

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A teoria da identidade pessoal nos Livros I e II
do *Tratado* de Hume

Vinícius França Freitas

Belo Horizonte 2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A teoria da identidade pessoal nos Livros I e II
do *Tratado* de Hume

Vinícius França Freitas

Dissertação de mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de
Minas Gerais

Orientadora: Profa. Dra. Lúvia
Guimarães

Belo Horizonte 2013

100 Freitas, Vinicius França
F866t A teoria da identidade pessoal nos Livros I e II do Tratado de Hume
2013 [manuscrito] / Vinicius França Freitas. - 2013.
144 f.
Orientadora: Livia Mara Guimarães.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências.

1. Hume, David, 1711-1776. Tratado da natureza humana. 2. Filosofia – Teses. 3. Teoria do conhecimento - Teses. I. Guimarães, Livia Mara . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia. III. Título.

VINÍCIUS FRANÇA FREITAS

**A TEORIA DA IDENTIDADE PESSOAL NOS LIVROS I E II DO
*TRATADO DE HUME***

Dissertação de mestrado apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de
Minas Gerais

Aprovada em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Livia Mara Guimarães (Orientadora)
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Prof. Dr. Marcos César Seneda
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

AGRADECIMENTOS

Devo especial gratidão, em primeiro lugar, à Prof^a Livia Guimarães, pela confiança, orientação, incentivo, apoio e amizade dispensados ao longo do desenvolvimento desta dissertação.

Agradeço aos meus pais que sempre me acompanharam, mesmo à distância, oferecendo-me o apoio e o incentivo necessários para seguir em frente.

Aos professores Marcos César Seneda e Rogério Antônio Lopes por aceitarem fazer parte da Banca Examinadora desta Dissertação, minha sincera gratidão.

Agradeço também ao Grupo Hume, à Universidade Federal de Minas Gerais e a todo o departamento de Pós-Graduação em Filosofia pela oportunidade e auxílio na realização deste trabalho.

Por fim, agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da bolsa durante todo o período de realização deste trabalho.

Dedico este trabalho a meus pais,
pelo apoio e estímulo oferecidos
ao longo destes anos de estudo.

ÍNDICE

ABREVIACÕES	9
INTRODUÇÃO	10
1. A TEORIA DA IDENTIDADE PESSOAL NO LIVRO I DO TRATADO	15
1.1. Os pressupostos da teoria do conhecimento humana no <i>Tratado</i>	
1.1.1. O estabelecimento da ciência da natureza humana	15
1.1.2. O exame dos conteúdos da mente: as percepções	19
1.1.3. O exame das operações da mente: memória, imaginação e os princípios de associação de ideias	28
1.2. A teoria da identidade pessoal a partir do entendimento	
1.2.1. Locke e a origem da questão da identidade pessoal	34
1.2.2. A negação das noções de identidade pessoal perfeita e de eu substancial	42
1.2.3. A teoria do feixe de percepções	49
1.2.4. A teoria da identidade pessoal imperfeita ou fictícia	51
Conclusão	61
2. A TEORIA DA IDENTIDADE PESSOAL NO LIVRO II DO TRATADO	64
2.1. Os pressupostos da teoria das paixões humana no <i>Tratado</i>	
2.1.1. A investigação das paixões no <i>Tratado</i> de Hume	64
2.1.2. A teoria das paixões indiretas do orgulho e da humildade	72
2.1.3. A teoria da simpatia	79
2.2. A teoria da identidade pessoal a partir das paixões	
2.2.1. A dificuldade da interpretação da teoria da identidade pessoal no Livro II	85

2.2.2. A questão da origem da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio	87
2.2.3. O aspecto moral da teoria da identidade pessoal	93
2.2.4. A identidade pessoal e o corpo	101
Conclusão	106
3. A DISCUSSÃO DA IDENTIDADE PESSOAL NO APÊNDICE AO TRATADO.....	108
3.1. A reconsideração da teoria da identidade pessoal	
3.1.2. A confissão do <i>Apêndice</i>	108
3.1.2. Os intérpretes sobre o problema do <i>Apêndice</i>	113
3.2. A relação entre a teoria da identidade pessoal nos Livros I e II	
3.2.1. A consistência da teoria da identidade pessoal humana	122
3.2.2. A questão da impressão do eu	128
Conclusão	135
CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	142

ABREVIACÕES

David Hume

(T) *Tratado da Natureza Humana*. As referências seguem o formato (T livro, parte, seção, parágrafo). Todas as referências à obra de Hume são da edição traduzida por Debóra Danowski indica nas referências bibliográficas.

John Locke

(EEH) *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. As referências seguem o formato (EEH, livro, capítulo, parágrafo). Todas as referências à obra de Locke são da edição traduzida por Eduardo Abranches Soveral indicada nas referências bibliográficas.

INTRODUÇÃO

O problema da identidade pessoal, em uma determinada perspectiva, pode ser expresso pela seguinte questão: o que faz com que acreditemos ser uma única e mesma pessoa ao longo do tempo, mesmo que tenhamos passado por muitas e contínuas transformações? Quando criança, por exemplo, grande parte de meus pensamentos dizia respeito a coisas que hoje parecem ter pouca ou nenhuma importância. Certas brincadeiras infantis, certos tipos de comida ou programas de televisão que outrora atraíam fortemente minha atenção, hoje sequer passam pelos meus pensamentos. Mesmo meu comportamento em nada se assemelha com o atual. A mais forte timidez diante de outras pessoas, com efeito, deu lugar a uma leve extravagância de maneiras. É certo que meus desejos, sonhos, expectativas e comportamento de agora são demasiado diferentes dos de outrora. Mesmo assim, a crença de que eu continuo a mesma pessoa que eu era quando criança é demasiado forte. Eu sou agora aquela mesma pessoa de outrora, ainda que eu não consiga lembrar-me da maioria dos eventos que ocorreram em minha tenra idade. Como é possível explicar essa crença básica de minha natureza, que diz que eu permaneço o *mesmo*, não obstante todas essas mudanças?

É possível delinear ainda outro aspecto, de caráter afetivo e moral, vinculado ao problema da identidade pessoal. Como é possível explicar o interesse que os seres humanos têm por si mesmos e a responsabilidade que cada um tem pelas consequências de suas ações? É verdade que demonstramos interesse por tudo aquilo que possui maior ou menor relação conosco. Preocupo-me com tudo aquilo que de alguma maneira disse ou dirá respeito à minha pessoa (isto é, preocupo-me com a minha pessoa no passado e no futuro). Penso em um certo corpo humano como sendo o meu próprio corpo, e tenho interesse por tudo o que lhe aconteceu ou que possa vir a lhe acontecer. Do mesmo

modo, concebo todas as ações do passado, presente e do futuro (que planejo realizar) como sendo minhas ações, e por isso, sinto-me obrigado a me responsabilizar por suas consequências, sejam elas boas ou más. Considero-me responsável por todas ações realizadas por minha pessoa no passado ou que serão realizadas no futuro. Por que me sinto interessado por mim mesmo, preocupando-me com tudo aquilo que aconteceu (interesse pela pessoa do passado) ou acontecerá (interesse pela pessoa do futuro) comigo? Como posso dizer que a pessoa aqui presente é a *mesma* que praticou certa ação tempos atrás? A pessoa de agora é a *mesma* que sofrerá os efeitos de suas ações no futuro?

Os parágrafos acima levantam uma série de questões que, é claro, não esgotam a o problema da identidade pessoal. Contudo, elas revelam que o tema presente diz respeito a algo fundamental para o conjunto das crenças, expectativas e práticas mais comuns dos seres humanos. Essas duas perspectivas em que o problema da identidade pessoal foi apresentado (referente à crença na continuidade da pessoa ao longo do tempo e ao interesse próprio e responsabilidade moral), interessam-nos na medida em que podem ser consideradas à luz da filosofia de David Hume (1711-1776), célebre pensador escocês historicamente ligado ao empirismo britânico. Em sua primeira obra, o *Tratado da natureza humana*, Hume procura considerar, implícita ou explicitamente, todas estas questões relativas à noção de identidade pessoal aqui apresentadas. O tema de que pretendemos nos ocupar ao longo de nossa dissertação refere-se justamente ao modo como Hume concebe a noção de *identidade pessoal* no interior de um sistema de filosofia fundado sobre a experiência.

O *Tratado* de Hume é dividido em três livros: *Do entendimento*, *Das paixões*, ambos publicados em 1739, e *Da moral*, publicado em 1740 juntamente com um *Apêndice* à obra. Ao longo destes três livros, o filósofo pretende investigar os mais

diversos temas filosóficos, como, por exemplo, a origem do conhecimento, a natureza da crença, a origem das paixões e o estabelecimento de uma filosofia moral e política. Dentre os temas considerados por Hume, encontra-se sua célebre consideração da questão da identidade pessoal. O filósofo opera uma distinção entre a ideia de *identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação* e a ideia de *identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio*. Seguindo esta distinção apresentada pelo autor, é possível, a partir de seu pensamento, encontrar respostas para todos aqueles questionamentos propostos inicialmente acerca da questão da identidade pessoal.

No Livro I, Hume pretende discutir a questão da identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação. A grande questão que determina sua investigação é explicar a crença compartilhada por grande parte dos seres humanos de que a sua pessoa permanece a *mesma* ao longo da vida, não obstante todas as mudanças pelas quais eles passam. Tendo em vista a resposta a este questionamento, o exame do filósofo passa pela discussão de muitas outras questões. Qual a verdadeira natureza do eu? Ele é algo simples e idêntico, ou, porventura, o eu é algum tipo de substância mental, algo que existe para além dos próprios conteúdos da mente? Qual a origem da noção de identidade pessoal na natureza humana? No Livro II, ainda que Hume não discuta sistematicamente a questão da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio, é possível compreender em que medida a identidade pessoal surge a partir do campo afetivo do ser humano, isto é, das paixões da mente. No âmbito dessa discussão, é possível compreender o modo como a filosofia humiana explica o fenômeno do interesse próprio (pela pessoa do passado e pela pessoa do futuro) e a responsabilidade da pessoa por suas ações (como as ações realizadas e as que ainda serão praticadas estão ligadas presentemente à pessoa). Do mesmo modo, é por meio da discussão da

identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio que Hume pode explicar em que medida o corpo constitui uma parte fundamental da identidade da pessoa. Talvez, o tratamento da identidade pessoal seja um dos temas mais espinhosos para o intérprete que pretende compreender a filosofia humiana apresentada no *Tratado*. A dificuldade é ainda maior quando se tem em vista a confissão do filósofo, no *Apêndice*, de certa insatisfação com sua teoria. Hume declara ter encontrado um erro fundamental em sua explicação da identidade pessoal. Contudo, e esse é um problema de interesse para qualquer intérprete que se proponha a compreender a teoria da identidade pessoal humiana, não está muito claro qual seria a natureza desse erro que Hume julga ter encontrado em sua teoria.

O objetivo geral dessa dissertação é apresentar e esclarecer os principais argumentos que compõem a teoria da identidade pessoal apresentada nos Livros I e II do *Tratado da natureza humana*. Pretendemos evidenciar, sobretudo, a relação existente entre os Livros I e II no tocante à questão. A nosso ver, a abordagem da identidade pessoal a partir das paixões, no segundo livro, completa o exame da noção no primeiro livro. A compreensão da noção de identidade pessoal na filosofia humiana, portanto, precisa considerar o que Hume diz a seu respeito em ambos os livros. Procuraremos mostrar em que sentido existe uma relação de complementação entre os dois livros no tocante a esta noção. Tendo em vista esse objetivo geral, o primeiro capítulo de nossa dissertação destina-se à apresentação e discussão da teoria da identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação apresentada no Livro I. Na primeira parte do capítulo, apresentaremos alguns dos princípios fundamentais da filosofia humiana, como, por exemplo, a teoria das percepções, a compreensão do filósofo das operações da mente e os princípios de associação de ideias. Na sequência, trataremos diretamente da questão, apresentando e discutindo a negação humiana das noções de *identidade*

peçoal perfeita e substância mental, a teoria da mente humana como feixe de percepções distintas e a teoria da identidade pessoal fictícia.

