a comparação, feita por Hume, do eu com as plantas e com os animais nos ajuda a entender sua proposta. O que parece ser crucial no caso das plantas e animais é o fato de que enquanto suas respectivas partes podem passar por uma mudança completa, elas continuam organizadas em vista de um propósito. De maneira similar, as percepções fugazes, intermitentes e distintas numericamente da mente podem mudar totalmente. No entanto, nos diz Hume, estamos preparados para reconhecê-las como as percepções de um mesmo eu, na medida em que elas estão sistematicamente ligadas pela relação de causa e efeito. O que, de fato, constitui o eu, segundo Hume, é um encadeamento causal entre percepções diferentes, que pode ser estendido para épocas remotas ou para o futuro.

Assim, o exame do livro 1 do *Tratado* parece corroborar a hipótese de trabalho apresentada nesta dissertação, na medida em que Hume realiza um duplo movimento ao analisar o tema da identidade pessoal. Por um lado, o exame reflexivo sobre os objetos mentais leva Hume a negar a existência da ideia do eu inventada pelos filósofos. Por outro lado, Hume apresenta uma explicação alternativa e original para a identidade pessoal graças ao trabalho da imaginação.

Quanto à insatisfação manifestada por Hume no texto do “Apêndice”, eu me limitei a indicar no terceiro capítulo desta dissertação que ele reitera sua concepção do eu e parece ter ficado insatisfeito com a sua explicação inicial para a identidade pessoal. Além disso, eu procurei examinar algumas interpretações dedicadas a esse tema a fim de entender o problema que Hume afirma ter encontrado na sua explicação. Ao debruçar-se sobre a reconsideração humeana do

⁹⁶ “Por isso, como essa interrupção faz que um objeto deixe de parecer o mesmo, é o progresso ininterrupto do pensamento que deve constituir a identidade imperfeita.” (T 1. 4. 6. 9).

tema da identidade pessoal no “Apêndice”, a literatura filosófica tentou identificar a natureza do problema a que Hume se refere nesse texto, com o objetivo de tentar esclarecer o motivo que o teria levado a declarar-se insatisfeito com a sua explicação anterior. Nesse sentido, problema a que Hume se refere no “Apêndice” não parece dizer respeito à necessidade de um eu observador dos seus estados mentais tal como sugerido pela leitura de Kemp Smith, pois Hume mantém seus comentários iniciais sobre a identidade pessoal tanto no livro 2 do *Tratado* quanto no “Apêndice”. Também não parece que o problema de Hume no “Apêndice” seja o da individuação de um feixe de percepções, porque Hume não trata desse assunto nos textos examinados.

Já as leituras de Piston e McIntyre apontam para uma mesma abordagem geral do problema, na medida em que ambos, diferentemente de Ainslie, sustentam que a discussão humeana sobre a crença na existência contínua dos objetos ajuda a entender sua explicação para a identidade pessoal e propõem que a comparação dessas explicações contribui para esclarecer o problema de Hume no “Apêndice”. No entanto, McIntyre desenvolve uma análise que enfatiza que o problema de Hume tem a ver com a sua explicação para o mundo intelectual que, diferentemente do que ele pensava inicialmente, está envolvida em contradições da mesma forma que o mundo natural. Já Piston defende que o problema de Hume encontra-se apenas na sua explicação do mundo intelectual. Para Piston, as percepções da mente são tão tênues e descontínuas que isso destrói a possibilidade de operação dos princípios de associação que, segundo a proposta inicial de Hume, seriam os princípios que originariam a ideia de identidade pessoal.

Nesse sentido, a interpretação feita por Piston parece-me bastante sugestiva, pois, subjacente às teses da identidade pessoal, estão as opções filosóficas de Hume pelo atomismo e pelo associacionismo. De acordo com o atomismo humeano, a mente é composta por átomos mentais diferentes, isto é, percepções isoladas sem qualquer conexão interna entre elas. Conforme a perspectiva do associacionismo, existe uma relação de exterioridade entre as percepções distintas estabelecida pelos princípios de associação. E parece que essas opções filosóficas são a causa da reserva de Hume no “Apêndice” quanto à sua explicação expressa no *Tratado* para a identidade pessoal. Isso porque, como sugere Piston, os princípios de associação parecem incapazes de encobrir a descontinuidade das percepções distintas, objetos mentais inconstantes e sutis, de modo que seja possível atribuir identidade ao eu.