No segundo capítulo, é nosso objetivo apresentar e discutir a noção humana de identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio, apresentada (ainda que não sistematicamente) no livro *Das paixões*. Na primeira parte do capítulo, apresentaremos algumas considerações acerca da teoria das paixões de Hume, sobretudo, no que diz respeito às paixões indiretas do orgulho e da humildade, discutindo também a explicação dada por Hume ao fenômeno mental da simpatia. Na segunda parte, discutiremos questões relativas à origem e natureza dessa identidade pessoal, ao seu aspecto moral (interesse próprio e a responsabilidade moral) e à relação entre as noções de corpo e eu (como o corpo constitui o eu).

Por fim, no terceiro capítulo, discutiremos o célebre problema do *Apêndice ao Tratado*. Na primeira parte, apresentaremos as passagens que constituem a suposta confissão do filósofo sobre a descoberta de um erro deveras importante em sua teoria da identidade pessoal, assim como apontaremos exemplos de soluções propostas por intérpretes para o verdadeiro motivo dessa insatisfação de Hume. Longe de buscar uma resposta para o que de fato teria incomodado o filósofo em sua teoria, nosso interesse nesta questão diz respeito principalmente à discussão de um comentário que sugere que Hume estaria consciente de uma contradição entre a teoria da identidade pessoal apresentada no Livro I e II, e que esta contradição seria a razão de seu desalento.

1. A TEORIA DA IDENTIDADE PESSOAL NO LIVRO I DO TRATADO

1.1. Pressupostos da teoria do conhecimento humana no *Tratado*

Nosso objetivo na primeira parte deste capítulo, tendo em vista a investigação do tratamento da identidade pessoal no Livro I do *Tratado*, chamado *Do entendimento*, será apresentar de modo sumário alguns pressupostos fundamentais da teoria do conhecimento humana necessários para compreensão da questão. De início, procuraremos expor o projeto do filósofo de estabelecimento de uma ciência da natureza humana, que, aos olhos de Hume, servirá de fundamento para todo o conjunto das ciências e trará ganhos inimagináveis ao edifício do conhecimento humano. Em seguida, apresentaremos a investigação humana da constituição da mente a partir de seus conteúdos (as percepções). Por fim, pretendemos explicar o modo como Hume examina as operações mentais (a memória, a imaginação e os princípios de associação de ideias). O exame da noção de identidade pessoal no Livro I será empreendido na segunda parte deste capítulo.

1.1.1. O estabelecimento da ciência da natureza humana

Na Introdução do *Tratado*, o projeto filosófico de Hume é claramente expresso no tocante à sua motivação: a necessidade de revisão das bases do conhecimento. De acordo com Hume, é de conhecimento geral a funesta situação em que se encontram as ciências em seu tempo:

Tampouco é necessário um conhecimento muito profundo para se descobrir quão imperfeita é a atual condição de nossas ciências. Mesmo a plebe lá fora é capaz de julgar, pelo barulho e vozerio que ouve, que nem tudo vai bem aqui dentro. Não há nada que não seja objeto de discussão e sobre o qual os estudiosos não manifestem opiniões contrárias. A questão mais trivial não escapa à nossa controvérsia, e não somos capazes de produzir nenhuma certeza a respeito das mais importantes (T I §2).

O parecer do filósofo sobre a condição das ciências em seu tempo, é o que se faz ver em todos os debates científicos, não é senão mero discurso enfadonho, superfluidade de palavras a partir das quais não se é capaz de extrair certeza sobre matéria alguma. Nem sequer o mais trivial dos temas escapa às controvérsias dos homens de saber. Muito se discute nestes debates sem que com isso se possa chegar às certezas que deveriam ser o escopo dessas discussões. Se a situação das ciências é a tal ponto desastrosa, isso se deve, sobretudo, à base sobre a qual elas são erigidas: “o homem dotado de discernimento e de saber percebe facilmente a fragilidade do fundamento, até mesmo daqueles sistemas mais bem aceitos e com as maiores pretensões de conter raciocínios precisos e profundos” (T I §1). A debilidade do fundamento coloca em questão a totalidade daquilo que é construído sobre ele, de modo que a instabilidade do ponto de apoio sobre o qual o saber se assenta impede que algum conhecimento certo possa ser alcançado pelos estudiosos.

Tendo em vista esse problema fundamental na origem do saber, cumpre ao filósofo conferir um novo ponto de apoio sobre o qual o conjunto das ciências possa ser construído. Na visão de Hume, este ponto de apoio deve ser a *ciência da natureza humana*, também chamada de *ciência do homem*. No âmbito dessa nova ciência, a mente humana, em seus conteúdos e modos de operação, é trazida para o centro da investigação. O progresso no âmbito do conhecimento, portanto, depende essencialmente do estabelecimento dessa ciência que examinará o funcionamento da mente e seus conteúdos. É possível questionar, é claro, em que medida Hume pode

afirmar tão categoricamente a imprescindibilidade do exame da natureza humana para o progresso do conjunto das ciências. A essa possível indagação, ele responde: “é evidente que todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana; e que alguma dentre elas possa parecer se afastar dessa natureza, a ela sempre retornará por um caminho ou outro” (T I §4). O progresso no campo do saber e sua intrínseca relação com o conhecimento da natureza humana torna legítimo o estudo da mente em suas operações e conteúdos como pressuposto da pesquisa.

A compreensão do funcionamento da mente é uma condição necessária para a compreensão de tudo mais. Todos os saberes instituídos pelo homem têm de alguma forma mais ou menos relação com a natureza humana, pelo que a adequada investigação dessa natureza torna-se não só uma tarefa obrigatória como também uma tarefa que deve preceder a todas as outras investigações. Nesse sentido, é deveras inútil empreender a busca por um conhecimento certo se um adequado estudo da natureza humana não for realizado de antemão, sobretudo, se este conhecimento é buscado nos campos da lógica, moral, crítica e política, ciências cuja conexão com a natureza humana é essencial. E dessa tão grandiosa empresa certamente será possível tirar um grande proveito:

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

Hume propõe, deste modo, não apenas um novo exame dos fundamentos do conhecimento. O seu projeto estabelecerá, na verdade, um “sistema completo das ciências construído sobre um fundamento quase que inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança” (T I §6).

O filósofo concebe essa ciência da natureza humana, fundamento sobre o qual deve se assentar o conjunto dos conhecimentos humanos, como um saber essencialmente empírico. Se o pensamento exerce-se no âmbito da experiência humana, ele não pode de modo algum desvincular-se disso que é derivado da experiência, pelo que a ciência do homem deve ser empreendida principalmente como um modo de filosofar experimental. A ciência da natureza humana, portanto, deve estabelecer-se unicamente sobre aquilo que pode ser derivado da experiência, dado fundamental de toda e qualquer investigação filosófica *sadia*, assim como afirma François Chirpaz: “uma filosofia saudável não pode seriamente propor um sistema geral do saber sem retornar à experiência, visto que é nesse âmbito que se exerce, no cotidiano de sua prática, todo pensamento, qualquer que seja ele¹” (CHIRPAZ, 1989, p. 87-8). Na verdade, a ciência da natureza humana pode ser entendida como uma *ciência empírica do homem*, porquanto seu intuito é fornecer explicações empíricas para o conjunto dos fenômenos mentais. E para que o estudo destes fenômenos possa ser levado a efeito, o filósofo pretende recorrer ao método experimental de raciocínio. Hume deseja, com efeito, transferir o procedimento experimental de pesquisa, utilizado com grande sucesso por homens como, por exemplo, Galileu, Boyle e Newton, no exame da natureza física, para o âmbito das questões acerca da natureza humana, procedimento este que se apoia em dois preceitos fundamentais, a *experiência* e a *observação*: “assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação” (T I §7). O procedimento metodológico da ciência do homem consiste, deste modo, na experimentação e observação dos conteúdos e operações da mente

¹ No original: “une saine philosophie ne peut sérieusement proposer un système général du savoir sans faire retour à l’expérience puisque c’est là que s’exerce, dans le quotidien de sa pratique, tout pensée quelle qu’elle soit”.

humana. E na condução destes experimentos da mente, Hume não pretende ir além do que é oferecido pela experiência:

Ao ver que atingimos o limite máximo da razão humana, sossegamos, satisfeitos, ainda que, no essencial, estejamos totalmente convencidos de nossa ignorância, e percebamos que não somos capazes de indicar nenhuma razão para nossos princípios mais gerais e sutis, além de nossa experiência de sua realidade (TI §9).

A experiência, portanto, será a autoridade máxima nos assuntos tratados pela ciência da natureza humana. Muito embora seja necessário confessar ignorância a respeito da origem e natureza de algum dos fenômenos mentais, é permitido sentir-se satisfeito desde que o limite imposto pela experiência não tenha sido ultrapassado. Portanto, é possível adiantar a partir do que foi dito que Hume, no tocante à investigação da noção de identidade pessoal, procurará respeitar esse limite imposto pela experiência. Nada poderá ser afirmado ou negado acerca da identidade da pessoa que não possa ser verificado pelo método experimental de raciocínio, pela experiência e observação dos conteúdos e operações da mente. Antes de passar ao exame da identidade pessoal, entretanto, é preciso apresentar as principais considerações de Hume acerca dos conteúdos e operações mentais.

1.1.2. O exame dos conteúdos da mente: as percepções

O exame dos conteúdos da mente acontece essencialmente na primeira parte do Livro I do *Tratado*. O pensamento exposto nessa parte do texto, no tocante à origem da “matéria” a partir da qual a mente se constitui, insere-se na tradição do empirismo britânico de filósofos como, por exemplo, John Locke e George Berkeley. Isto é, a mente humana, em suas operações cognitivas, é formada, a partir daquilo que é encontrado na experiência. Para Hume, o conjunto destes conteúdos mentais extraídos

da experiência é o conjunto das percepções. *Percepção*, para o filósofo, é tudo aquilo que se apresenta à mente. Existem dois tipos de percepções, *impressões* e *ideias*:

As percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros distintos, que chamarei IMPRESSÕES e IDEIAS. A diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência. As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões*; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino ideias as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio, como, por exemplo, todas as percepções despertadas pelo presente discurso, excetuando-se igualmente o prazer ou o desprazer imediatos que esse mesmo discurso possa vir a ocasionar (T 1.1.1§1).

O conjunto das percepções recobre o grupo de todas as sensações, emoções e reflexões localizadas dentro dos limites da mente humana. Tudo aquilo que se encontra no âmbito da mente é chamado percepção, e esta pode se apresentar de dois modos distintos: ou como impressões, ou como ideias. Hume expõe a distinção entre estes dois tipos de percepção em algumas poucas linhas, uma vez que, ele próprio reconhece ser desnecessário um exame pormenorizado do tema: “cada um, por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar” (T 1.1.1§1). É evidente a todos, ao ver do filósofo, a diferença entre sentir alguma coisa e pensar nesta coisa quando ela está ausente. Esta seria a diferença, por exemplo, entre ter uma impressão do gosto de uma maçã quando ela é mordida, e ter uma ideia deste mesmo sabor pouco tempo depois. A vividez de uma e outra percepção é o que as distinguiria, segundo Hume. As impressões (a sensação do gosto da maçã, como no exemplo) são aquelas percepções em sua primeira aparição na mente, mais fortes e vivas. São experiências como as sensações, as paixões e as emoções quando despertadas em seu mais alto grau de intensidade na mente. As ideias (o pensamento sobre o gosto da maçã, como no exemplo), por sua vez, seriam como imagens enfraquecidas dessas primeiras aparições na mente. São

experiências introspectivas, as sensações, as paixões e as emoções quando retomadas em momento ulterior à impressão.

Na visão do filósofo, a distinção entre impressões e ideias, sendo estas últimas cópias menos vivas daquelas, é demasiado evidente para que não seja prontamente aceita e dela se possa discordar. Poder-se-ia, entretanto, questionar essa distinção entre impressões e ideias por meio do argumento de que algumas ideias são tão vivas que são capazes de atingir a mente de maneira tão intensa quanto uma impressão, e algumas impressões tão fracas quanto algumas ideias. É o caso das ideias dos sonhos e das alucinações, por exemplo, que às vezes são deveras mais vívidas que tudo mais que é percebido. Hume reconhece essa possível objeção contra sua teoria:

Os graus mais comuns dessas duas espécies de percepções são facilmente distinguíveis, mas não é impossível que, em certos casos, elas possam estar muito próximas uma da outra. Assim, por exemplo, no sono, no delírio febril, na loucura, ou em qualquer emoção mais violenta da alma, nossas ideias podem se aproximar de nossas impressões. Por outro lado, acontece, às vezes, de nossas impressões serem tão apagadas e fracas que não somos capazes de as distinguir de nossas ideias (*T* 1.1.1§1).

Barry Stroud, em seu exame da teoria humiana das percepções, apresenta alguns problemas no que diz respeito a esta distinção entre impressões e ideias, o que para ele decorreria de um tratamento rápido e pouco cuidadoso de um tema tão importante no pensamento humiano. Hume afirma que as impressões e as ideias se distinguem em virtude dos graus de força e vividez com que atingem a mente, e esta diferença é idêntica à diferença entre o sentir e o pensar. Contudo, Hume consegue de fato operar esta distinção a partir do critério de força e vividez? Este critério realmente equivale ao critério da distinção entre sentir e pensar? Para o intérprete, “isto precisa de explicação e defesa. A obviedade do fato de que há uma distinção entre perceber e pensar não torna

óbvia a explicação humiana desta diferença²” (STROUD, 1995, p. 28). Stroud apresenta três possibilidades de explicação que poderiam auxiliar Hume nesta distinção: 1º) afirmar que as impressões são aquelas percepções formadas quando a mente está sendo estimulada por um objeto (as ideias independem da presença de um estímulo deste tipo); 2º) afirmar que as impressões são aquelas percepções formadas independentemente da vontade (é possível retomar voluntariamente qualquer ideia a qualquer momento); 3º) por fim, afirmar que as impressões são aquelas percepções que aparecem primeiramente na mente (as ideias apareceriam logo após as impressões). Para o intérprete, nenhum destes critérios é suficiente para se realizar adequadamente a distinção. 1º) Hume quer realizar esta distinção por meio das próprias características dos dois tipos de percepções, características estas que podem ser investigadas a partir do exame dos conteúdos da mente, sem a necessidade do exame de algo que está além da própria mente (um objeto exterior); 2º) algumas ideias também podem se apresentar independentemente da vontade (como quando um ideia, em virtude dos princípios de associação, é introduzida natural e involuntariamente na mente, como será discutido adiante); 3º) por fim, se a prioridade temporal das impressões em relação às ideias é um fato evidente, Hume não teria que conduzir experimentos (*T* 1.1.1§§8-9) para demonstrar que as ideias são originadas de impressões correspondentes. A conclusão de Stroud é de que a teoria das percepções de Hume teria deixado este ponto importante sem uma explicação adequada.

Ainda que se considere essa dificuldade da teoria humiana das impressões e ideias, certo é que a divisão das percepções não se limita a uma simples dicotomia entre percepções mais vivas e mais fracas da mente, visto que tanto as impressões como as ideias podem ser também *simples* e *complexas*. Hume define esta distinção na seguinte passagem do *Tratado*: “percepções simples, sejam elas impressões ou ideias, são

² No original: “[...] that does need explanation and defence. The obviousness of the fact that there is a distinction between perceiving and thinking does not make Hume’s account of that difference obvious”.

aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação. As complexas são o contrário dessas, e podem ser distinguidas em partes” (T 1.1.1§2). O filósofo utiliza o exemplo da maçã para ilustrar essa distinção: “embora uma cor, sabor e aroma particulares sejam todos qualidades unidas nesta maçã, é fácil perceber que elas não são a mesma coisa, sendo ao menos distinguíveis umas das outras” (T 1.1.1§2). Todas as qualidades unidas da maçã constituem uma percepção complexa, ao passo que todas aquelas qualidades que podem ser percebidas distintamente, podendo, por conseguinte, existir por si só, são percepções simples. Stroud não concorda em dizer que, neste exemplo, estas qualidades da maçã podem ser consideradas ideias simples (STROUD, 1995, p. 20). De acordo com sua interpretação, Hume não diz nesta passagem que as ideias de cor, sabor e aroma da maçã *são* ideias simples. Ele diz apenas que, uma vez que estes constituintes podem ser distinguidos, a ideia de maçã deve ser complexa. O intérprete acredita que a própria ideia de vermelho pode ela mesma ser complexa, em virtude de suas nuances. Nesse sentido, é possível que ele tenha razão: o vermelho vivo, de fato, diferencia-se daquele pálido vermelho alaranjado. Plínio Smith, por outro lado, concorda em dizer que as cores, sons, sabores, etc., seriam exemplos de percepções simples: “a percepção da maçã, por exemplo, é complexa, pois suas qualidades (cor, gosto, cheiro, etc.) podem ser distinguidas. As cores são exemplos de percepções simples” (SMITH, 1995, p. 49). É muito natural pensar, como Smith, que Hume realmente concebia a cor, o sabor e o aroma da maçã à maneira de percepções simples, pois este exemplo de que o filósofo lança mão surge justamente no contexto do esclarecimento da diferença entre percepções simples e percepções complexas. Assim, talvez não seja incoerente com o pensamento de Hume conceber a cor vermelha como uma percepção simples, como no exemplo dado pelo filósofo.

De acordo com Hume, *tudo aquilo que é diferente é separável, e tudo aquilo que é separável, é diferente*. Este princípio é uma consequência evidente dessa distinção realizada pelo filósofo entre percepções simples e complexas. Ao afirmar percepções simples como aquelas que não admitem separação ou distinção e percepções complexas como aquelas cujas partes são distintas umas das outras, Hume imediatamente assume este princípio, chamado pela tradição interpretativa da filosofia humiana, de *princípio da separabilidade*. Se há uma diferença na percepção, esta pode ser separada pela imaginação, pois tudo aquilo que apresenta uma diferença pode *existir* separadamente: o aroma de uma maçã, no exemplo de Hume, não depende de sua cor, assim como sua cor não depende daquele aroma. Smith chama a atenção para a importância deste princípio na filosofia humiana, apesar da aparente “insignificância” com que Hume o enuncia: “a própria maneira pela qual Hume o estabelece sugere tratar-se de um princípio entre outros e de alcance limitado. No entanto, poucos princípios na filosofia de Hume assumem uma importância tão grande quanto este. Chega a impressionar o número de vezes em que Hume invoca a tese de que onde quer que a imaginação perceba uma diferença, ela pode separar as duas ideias” (SMITH, 1995, p. 59). Ele será fundamental no debate acerca da noção de identidade pessoal.

Não é um objetivo de Hume investigar a origem imediata das impressões, cuja origem seria desconhecida. Não lhe cabe responder pela origem última das sensações. Talvez seja o mundo exterior, Deus, ou mesmo a própria mente humana. Para o filósofo, esta é uma questão de pouca importância para a sua investigação, visto que “o estudo de nossas sensações cabe antes aos anatomistas e aos filósofos naturais que aos filósofos morais [...]” (T 1.1.2§1). Don Garrett acredita que, neste ponto, a afirmação de Hume não deve ser entendida como uma expressão de total ceticismo em relação à existência de objetos externos: “uma razão para precaução sobre este ponto é que ele

talvez queira expressar somente ignorância sobre os meios particulares por meio dos quais os objetos externos, operando através de órgãos complexos, dos nervos e da estrutura cerebral, produzem impressões na mente³” (GARRET, 2008, p. 45-6). Hume não chega a afirmar, na passagem acima, que a razão de não se dedicar à investigação da origem das impressões é a inexistência de um mundo de objetos físicos. O filósofo apenas abandona este exame por motivos metodológicos, uma vez que seu objetivo é investigar os fenômenos mentais, as operações da mente a partir de seus conteúdos. A questão de saber a origem destes conteúdos (objetos exteriores, Deus, ou a própria mente?) não tem lugar em seu projeto filosófico.

Há uma espécie de impressão da mente, no entanto, cuja origem o filósofo pretende investigar em seu estudo da natureza humana, as *impressões de reflexão*: “as impressões podem ser divididas em duas espécies: de SENSACÃO e de REFLEXÃO. As da primeira espécie nascem originalmente na alma, de causas desconhecidas. As da segunda derivam em grande medida de nossas ideias [...]” (T 1.1.2§1). Enquanto impressões de sensação são aquelas que nascem diretamente dos sentidos cuja origem Hume não pretende investigar, impressões de reflexão são aquelas que têm como origem as próprias ideias ou sensações. O processo de formação deste tipo de impressão ocorre da seguinte maneira. De início, uma impressão atinge os sentidos, de modo a fazer com que a mente possa sentir, por exemplo, uma sensação de prazer ou dor. Em seguida, essa impressão de prazer ou dor é copiada dando origem a uma ideia que lhe corresponde, que em um momento posterior, quando é retomada pela mente, pode despertar uma *sensação* como a de desejo ou aversão, sendo esta última uma impressão de reflexão. O exame da formação das impressões de reflexão é realizado mais

³ No original: “on reason for caution on this score is that he may be intending only to express ignorance of the particular means by which external objects, operating through complex organs, nerves, and brain structures, produce impressions in the mind”.

detalhadamente pelo filósofo no Livro II *Tratado*, no qual se dedica ao estudo dos afetos humanos (paixões, emoções e sentimentos).

Se porventura a origem daquele primeiro tipo de impressão, as impressões de sensação, não constitui um dos objetos de estudo para Hume, a investigação acerca da origem das ideias é sumamente importante para o desenvolvimento da ciência da natureza humana no Livro I. Na filosofia humiana do *Tratado*, as ideias têm como origem uma impressão correspondente. Esta tese acaba por se tornar um dos princípios mais fundamentais da ciência da natureza humana, o *princípio da cópia*, enunciado nestas palavras pelo filósofo: “todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (*T* 1.1.1§7). As impressões e ideias se assemelham em todos os pontos (exceto em sua força e vividez), de modo que Hume pode defender que estas últimas são como reflexos daquelas primeiras. O filósofo enfrenta o problema de que algumas ideias complexas parecem não encontrar correspondentes exatos no âmbito das impressões: É possível conceber, por exemplo, a ideia de uma *Nova Jerusalém*, com ruas pavimentadas de ouro e com muros recobertos por pedras de rubi. Entretanto, essa ideia complexa não encontra nenhuma impressão que se lhe corresponda. Do mesmo modo, é possível conceber a ideia complexa de Paris, sem que com isso essa ideia complexa represente perfeitamente a impressão da cidade: “percebo, portanto, que, embora haja em geral uma grande semelhança entre nossas impressões e ideias *complexas*, não é uma regra universalmente verdadeira que elas sejam cópias exatas umas das outras” (*T* 1.1.1§5). Esse problema ameaça este princípio fundamental da teoria das percepções do filósofo. Com efeito, se todas as ideias referem-se a impressões correspondentes, tal como sugere Hume, como explicar esse tipo de ideia, que não possui uma impressão correspondente? A solução desta possível objeção ao princípio

fundamental do empirismo humiano dependerá da explicação das operações da mente e da explicação dos princípios de associação de ideias realizadas na próxima seção.