Se essa interpretação possui alguma razoabilidade, não se deve pensar, no entanto, que ela esgota a discussão feita por Hume do tema da identidade pessoal. Isso porque, de acordo com a orientação de Hume transcrita no início desta conclusão, esse tema deve ser examinado também a partir da perspectiva das paixões, tema do livro 2 do *Tratado*. Esse livro do *Tratado* ocupa-se com o tema da identidade pessoal, na medida em que procura descrever o interesse do eu, tal como proposto por Hume, com seus estados, futuros e passados. E tal interesse ao longo do tempo parece resultar das operações da causalidade, pois essa relação estende a identidade imperfeita que atribuímos ao eu para épocas remotas e futuras. Um evento passado está conectado com o eu no presente, visto que é fonte de vários sentimentos atuais, seja de dor ou de prazer, de orgulho ou de humildade. Da mesma forma, os nossos planos exigem o interesse pelo eu num futuro próximo ou longínquo. Nessa perspectiva, parece haver uma continuidade entre os livros 1 e 2 do *Tratado*, na medida em que Hume sugere que a abordagem do tema da identidade pessoal no domínio das paixões serve para corroborar a discussão feita no domínio do entendimento⁹⁷.

Se for verdade que o motivo da insatisfação de Hume com sua explicação inicial para a identidade pessoal expressa no texto do “Apêndice” diz respeito às opções filosóficas de Hume pelo atomismo e pelo associacionismo, parece-me que resta examinar se esse tema representa um caso limite da sua filosofia. Pois, na medida em que Hume está comprometido com o atomismo e o associacionismo, ele, de fato, não pode renunciar a nenhuma dessas opções filosóficas sob o risco de solapar os alicerces da sua filosofia.

⁹⁷ “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).

Bibliografia

- 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.

_____ (2004). "Hume's anti-cogito". Comunicação proferida na 31ª Conferência Anual sobre Hume, Tóquio/Japão, cedida gentilmente pelo autor por e-mail, pp. 1-20.

- BAXTER, D. (2008). *Hume's difficulty: time and identity in the Treatise*. London: Routledge.

- BIRCHAL, Telma de S. (2000). "O cogito como representação e como presença: duas perspectivas da relação de si a si em Descartes". In: *Discurso*, São Paulo, nº 31, pp. 441-461.

- COTTINGHAM, John (1986). *Descartes*. Oxford: Blackwell Publishing.

- DELEUZE, Gilles (1993). *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: PUF.

- DESCARTES, René. (1984). "Objections and replies". In: *The Philosophical Writings of Descartes*, vol II. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (2005). *Princípios da filosofia*. Tradução de Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel.

_____ (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.

_____ (2010). "Meditações metafísicas". In: *Obras escolhidas*. Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva.

_____ (2010). "Objeções e respostas". In: *Obras escolhidas*. Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva.

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

- 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, pp. 405-417.

_____ (1999). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press.

_____ (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 UNESP.

- 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.

_____ (2012). *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes.

- 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.

- MICHAUD, I. (1991). *Locke*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

- 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.

- NORTON, David (2000). "Annotations to the *Treatise*". In: HUME, David (2000). *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, pp. 423-566.

- PEARS, David (1990). *Hume's System: An Examination of the First Book of his Treatise*. New York: Oxford University Press.

- PISTON, A. E. (2002). *Hume's philosophy of the self*. London: Routledge.

- SILVA, Franklin Leopoldo e (1993). *Descartes*. São Paulo: Moderna.

- SMITH, Norman Kemp (2005). *The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. New York: Palgrave Macmillan.

- STROUD, Barry (1977). *Hume*. London: Routledge.