Antes de responder a essa objeção, no entanto, é preciso se considerar que, com a postulação da teoria das percepções, Hume, na verdade, está estabelecendo as fronteiras da investigação filosófica, que, em último caso, é o conjunto das percepções da mente:

Dirijamos nossa atenção para fora de nós mesmos tanto quanto possível; lancemos nossa imaginação até os céus, ou até os limites extremos do universo. Na realidade, jamais avançamos um passo sequer além de nós mesmos, nem somos capazes de conceber um tipo de existência diferente das percepções que apareceram dentro desses estreitos limites. Tal é o limite da imaginação, e não possuímos nenhuma ideia senão as que ali se produzem (*T* 1.2.6§8).

Este conjunto das impressões e ideias deve ser reconhecido como o princípio de todo e qualquer conhecimento humano, pois são elas, as percepções, as únicas realidades com as quais a mente humana tem contato, sendo elas, portanto, as únicas suscetíveis de observação e experimentação – visto aquele pressuposto de que é possível conhecer tão-somente as matérias que podem ser experimentadas e observadas. A mente humana não pode alcançar nada que não esteja neste conjunto. Se a experiência é o único suporte sobre o qual a discussão de qualquer matéria deve apoiar-se, a teoria das percepções se torna o ponto de apoio sobre o qual se assentará todo e qualquer debate no interior da filosofia humiana.

Nessa medida, a discussão acerca da noção de identidade pessoal consistirá, em um primeiro momento, na procura da origem, no campo das impressões, para essa ideia de identidade da pessoa. Uma vez que o limite da investigação filosófica é o campo das percepções da mente, das impressões e ideias, é legítimo que a investigação dessa noção comece pelo exame da origem da ideia de identidade pessoal. Procurar-se-á aquela impressão da qual ela é originada, e se porventura não for possível encontrá-la, Hume

precisará explicar o modo como a mente, mediante suas operações, produz essa ideia que conduz o ser humano a acreditar que sua pessoa possui uma identidade. Pois, de que outro modo ela poderia ter surgido na mente, caso se verifique não haver uma impressão à qual ela faz referência, senão por meio das próprias operações mentais?

1.1.3. O exame das operações da mente: memória, imaginação e os princípios de associação de ideias

As considerações humianas sobre a distinção entre memória e imaginação ocorrem fundamentalmente na seção III da primeira parte do livro *Do entendimento*, chamada *Das ideias da memória e da imaginação*. Este exame é fundamental para o desenvolvimento da teoria do conhecimento do *Tratado*, sobretudo, quando se tem em vista o papel fundamental destas operações mentais nas explicações da inferência causal, da crença (ambas realizadas na parte III do Livro I) e da noção de identidade pessoal. O filósofo empreende a distinção entre memória e imaginação a partir de características das próprias percepções, de modo a não precisar recorrer a nada de exterior aos conteúdos mentais para caracterizar estas duas capacidades. Hume aponta dois critérios possíveis para realizar a distinção, que podem ser chamados *critério de ordem e forma* e *critério de intensidade*.

As ideias surgem na mente primeiro como impressões, pois aquelas são como cópias destas. Estas percepções menos vivas podem ou não aparecer em conformidade com a ordem e forma das impressões a partir das quais se originam. De acordo com este critério, pode-se afirmar que “a imaginação não se restringe à mesma ordem e forma das impressões originais, ao passo que a memória está de certa maneira amarrada quanto a esse aspecto, sem nenhum poder de variação” (*T* 1.1.3§2). Assim sendo, a memória

pode ser entendida como aquela capacidade da mente que opera com as ideias que guardam a mesma ordem e forma das impressões às quais se remetem, de modo a operar com um arranjo preestabelecido (a ordem e forma das impressões). A imaginação, ao contrário da memória, é capaz de dispor a ordem das ideias como bem lhe aprouver, não se restringindo àquela mesma ordem das impressões, podendo por isso determinar a posição das ideias com que opera. Saul Traiger defende que, na verdade, a ordem e a forma com que as ideias atingem a mente não constituem um critério. Ele afirma: “enquanto Hume claramente introduz *ordem e forma* como *outra diferença*, não se segue disso que ele oferece um segundo critério na análise da memória e imaginação⁴” (TRAIGER, 2009, p. 62). O intérprete pode ter razão na medida em que, para Hume, a ordem e a forma como as ideias aparecem na mente não são suficientes para uma adequada caracterização das duas capacidades. Com efeito, a liberdade da imaginação é tamanha que nada a impediria de copiar a ordem e a forma das impressões assim como as ideias da memória. Haja vista esta consideração, é preciso recorrer ao critério da intensidade das ideias com que a mente opera para a distinção de tais capacidades:

Pela experiência vemos que, quando uma determinada impressão esteve presente na mente, ela ali reaparece sob a forma de uma ideia, o que pode se dar de duas maneiras diferentes: ou ela retém, em sua nova aparição, um grau considerável de sua vividez original, constituindo-se em uma espécie de intermediário entre uma impressão e uma ideia; ou perde inteiramente aquela vividez, tornando-se uma perfeita ideia. A faculdade pela qual repetimos nossas impressões da primeira maneira se chama MEMÓRIA, e a outra, IMAGINAÇÃO (T 1.1.3§1).

A memória caracteriza-se, a partir deste critério, por ser a operação da mente capaz de recuperar aquelas ideias mais vivas da mente. Em outras palavras, a memória é a capacidade de operar com as ideias que conservam uma maior intensidade própria das impressões de que se originam. Nesse sentido, o ato de lembrar não é mais que o ato

⁴ No original: “while Hume clearly introduces *order and form* as *another difference*, it doesn’t follow that he is offering a second criterion in an analysis of memory and imagination”.

de recuperar uma ideia de modo mais intenso. Em contrapartida, a imaginação caracteriza-se por operar com aquelas ideias completamente destituídas da força original das impressões. Em virtude da pouca vividez destas ideias, a imaginação é capaz de uní-las umas às outras, de forma a compor ideias complexas.

É possível notar dois aspectos interessantes nesta distinção entre memória e imaginação pelo critério da vividez das ideias. Em primeiro lugar, Hume parece sugerir que as ideias da memória são mais detalhadas que as ideias da imaginação: “é evidente, mesmo à primeira vista, que as ideias da memória são muito mais vivas e fortes que as da imaginação, e que a primeira faculdade pinta seus objetos em cores *mais distintas* que todas as possam ser usadas pela última” (T 1.1.3§1, itálico nosso). Em segundo lugar, o filósofo afirma que as ideias da memória são mais estáveis e uniformes ao longo do tempo que as ideias da imaginação, que se modificam constantemente: “ao nos lembrarmos de um acontecimento passado, sua ideia invade nossa mente com força, ao passo que, na imaginação, a percepção é fraca e lânguida, e apenas com muita dificuldade pode ser conservada *firme e uniforme* pela mente durante um período considerável de tempo” (T 1.1.3§1, itálico nosso). Estes dois aspectos, a distinção e a persistência das ideias da memória em relação às ideias da imaginação, decorrem desta vividez própria das ideias do primeiro tipo: uma lembrança, por sua força e vividez, tende a ser mais distinta e mais constante que uma mera fantasia da mente.

É possível se defrontar agora com aquele problema⁵ que colocava em questão um princípio fundamental da filosofia humiana, que diz que todas as ideias remontam a uma impressão correspondente. Como explicar, por exemplo, a ideia de uma *Nova Jerusalém*, com ruas pavimentadas de ouro e muros recobertos por pedras de rubi? Essa

⁵ Cf. p. 23-25.

ideia complexa não encontra nenhuma impressão que se lhe corresponda. O princípio da cópia, portanto, tem de ser questionado?

As fábulas que encontramos nos poemas e romances eliminam qualquer dúvida sobre isso. A natureza é ali inteiramente embaralhada, e não se fala senão de cavalos alados, dragões de fogo e gigantes monstruosos. Tal liberdade da fantasia não causará estranheza, porém, se considerarmos que todas as nossas ideias são copiadas de nossas impressões, e que não há duas impressões que sejam completamente inseparáveis (T 1.1.3§4)

A partir da consideração do poder da imaginação, Hume pode explicar a formação destas ideias fantásticas na mente humana de modo a não contradizer seu princípio fundamental. A liberdade da imaginação de compor e transformar suas ideias é o que permite essa construção fictícia na mente. Do mesmo modo, a imaginação é livre para separar qualquer percepção que apresente uma diferença. Ela é capaz, por exemplo, de separar o aroma da maçã, assim como sua cor e gosto, pois onde há uma diferença é possível separação. Contudo, em um determinado momento, a imaginação depara-se com o simples, que é inseparável. Se não há uma diferença no aroma da maçã, esta é uma percepção simples, que, portanto, é inseparável. A *inseparabilidade* de algumas percepções, em específico, das percepções simples, é o único limite imposto à imaginação.

Na seção IV da primeira parte do Livro I, intitulada *Da conexão ou associação de ideias*, Hume propõe uma explicação para a composição de ideias complexas a partir da imaginação. Para Hume, existem na mente algumas disposições que a levam a manipular, misturar e mesmo confundir aquela diversidade de percepções que a atingem. Ou seja, há uma ordem e coerência no fenômeno mental da conexão de ideias, visto que, apesar da aparente aleatoriedade e oscilação do curso das ideias, existem alguns princípios de associação que determinam a maneira pelo qual elas se conectam:

Como a imaginação pode separar todas as ideias simples, e uni-las novamente da forma que bem lhe aprouver, nada seria mais inexplicável que as operações dessa faculdade, se ela não fosse guiada por alguns princípios universais, que a tornam, em certa medida, uniforme em todos os momentos e lugares (T 1.1.4§1).

O filósofo não pode explicar a relação que as ideias estabelecem recorrendo ao acaso, porquanto a regularidade das composições da mente tornaria essa tese insustentável: “seria impossível que as mesmas ideias se reunissem de maneira regular em ideias complexas (como normalmente fazem) se não houvesse algum laço de união entre elas, alguma qualidade associativa, pela qual uma ideia naturalmente introduz outra” (T 1.1.4§1). Existem, pois, princípios mentais responsáveis por unir ideias simples, tornando-as ideias complexas: os princípios de *semelhança*, *contiguidade* no tempo ou no espaço e *causa e efeito*.

É a partir do princípio de semelhança que a imaginação é levada a comparar e associar ideias de coisas semelhantes. Ao pensar, por exemplo, na ideia de uma mesa de jantar, a mente pode introduzir naturalmente a ideia de uma mesa de bilhar, em virtude da semelhança de forma entre os dois objetos. O segundo princípio, de contiguidade no tempo ou no espaço, faz com que a imaginação associe ideias que são apreendidas contiguamente. Isso ocorre, por exemplo, quando a mente introduz a ideia de cozinha no momento em que a copa é percebida (e isso se dá em virtude de ser comum perceber uma ideia em conjunção com a outra). Por fim, o terceiro princípio, de causa e efeito, faz com que a imaginação seja levada sempre de uma percepção à outra que lhe sucederia. Assim, se há, por exemplo, nuvens negras no céu, a mente é levada naturalmente à ideia de chuva, pois é comum que comece a chover logo após o surgimento de nuvens negras. Estes princípios não agem de maneira inevitável, como se a imaginação fosse capaz de associar apenas ideias que apresentassem estas qualidades, ou como se ela fosse incapaz de unir ideias caso estes princípios não existissem. Os princípios de associação de ideias, ao contrário, atuam como uma *tendência* que

prevaleceria na maioria dos casos em que ideias simples são associadas. A imaginação, com efeito, é livre o bastante para associar ideias que não sejam semelhantes, contíguas ou unidas por uma relação causal. Nada a impede, por exemplo, de associar por contraste a ideia de uma mesa de bilhar com a ideia de uma copa.

É por meio destes três princípios que o filósofo pretende explicar toda a diversidade de operações da natureza humana que a levam, por exemplo, à produção da ideia da existência contínua e distinta dos objetos do mundo exterior e à ideia de identidade pessoal. E é justamente na teoria dos princípios de associação do mundo mental que reside, segundo Hume, o mérito de sua filosofia: “se alguma coisa dá ao autor direito a um título tão glorioso quanto o de *inventor*, é o uso que ele faz do princípio de associação de ideias, que está presente em quase toda a sua filosofia” (S §35). Tendo estabelecido estes princípios, Hume precisa então explicar o modo como eles atuam na produção de algumas das ideias complexas da mente, como, por exemplo, as ideias de substância e modos. Do mesmo modo, a partir destes princípios o filósofo pode explicar as operações da mente que a conduzem à produção da ideia de identidade pessoal.

1.2. A teoria da identidade a partir do entendimento

Expusemos nas seções anteriores, de um modo bastante conciso, os principais elementos da teoria do conhecimento de Hume que permeiam o debate acerca da noção de identidade pessoal no Livro I do *Tratado*. A teoria humiana acerca dessa noção localiza-se fundamentalmente na seção VI da quarta parte do livro *Do entendimento*, intitulada *Da identidade pessoal*. Nossa análise concentrar-se-á sobre essa seção, que é usualmente dividida por intérpretes em dois momentos. No primeiro destes, a

investigação humiana assume um caráter negativo, visto que o propósito do filósofo é demonstrar que não é possível, a partir da experiência, isto é, do conjunto das impressões e ideias, apontar tanto a existência de uma identidade pessoal perfeita quanto a existência de um eu substancial como suporte de aderência das percepções (nessa dissertação, recorreremos à seção *Da imaterialidade da alma* para discorrer sobre este ponto). O segundo momento da explicação humiana, por sua vez, assume um caráter positivo, na medida em que Hume apresenta sua teoria da mente como feixe de percepções e se propõe a explicar as razões que levam o ser humano a acreditar em uma identidade fictícia de sua pessoa. Nossa apresentação seguirá esta divisão. De início, no entanto, examinaremos a origem da questão da identidade pessoal tal como Hume a entendeu. Para isso, retornamos ao pensamento de John Locke. Em virtude dos muitos pontos em comum entre os tratamentos lockiano e humiano da questão, acreditamos que será de grande valia para nosso trabalho se nos detivermos no estudo das considerações de Locke sobre a identidade pessoal.

1.2.1. Locke e a origem da questão da identidade pessoal

De acordo com intérpretes como Corliss Gayda Swain (2006, p.136) e Jane McIntyre (2009, p. 177), o problema da identidade pessoal no sentido em que Hume o discute surge da discussão da noção de identidade no *Ensaio sobre o entendimento humano* de John Locke⁶. Nenhum outro filósofo teria tratado sistematicamente do problema de saber o que constitui a identidade da pessoa até a publicação do *Ensaio*

⁶ Como observa Joanna Forstrom, o capítulo XXVII, chamado *Da identidade e diversidade*, teria sido adicionado por Locke ao Livro II de sua obra somente na segunda edição do *Ensaio*. Essa adição ocorreu por uma sugestão de seu interlocutor e correspondente William Molyneux, que teria aconselhado o filósofo a apresentar suas considerações sobre alguns temas (como a questão do *principium individuationis* e da ideia de identidade) que facilitariam a adoção de sua obra pelos muitos escolásticos de Oxford (FORSTROM, 2010, p. 6-7).

sobre o entendimento humano em 1694. A questão que Locke se propõe é saber como a mente humana forma para si a ideia de identidade da pessoa, fazendo com que o indivíduo acredite ser uma única e mesma pessoa ao longo do tempo, tendo em vista todas as mudanças pelas quais ele passa ao longo da vida. Nos anos que se seguiram à publicação do *Ensaio*, o debate sobre a questão se tornou popular⁷, como o próprio Hume reconhece: “passemos agora à explicação da natureza da *identidade pessoal* que se tornou uma questão tão importante na filosofia, especialmente nos últimos anos na Inglaterra, onde se estudam as ciências mais abstrusas com um ardor e aplicação peculiares” (T 1.4.6§15).

A investigação lockiana da questão da identidade, no capítulo *Da identidade e da diversidade*, tem início pelo exame do fundamento real da individualidade de cada ser. Isto é, o que interessa ao filósofo de início é determinar o *principium individuationis*, o que individua e torna distinto um ser de outros seres do mesmo tipo. Para Locke, este princípio de individuação é o próprio existir: “é fácil determinar o que é sobejamente discutido, o *principium individuationis*, o que, é claro, é a existência em si mesma, facto que determina um ser de qualquer tipo a um tempo e espaço específicos, intransmissíveis a dois seres do mesmo tipo” (EEH, II, XXVII§4). Se um objeto qualquer é passível de ser distinguido em relação a outros objetos semelhantes, isso só é possível na medida em que sua própria existência o torna um objeto particular, realmente distinto dos demais.

Da consideração do que torna o objeto distinto de outro na realidade, Locke passa, na sequência, à questão de determinar o que faz com que a mente humana conceba os seres como os *mesmos* seres. A questão diz respeito, portanto, à origem da

⁷ De acordo com Jane McIntyre, outros filósofos que trataram da questão após Locke foram, por exemplo, Richard Henry Lee, em sua obra *Anti-scepticism* (1702), Anthony Ashley-Cooper, o 3º Conde de Shaftesbury, no *The Moralists* (1709) e nas *Characteristics* (1711), além de Samuel Clark e Anthony Collins, que mantiveram um debate intenso sobre a questão por correspondência (McINTYRE, 2009, p. 179-182).

ideia da identidade de um ser. É possível que a transição repentina da explicação do que é o *principium individuationis* à explicação da ideia de identidade no entendimento torne alguns pontos do texto lockiano de difícil interpretação. Joanna Forstrom também admite certa dificuldade ao lidar com algumas passagens deste capítulo referentes a este aspecto. A intérprete acredita que a melhor maneira de se compreender essa transição é aceitar que Locke está lidando com uma noção ontológica e uma noção epistêmica neste capítulo. Por um lado, quando o filósofo se refere ao *principium individuationis*, ele tem em vista uma noção ontológica, ou seja, um princípio que individua o ser na realidade, o que torna o objeto real um ser individual em relação a outros objetos. Por outro, ao se referir à ideia de identidade, Locke tem em vista uma noção epistêmica, isto é, a ideia que a mente forma para si de um objeto como o *mesmo* objeto. Em nossa discussão, portanto, seguimos Forstrom, para quem a relação entre as duas noções, o *principium individuationis* e a ideia de identidade, é de determinação: o *principium individuationis* (noção ontológica) é o que determina a identidade no entendimento humano (noção epistêmica). Aquilo que faz com que um objeto seja um objeto distinto dos demais seres do mesmo tipo é o que faz com que a mente o pense como o *mesmo* objeto (FORSTROM, 2010, p. 19).

O modo como o *principium individuationis* determina a identidade de um ser na realidade (noção ontológica) e, por consequência, na mente (noção epistêmica), distingue-se de acordo com o tipo de substância (se ela é, por exemplo, simples ou composta, vegetal ou animal). Por essa razão, é necessário que Locke explique como a identidade de cada tipo de ser é determinada pela sua existência. O filósofo diz, a respeito da identidade das substâncias simples, tomando o átomo como exemplo: “é evidente que, quando considerado num qualquer momento da sua existência, nesse momento ele é o mesmo em si próprio [...] E dessa forma tem de continuar a ser

enquanto a sua existência perdurar; e durante esse período será o mesmo e não outro” (EEH, II, XXVII§4). Sobre a identidade das substâncias compostas, considerando desta vez dois átomos: “enquanto eles existirem agrupados, a massa, constituída pelos mesmos átomos, tem de ser a mesma massa ou o mesmo corpo, ainda que as suas partes se misturem de formas diversas” (EEH, II, XXVII§4). Nota-se que a identidade desses tipos de substância é determinada pela quantidade de massa. A massa de três átomos unidos, por exemplo, determina a identidade de uma substância composta desde que nenhum átomo seja subtraído ao adicionado ao conjunto. Neste exemplo, um pequeno decréscimo ou acréscimo no número total de átomos é suficiente para destruir a identidade da substância. O que dizer, no entanto, em relação à identidade de criaturas vivas, que estão em constante transformação? “Sua identidade não depende de uma massa das mesmas partículas, mas de outra coisa qualquer, visto que nelas a variação de grandes quantidades de massa não modifica sua identidade” (EEH, II, XXVII§4). Para Locke, o que determina a identidade das criaturas viventes é a própria *vida*. Enquanto possuir uma mesma vida, um corpo vivo permanece o mesmo, não obstante as diversas modificações pelas quais ele pode passar ao longo de sua existência.

Sobre a identidade dos vegetais, o filósofo diz: “aí que *reside* a vida singular que, existindo de forma constante a partir desse momento, daí para frente e daí para trás, na mesma continuidade de partes imperceptíveis que se sucedem, unidas ao corpo vivo da planta, tem essa identidade que constitui a mesma planta” (EEH, II, XXVII§5). A identidade de um vegetal depende de uma composição de partes organizadas e unidas por uma mesma vida. A identidade dos animais irracionais, por sua vez, também é determinada pela organização das partes unidas por uma vida comum. O filósofo, neste ponto, recorre a uma analogia. Um relógio é uma organização de partes tendo em vista um determinado fim (indicar as horas), e “se imaginássemos esta máquina como um

corpo contínuo, cujas partes fossem todas reparadas, aumentadas ou diminuídas através de uma constante adição ou separação das partes imperceptíveis, com uma vida comum, teríamos algo muito semelhante ao corpo de um animal” (EEH, II, XXVII§5). A identidade dos animais, portanto, consiste em uma união de partes que compartilham uma mesma vida. A identidade do homem não está muito distante da identidade dos vegetais e dos animais, sendo ela “nada mais do que a comunhão da mesma vida contínua através das partículas contínuas e transitórias de matéria, que numa sucessão estão unidas na vitalidade ao mesmo corpo organizado” (EEH, II, XXVII§6). A vida singular é o princípio que determina a identidade do homem: o mesmo homem é aquele que possui um corpo organizado cujas partes são unidas pela mesma vida.

Locke passa a considerar, após a investigação da identidade dos objetos, plantas e animais, a formação da ideia de identidade pessoal, que é distinta da identidade do homem. De início, Locke precisa negar a hipótese de que a unidade da substância é de algum modo o fundamento da identidade da pessoa. De acordo com o filósofo, muitos pensadores se enganam ao acreditar que essa identidade é determinada pela unidade da substância. Esta crença pode conduzir a algumas consequências deveras absurdas, como, por exemplo, a possibilidade de um porco se tornar um ser humano (a partir da doutrina da transmigração das almas, pode-se conceber que a alma passe do corpo de um homem para o corpo de um animal irracional). Tendo em vista o esclarecimento dessa questão, o filósofo pretende evidenciar a distinção entre três conceitos: *homem*, *pessoa* e *substância*.

Sobre a noção de homem, Locke afirma:

A ideia nas nossas mentes, da qual o som “homem” que sai das nossas bocas é o sinal, não é mais do que a de um animal com uma certa forma. Uma vez que julgo poder estar confiante de quem quer que visse uma criatura com a mesma forma ou estrutura que a sua, embora não tivesse mais raciocínio em toda a sua vida que um gato ou um papagaio, continuaria a chamá-la *homem*, ou quem quer que ouvisse o

discurso de um gato ou de um papagaio, o seu raciocínio ou a sua especulação filosófica não o denominaria nem o pensaria senão como um *gato* ou um *papagaio*; e diria que o primeiro era um homem irracional e estúpido e o outro era um papagaio com raciocínio e muito inteligente (*EEH*, II, XXVII§9).

A afirmação “este é um homem” não conduz a mente unicamente à ideia de um ser pensante. Com efeito, a ideia de um determinado corpo, de uma forma específica (a forma humana), também aparece à mente, conjugada à ideia de ser pensante, no momento mesmo em que aquela afirmação é feita. Pode-se confirmar isso pelo fato de que dificilmente alguém ousaria chamar pelo nome de um animal irracional qualquer homem que tenha perdido a razão. Ao louco, por exemplo, por mais privado que ele possa estar do pensamento racional, de modo algum é negado o nome *homem*. Do mesmo modo, ainda que houvesse, por exemplo, um papagaio demasiado racional, capaz dos mais sutis raciocínios, este continuaria a ser chamado *animal*, não homem. Conclui-se destas considerações que não é possível sustentar que uma substância pensante é o fundamento da identidade do homem: a ideia de homem leva a mente a considerar não somente a ideia de um ser pensante, mas também uma forma corporal determinada.

A noção de *pessoa*, por sua vez, indica a ideia de um ser inteligente capaz de pensar: “temos de ter em conta o que é que *pessoa* representa – e que penso tratar-se de um ser inteligente pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que se pode pensar a si próprio como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços” (*EEH*, II, XXVII§11). É notável nesta passagem a referência do filósofo à capacidade da pessoa de pensar a si própria como o mesmo ser, capacidade denominada por Locke de *consciência*. É justamente nessa volta sobre si permitida pela consciência, segundo o filósofo, que a pessoa descobre sua identidade. Nesse sentido, a consciência é o próprio fundamento da noção de identidade pessoal:

Uma vez que a *consciência* acompanha sempre o pensamento e é o que faz com que cada um seja ele próprio e, desse modo, se distinga de todas as outras coisas pensantes, é somente nisto que consiste a *identidade pessoal*, ou seja, a singularidade de um ser racional; e até onde esta consciência retroceder, em direção a uma ação ou pensamento passado, aí chega a identidade dessa pessoa; é o mesmo *eu* agora e no passado, e é por esse mesmo eu em conjunto com o *eu* do presente, que agora reflete acerca do passado, que essa ação foi realizada (*EEH*, II, XXVII§11).

A consciência é capaz de unir todos os pensamentos e ações do passado e do presente em uma única pessoa, fazendo com que ela (a pessoa) apareça a si mesma como um ser distinto de outros seres racionais. Nesse sentido, Jonathan Bennett diz: “em virtude da maneira que ele se centra sobre uma ligação mental, o tratamento lockiano da identidade pessoal é realmente uma explicação do que é para mente que pensou x em t^2 ser a mente que pensara y em t'^8 ” (BENNETT, 1994, p. 104-5). Locke recorre a um aspecto psicológico da pessoa para determinar a ideia de identidade pessoal ou de eu. O que faz com que a pessoa que em um momento pensou, por exemplo, sobre uma bela canção, ser a *mesma* pessoa que, em outro momento, pensou sobre uma bela pintura é a unidade da consciência. A identidade pessoal é fundada sobre este critério que para o filósofo é suficiente para garantir a mesmidade da mente. Não é, portanto, um critério como o de substância que determina a identidade da pessoa em Locke. O fundamento da identidade pessoal não é uma substância material (o corpo humano) nem tampouco uma substância imaterial (a alma). A identidade pessoal existe enquanto fundada na consciência continuada: tudo aquilo que a consciência é capaz de alcançar ao longo do tempo, todas as ações e pensamentos de outrora e de agora.

Tendo Locke explicado as ideias de identidade do homem e da pessoa, o filósofo pretende considerar a ideia de *substância* e sua relação com a noção de identidade pessoal. Neste ponto, trata-se de responder a questão: a identidade de uma pessoa,

⁸ No original: “because of the way it centers on mental linkage, Locke’s treatment of personal identity is really an account of what it is for the mind that thought x at t^2 to be the mind that had thought y at t' ”.

determinada pela consciência e que une todas as ações e pensamentos em uma única pessoa, corresponde a uma mesma substância ou a substâncias distintas? Muito embora o filósofo faça referência a essa questão, o problema de saber se a substância à qual a identidade se refere é idêntica ou não, não tem relação alguma com a explicação da identidade pessoal: “a questão é saber o que constitui a mesma pessoa e não se é a mesma substância correspondente que raciocina sempre na mesma pessoa, o que, neste caso, não interessa de forma alguma” (*EEH*, II, XXVII§12). A identidade pessoal depende unicamente da consciência, ainda que ela corresponda a uma ou várias substâncias:

Visto que é pela consciência que possui dos pensamentos e ações do presente que o *eu* é agora para *si próprio*, e assim será o mesmo eu na medida em que a mesma consciência se possa alargar a ações passadas ou futuras; e não seria duas pessoas, pela distância temporal ou pela alteração da substância, tal como um homem não seria dois homens por vestir hoje roupa diferente da de ontem, independentemente de ter dormido muito ou pouco tempo (*EEH*, II, XXVII§12).

De acordo com Shelley Weiberg, o mérito da teoria lockiana da identidade pessoal está justamente em ter sido a primeira explicação não-substancial do eu no pensamento moderno (WEIBERG, 2011, p. 398). Como visto, a existência de uma substância, seja material ou imaterial, não é de modo algum determinante para fundamentar a identidade pessoal, visto que essa depende unicamente da unidade consciência, que é o princípio que une as ações e pensamentos do passado e presente em uma única pessoa, em uma identidade pessoal. Os maiores esforços de Locke no capítulo *Da identidade e da diversidade* referem-se justamente a demonstrar porque a consciência deve aparecer como princípio da identidade pessoal e não a noção de substância.

1.2.2. A negação das noções de identidade pessoal perfeita e eu substancial

A teoria da identidade pessoal lockiana é o pano de fundo sobre o qual se assenta a discussão da identidade pessoal no *Tratado* de Hume. A investigação da questão é entendida por Hume como um debate sobre o que faz com que um indivíduo acredite possuir uma identidade pessoal, isto é, o que faz com que ele pense sua pessoa como invariável e ininterrupta ao longo do tempo. No Livro I do *Tratado*, a investigação humiana é levada a efeito a partir unicamente do entendimento. Nesse sentido, o filósofo procura investigar a identidade da pessoa a partir somente da consideração das ideias e operações da mente, desconsiderando o aspecto afetivo da natureza humana, isto é, as paixões do ser humano. Em virtude da própria estrutura do *Tratado*, que prevê o exame dos afetos ou impressões de reflexão apenas no segundo livro, muito do que pode ser afirmado pelo filósofo acerca da identidade pessoal não pode ser apresentado no livro *Do entendimento*.

As considerações de Hume sobre a identidade pessoal se apoiam na concepção humiana de *identidade* como *relação*, apresentada ainda na seção II da quarta parte do Livro I. Na seção referida, intitulada *Do ceticismo quanto aos sentidos*, o objetivo de Hume é explicar a crença que faz com que os seres humanos acreditem na existência contínua (mesmo quando os objetos não estão presentes à mente) e distinta (independente da mente e das percepções) dos objetos do mundo exterior. É neste contexto que o filósofo procura investigar o modo como a natureza humana forma para si a ideia de identidade. Segundo Hume, esta ideia de identidade não pode ser formada a partir da observação de um único objeto, pois um objeto isolado transmite apenas a ideia de unidade, não a de identidade (*T* 1.4.2§26). Tampouco a observação de uma

multiplicidade de objetos produz esta ideia, visto que, por mais semelhantes que eles possam ser, esta visão apenas transmite a ideia de pluralidade (T 1.4.2§27). Na verdade, a formação da ideia de identidade ocorre pela observação de um objeto existindo invariável e ininterruptamente ao longo de um período de tempo (T 1.4.2§29). Nesse sentido, essa ideia é dada por uma *relação* entre a “invariabilidade e ininterruptabilidade de um objeto ao longo de uma suposta variação de tempo, pela qual a mente pode acompanhá-lo nos diferentes períodos de sua existência” (T 1.4.2§30). Em vista disso, a questão sobre a identidade pessoal será colocada nos seguintes termos: como a natureza humana produz a ideia de identidade pessoal, a ideia de uma pessoa que possui uma existência invariável e ininterrupta ao longo do tempo?

O tratamento humiano da questão da identidade pessoal no livro *Do entendimento* se encontra fundamentalmente na seção VI da quarta parte, chamada *Da identidade pessoal*, muito embora alguns aspectos da discussão, como, por exemplo, a relação das percepções com uma substância corporal ou mental, sejam discutidos pelo autor na seção imediatamente precedente. Em *Da identidade pessoal*, o primeiro objetivo de Hume possui um aspecto negativo, na medida em que o filósofo pretende criticar aquela visão filosófica comum que sustenta a existência de um eu⁹ dotado de identidade e simplicidade perfeitas:

há filósofos que imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU [*our self*]; que sentimos sua existência e continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, com uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração (T 1.4.6§1).

Esta noção de eu que o filósofo examina inicialmente se caracterizaria por existir ininterruptamente ao longo do tempo, não estando sujeito a qualquer tipo de modificação (identidade perfeita), e por não ser composto por nenhuma parte

⁹ Como aponta Corliss Gayda Swain, Hume utiliza os termos *pessoa*, *eu* e *mente* de maneira intercambiável ao longo do *Tratado* (SWAIN, 2006, p. 134).

(simplicidade perfeita). Além de possuir estas características, segundo aqueles filósofos que afirmam sua existência, a consciência incessante deste eu o tornaria quase indubitável. Sua evidência seria tamanha que uma demonstração de sua existência seria mesmo supérflua: “tentar fornecer uma prova desse eu seria enfraquecer sua evidência, pois nenhuma prova poderia ser derivada de um fato de que estamos intimamente conscientes; e não há nada de que possamos estar certos se duvidamos disso” (*T* 1.4.6§1). Pôr em questão a realidade desse eu, em um primeiro momento, pode parecer o mesmo que questionar a própria possibilidade do conhecimento, pois, é verdade, sua evidência é a tal ponto forte que somente a possibilidade de questioná-la é capaz de levar a consideração de que nada mais é passível de conhecimento certo. É sobre essa noção filosófica de eu, a ideia de um eu perfeitamente idêntico e simples (cujas principais características seriam a continuidade e a imutabilidade), que Hume dedica suas primeiras considerações.

Não obstante toda a sua evidência, não é possível sustentar, afirma Hume, a realidade do eu contínuo e imutável do qual se estaria constantemente consciente. E a razão dessa recusa reside em uma impossibilidade da experiência de fundamentar a sua existência: “lamentavelmente, todas essas asserções positivas contradizem essa própria experiência que é invocada a seu favor, e não possuímos nenhuma ideia de *eu* da maneira aqui descrita. Pois de que impressão poderia ser derivada essa ideia?” (*T* 1.4.6§2). Sabe-se, com efeito, que a filosofia, no sentido em que Hume a entende, não deve ir além do que a experiência fornece, pois que a filosofia é um conhecimento essencialmente empírico. Adotou-se como procedimento de investigação a obediência à autoridade da experiência, que surge no pensamento humiano como ponto de apoio para a discussão de qualquer matéria. Se essa noção de identidade pessoal perfeita¹⁰

¹⁰ Isto é, a noção de um eu simples e idêntico.

contradiz o que a experiência aponta, ela deve ser, para o bem do próprio pensar filosófico, eliminada do debate filosófico. Para que isso possa ser feito, Hume não necessita de uma longa cadeia de raciocínios, pois é suficiente que ele se valha de um dos princípios fundamentais de sua filosofia, o *princípio da cópia*: “*todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*” (T 1.1.1§7). Este princípio é o instrumento por meio do qual o filósofo pretende rejeitar todas aquelas obscuras noções que não fazem referência à experiência, que são, por esta razão, completamente destituídas de sentido no âmbito de seu pensamento.

Ao investigar o conjunto das percepções, com efeito, Hume não pode encontrar nenhuma impressão, detentora de identidade e simplicidade perfeitas, de que essa suposta ideia de eu, constante e invariável, possa originar-se:

se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas – pois é dessa maneira que o eu supostamente existe. Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente não existe tal ideia (T 1.4.6§2).

Um rápido exame do conjunto das percepções é suficiente para apontar que não existe uma impressão de algo constante e imutável capaz de originar a ideia do eu simples e idêntico. É próprio das percepções serem inconstantes e variáveis: uma impressão de prazer, por exemplo, pode rapidamente ser seguida por uma impressão de dor; a tristeza dá lugar à felicidade em um simples piscar de olhos; essa felicidade pode surgir de um modo deveras mais vivo do que aquele sentimento de felicidade que se apresentou em outro momento. A conclusão, portanto, é de que as percepções são inconstantes e imutáveis, e, por isso, nenhuma delas pode originar a ideia perfeita de identidade pessoal.

Se, por um lado, essa ideia de um eu constante e invariável não pode ser defendida, haja vista não existir uma impressão a que possa fazer referência, pode-se afirmar, por outro, que este eu, cuja existência tantos filósofos afirmam, seja na verdade não uma percepção ele mesmo, mas o suporte sobre o qual todas as impressões e ideias se estabeleceriam, uma espécie de *eu substancial* à qual se adeririam as percepções¹¹. Considerando esta possibilidade (de que talvez não seja possível encontrar uma percepção do eu na medida em que ele é o próprio suporte das percepções), é preciso que Hume demonstre, a partir dos princípios por ele adotados, se essa noção de eu substancial pode ser encontrada a partir da experiência. Este exame é empreendido detalhadamente pelo filósofo não na seção *Da identidade pessoal*, mas na seção imediatamente precedente no *Tratado*, chamada *Da imaterialidade da alma*. O objetivo de Hume, nesse ponto, é investigar a hipótese de alguns filósofos de que as percepções são inerentes a algum tipo de substância, seja ela mental ou corpórea.

Para Hume, a questão proposta, se a substância à qual as percepções são inerentes é mental ou material sequer é legítima. De acordo com o filósofo, a noção de *substância* é definida tradicionalmente como “*alguma coisa que existe por si mesma*” (*T* 1.4.5§5). Mas esta definição é inútil quando se pretende distinguir as percepções de uma substância à qual fariam referência. Na visão humiana, tudo aquilo que é concebido claramente de uma determinada maneira pode existir como tal. Este princípio é estabelecido por Hume ainda na segunda parte do Livro I, na seção *Da ideia de existência e de existência externa*: “a ideia de existência, portanto, é exatamente a mesma que a ideia daquilo que concebemos como existente” (*T* 1.2.6§4). Tudo aquilo é concebido pela mente, todo o conjunto das impressões e ideias, é concebido enquanto

¹¹ Entendemos a noção de *eu substancial* no sentido de um suporte de aderência das percepções (uma substância mental que manteria a existência das percepções). Alguns intérpretes de Hume, entre eles, Don Garrett (1997, p. 166) e Corliss Gayda Swain (2006, p. 144), utilizam essa expressão para designar esse suporte de percepções discutido por Hume.

existente. A lembrança de um dia de verão ou o prazer de uma leitura no momento presente, tudo isso que passa pela mente é concebido como existente, e por isso mesmo deve ser entendido como algo que existe. Este princípio, somado ao princípio de separabilidade, segundo o qual tudo o que é distinguível é separável pela imaginação, levam à conclusão de que

Uma vez que todas as nossas percepções são diferentes uma das outras e de tudo mais no universo, também elas são distintas e separáveis, e podem ser consideradas como existindo separadamente, e podem de fato existir separadamente, sem necessitar de nada mais para sustentar sua existência. São, portanto, substâncias, até onde a definição acima explica o que é uma substância (*T 1.4.5§5*).

A tradicional definição de substância é aplicável, no pensamento humiano, a tudo aquilo que pode ser percebido, isto é, a todas as percepções da mente, de modo que a distinção entre substância e percepção não seria inteligível, pois cada percepção seria por si só uma substância. Deste modo,

Isso me parece razão suficiente por abandonarmos por completo a discussão acerca da materialidade ou imaterialidade da alma, e me faz condenar inteiramente a própria questão. Não possuímos ideia perfeita de nada senão de percepções. Uma substância é absolutamente diferente de uma percepção. Portanto, não possuímos nenhuma ideia de uma substância. A inerência a alguma coisa é supostamente necessária para sustentar a existência de nossas percepções. Nada parece necessário para sustentar a existência de uma percepção. Portanto não possuímos ideia alguma de inerência (*T 1.4.5§6*).

Não é possível se colocar a pergunta acerca da noção de substância como suporte de percepções, pois o debate é destituído de sentido. Tudo o que há na mente humana é percepção, e todas as impressões e ideias existem por si só, na medida em que, enquanto concebidas como existentes, podem ser entendidas como tal. Nem a noção de substância, tampouco a noção de inerência, possuem algum sentido em um debate cuja autoridade refere-se à experiência. Esta é a conclusão a que Hume chega na seção *Da*

*imaterialidade da alma*¹². Na seção seguinte, *Da identidade pessoal*, Hume retoma a questão ao afirmar que, ao se voltar para o conjunto das percepções, observa-se que as percepções particulares “são todas diferentes entre si, podem ser consideradas separadamente, e podem existir separadamente, sem necessitar de algo que sustente sua existência” (T 1.4.6§3).

Este é possivelmente o ponto de maior convergência entre os tratamentos lockiano e humiano da identidade pessoal. Para ambos os filósofos, a explicação da identidade pessoal independe de uma substância. A determinação da ideia de identidade da pessoa não se apoia sobre a noção de substância material ou imaterial. Nesse sentido, ambos os filósofos apresentam uma teoria não-substancial do eu. Para Locke, é a consciência, capacidade mental responsável por unir os acontecimentos do passado aos pensamentos do presente, que constitui a identidade pessoal. O indivíduo se concebe como o *mesmo* em virtude unicamente da unidade da consciência. Para Hume, como será visto, os princípios de associação de ideias são os responsáveis pela origem da ideia de identidade pessoal. O método experimental de raciocínio, a observação e a experimentação, não permite afirmar este tipo de suporte de percepções. Tudo o que há é um conjunto de impressões e ideias, e a obediência ao método não permite ir além disso. Portanto, tanto para Locke como para Hume, se a identidade da pessoa está ligada, em último caso, a uma substância material ou a uma substância imaterial, isto não é um fato relevante para a sua explicação.

¹² No decorrer de toda a seção *Da imaterialidade da alma*, Hume se ocupa em oferecer argumentos contra filósofos materialistas, que sustentam que as percepções fazem referência a uma substância material (T 1.4.5§§7-14), e filósofos imaterialistas, que sustentam que as percepções se inerem a uma substância imaterial (T 1.4.5§§15-32). Contra estes filósofos, ele argumenta que matéria e pensamento não podem ser unidos em um único sujeito, pois seria preciso explicar como uma percepção sem extensão se une a uma substância extensa (no caso do materialismo) e como uma percepção extensa (Hume admite que algumas percepções possuem extensão, como, por exemplo, as percepções derivadas da visão e do tato) se une a uma substância sem extensão (no caso do imaterialismo). É tendo em vista estas dificuldades do debate desse problema que Hume condena o debate da questão: “de tudo o que foi dito, eis a conclusão final: a questão acerca da substância é absolutamente ininteligível” (T 1.4.5§33).

1.2.3. A teoria do feixe de percepções

De tudo o que foi dito acerca da ideia de identidade pessoal perfeita, segue-se que não é possível afirmar a existência de um eu contínuo e imutável, uma vez que não há, no conjunto das percepções, uma impressão que possa dar origem a esta ideia. Do mesmo modo, não é possível afirmar a existência de um eu substancial, seja ele de natureza mental ou corporal, que possa servir como suporte de percepções, pois cada uma das impressões e ideias pode existir por si só sem depender de nenhuma outra realidade. Tudo o que o exame do conjunto das percepções revela é que

De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo *a mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção (T 1.4.6§3).

Esse é o limite do que é possível afirmar a partir de uma filosofia fundada sobre a observação e experimentação das impressões e ideias da mente. Um olhar atento para o conjunto das percepções mostra que a mente não é

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 [...] 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 (T 1.4.6§4).

Intérpretes, como, por exemplo, Nelson Pike (1967, p. 159) e Steven Patten (1976, p.59), denominam esta tese humiana de *bundle theory*: a teoria da mente humana como um feixe intermitente e mutável de percepções distintas. A teoria do feixe, portanto, sustenta que um olhar para o interior de si aponta uma sequência desordenada de percepções, em constante mudança e sem uma ordem estabelecida. Sejam estas percepções impressões, ideias, sentimentos, paixões, pensamentos particulares, nada se

encontra aí que possa ser entendido como um eu perfeitamente simples e idêntico. Nada há no interior do conjunto de percepções que permaneça invariável e de modo contínuo. Os sentidos, com efeito, operam constantemente: percebeu-se há alguns instantes, por exemplo, o cheiro agradável de uma flor, ouve-se agora uma bela canção, e daqui alguns segundos pode-se estar a sentir frio em virtude da corrente de ar que atravessa o aposento. O pensamento não é menos inconstante, sendo capaz de passar de uma a outra ideia de um modo incrivelmente rápido.

Essa é a concepção de mente que o filósofo procura sintetizar por meio da célebre imagem da mente como um *teatro sem palco*:

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 [...] Mas a comparação com o 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).

Os limites que determinam o campo de investigação filosófica, afirma Hume, não permitem dizer se há um lugar determinado, um *palco*, no qual as percepções, como *atores*, possam se apresentar. Não há um indício da existência deste palco no âmbito da experiência (conjunto das percepções), ainda que um tal lugar de fato exista. Sabe-se tão-somente, e nada pode ser afirmado além disso, que percepções distintas se apresentam sucessivamente: um sentimento de prazer pode ser seguido, por exemplo, por uma sensação de dor, que por sua vez pode desaparecer, dando lugar a uma outra sensação de prazer, e assim por diante. A teoria do feixe de percepções, portanto, é uma implicação direta do método de investigação adotado por Hume no exame das operações e conteúdos da mente.

Assim tem fim o primeiro momento da investigação humiana acerca da identidade pessoal, momento no qual o filósofo procura mostrar que a ideia de eu

perfeitamente simples e idêntico é completamente destituída de apoio empírico e que, do mesmo modo, a ideia de eu substancial não é passível de defesa. A mente humana limita-se, quando se observa o conjunto das impressões e ideias, tão-somente a um feixe de percepções desordenadas que se sucedem umas às outras. O exame de Hume da identidade pessoal, no entanto, ainda não teve fim, pois, muito embora essas noções de uma identidade pessoal perfeita ou de eu substancial não possam ser legitimamente defendidas, certo é que os seres humanos tendem a supor uma identidade entre as percepções, acreditando em uma existência invariável e ininterrupta de sua pessoa. É preciso, portanto, que se explique a propensão da natureza humana a atribuir uma identidade àquele feixe desordenado de percepções sucessivas. Nesse sentido, Hume pergunta: “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). Essa é a questão que orienta o restante da seção *Da identidade pessoal* no Livro I.

1.2.4. A teoria da identidade pessoal imperfeita ou fictícia

O método experimental de raciocínio limitou a investigação da natureza humana ao campo das impressões e ideias. Concluiu-se que no interior deste conjunto de percepções não existe algo simples ou imutável que justificasse a noção identidade pessoal perfeita, visto que a mente não comporta “nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade natural” (T 1.4.6§4). É possível afirmar apenas o que um exame atento do conjunto das percepções revela: a existência de uma série de impressões e ideias mutáveis e descontínuas. Neste ponto, a investigação muda o foco.

Não obstante esta constatação acerca da impossibilidade de se afirmar a existência de um eu contínuo e imutável, o filósofo vê-se obrigado a reconhecer que é comum que os homens acreditem naturalmente na identidade de sua pessoa. A experiência indica unicamente a existência de uma série desordenada de percepções, e ainda assim a natureza humana atribui uma identidade a essa série de percepções. Portanto, é preciso investigar a origem, a partir dos conteúdos e operações da mente, desta propensão a atribuir uma identidade ao feixe de percepções distintas. Essa é a questão que permeia o restante da investigação de Hume na seção *Da identidade pessoal*: como é possível explicar a propensão da natureza humana a atribuir identidade a uma série de percepções?

No Livro I do *Tratado*, a explicação da identidade que a natureza humana atribui às percepções descontínuas e mutáveis, que faz com que os seres humanos acreditem na identidade de sua pessoa, muito se assemelha à explicação da identidade atribuída aos objetos do mundo exterior. No caso da identidade dos objetos externos, conquanto a mente observe tão-somente percepções distintas umas das outras, a natureza humana é induzida a atribuir uma identidade *fictícia* a elas, como se estas percepções distintas permanecessem as mesmas ao longo do tempo:

Possuímos uma ideia distinta de um objeto que permanece invariável e ininterrupta ao longo de uma suposta variação de tempo, e essa ideia denominamos *identidade* ou *mesmidade*. Possuímos também uma ideia distinta de diversos objetos diferentes existindo em sucessão e conectados entre si por uma relação estreita; e essa ideia proporciona, para um olhar preciso, uma noção tão perfeita de *diversidade* como se não houvesse nenhuma relação entre os objetos (*T* 1.4.6§6).

A visão por um determinado período de tempo de uma montanha, por exemplo, dá origem à ideia de identidade. Esta visão é interrompida, fazendo com que a sua imagem deixe o campo de visão. Instantes depois, ao tornar os olhos para a montanha, outra percepção é formada, distinta daquela primeira. Concebe-se assim a ideia de

diversidade, de que existe uma sucessão de percepções que se assemelham entre si. Contudo, a mente vai um pouco além, de modo a confundir estas duas ideias, supondo que há uma perfeita identidade entre as sucessivas percepções da montanha.

A ação mental de perceber continuamente um objeto ao longo do tempo (sem que haja interrupção no ato perceptivo) e a ação mental de perceber diversas vezes um objeto (havendo interrupções no ato perceptivo) são sentidas, pela mente, de maneira semelhante. Essa é a razão de a mente atribuir uma identidade a percepções sucessivas. . Não obstante uma e outra ideia, a ideia de identidade e de diversidade, parecerem mesmo contrárias, os atos por meio dos quais a mente considera um objeto idêntico e objetos diversos são sentidos (os atos) pela mente de modo semelhante a ponto de fazer com que ela (a mente) confunda as ideias de diversidade e identidade: “essa relação [a semelhança entre um e outro ato da mente] facilita a transição da mente de um objeto [percepção] a outro [percepção], e torna essa passagem tão suave como se contemplássemos um único objeto contínuo” (*T* 1.4.6§6). Nesse sentido, o ato de perceber uma montanha ininterruptamente ao longo do tempo muito se assemelha àquele ato de perceber a montanha diversas vezes. É em virtude da semelhança entre as ações da mente, do perceber a descontinuidade dos objetos e do perceber a continuidade dos objetos, que os seres humanos naturalmente substituem a noção de um conjunto de percepções sucessivas de um objeto pela noção fictícia de um único objeto, dotado de perfeita identidade.

Mesmo que a partir destes raciocínios seja possível concluir que a mente não percebe senão um conjunto de percepções distintas, essa inclinação natural a atribuir uma identidade às percepções diversas, como se estas fossem uma única e mesma percepção, prevalece sobre esta constatação: “mesmo que nos corrijamos incessantemente pela reflexão, retornando assim a um modo mais exato de pensar, não

conseguimos sustentar nossa filosofia por muito tempo, nem libertar a imaginação desta inclinação” (*T* 1.4.6§6). É possível explicar essa ficção da existência contínua de um objeto quando o que de fato é percebido não é senão um conjunto de percepções distintas? Para explicar esta ficção, afirma Hume, os seres humanos costumam supor a existência de um princípio unificador da experiência que seja capaz de conectar as várias percepções do objeto, fazendo com que a variação ou a descontinuidade do objeto desapareça (*T* 1.4.6§6). Eliminada a noção de descontinuidade por meio deste princípio ininteligível, o princípio de substância, é compreensível que a mente seja levada a formar essa noção fictícia da identidade dos objetos. Por outro lado, mesmo que este princípio não seja evocado, os homens podem supor também a existência de um objeto para além da percepção, uma espécie de suporte misterioso que conectaria as percepções distintas e do qual se originariam as percepções da mente. A suposição da realidade do objeto físico para além da percepção poderia assegurar a identidade do objeto que é percebido (*T* 1.4.6§6). Essas são as duas maneiras por meio das quais os seres humanos procuram justificar sua crença na identidade de objetos descontínuos e mutáveis.

E este problema de atribuir uma identidade a percepções distintas não é um simples problema de linguagem, um problema do modo como os seres humanos se referem aos objetos. Eles não apenas dizem que aquela montanha que se faz presente ao seu campo perceptivo é a mesma montanha de outrora, apesar de serem percepções distintas, como realmente acreditam nesta identidade do objeto:

Assim, a controvérsia em torno da identidade não é uma mera disputa de palavras. Quando atribuímos identidade, em um sentido impróprio, a objetos variáveis e intermitentes, nosso erro não se limita à maneira como nos exprimimos; ao contrário, comumente se faz acompanhar de uma ficção, seja de alguma coisa invariável e ininterrupta, seja de algo misterioso e inexplicável, ou ao menos de uma propensão para tais ficções (*T* 1.4.6§7).

É de fato um *engano* da natureza humana atribuir a uma sucessão de objetos, um feixe de percepções que indica somente a diversidade, uma identidade.

Para Hume, todos os objetos aos quais a natureza humana atribui uma identidade, muito embora ela não tenha percebido a invariabilidade e a continuidade destes, são constituídos na verdade por uma sucessão de ideias relacionadas, isto é, percepções conectadas não efetivamente, mas segundo os princípios de associação de ideias, em especial, a *semelhança*. No caso da identidade atribuída aos objetos, este princípio atuaria de modo a facilitar a passagem da mente de uma à outra percepção, criando a ficção de uma identidade entre percepções distintas. A semelhança entre uma e outra percepção faz com que a mente *deslize* facilmente entre a série de percepções distintas a que é atribuída a identidade, como se ela contemplasse na verdade um único objeto. Se, porventura, é acrescentada uma quantidade irrisória a uma massa de matéria cujas partes são contíguas e conectadas, a identidade outrora atribuída a essa massa será mantida, mesmo que, a rigor, esta identidade tenha sido destruída pelo acréscimo: “a passagem do pensamento, do objeto antes da mudança para o objeto depois da mudança é tão suave e fácil, que quase não percebemos a transição, e tendemos a imaginar que se trata apenas do exame contínuo de um mesmo objeto” (T 1.4.6§8). Uma pequena porção de terra adicionada a uma montanha, por exemplo, não faz com que uma e outra percepção (a percepção da montanha antes e depois do acréscimo) apresentem uma diferença notável capaz de interromper o ato pelo qual a mente desliza pela série de percepções da montanha. A mente não deixa de atribuir uma identidade a esta montanha: continua-se a acreditar e a dizer “esta é a mesma montanha de outrora”. O ato de perceber objetos distintos, diversas percepções de montanha, por exemplo, torna-se similar àquele ato de perceber um único objeto, uma única percepção de montanha, em virtude do progresso ininterrupto da mente pela série de percepções semelhantes

desse objeto. Na seção *Da identidade pessoal*, Hume explica pelo menos outros seis modos de atribuição de identidade além deste modo de acordo com uma *mudança proporcional*. O primeiro deles é a atribuição segundo uma *mudança gradual e insensível* (a transformação gradual facilita para que a mente acompanhe a mudança e assim possa conceber o objeto como o mesmo) (T 1.4.6§10). Na sequência, Hume explica a atribuição de identidade segundo uma *mudança visando um fim comum* (um navio, por exemplo, que tem toda a sua madeira substituída por sucessivos concertos ainda é compreendido pela mente como o mesmo navio) (T 1.4.6§11). O terceiro modo explicado é a *mudança das partes unidas por certa simpatia* (quando as diversas partes que compõem o objeto apresentam uma mútua dependência ou conexão) (T 1.4.6§12). O quarto modo é a *confusão entre a identidade numérica e identidade específica* (dizer que sons intermitentes, como, por exemplo, sons de um martelo a bater, são entendidos como constituindo o mesmo som) (T 1.4.6§13). O quinto modo é a *relação do objeto com o homem* (por exemplo, uma igreja de madeira destruída e reconstruída com tijolos é compreendida como a mesma igreja apenas por sua relação com os seus frequentadores) (T 1.4.6§13). Por fim, o sexto modo é atribuição de identidade aos *objetos mutáveis e inconstantes por natureza* (é o caso, por exemplo, de um rio) (T 1.4.6§14).

O mesmo raciocínio utilizado para explicar a identidade atribuída aos objetos será utilizado por Hume para explicar a ideia fictícia de identidade pessoal, visto que aquela identidade que se atribui à mente humana é formada de um modo deveras semelhante ao modo como é produzida a identidade conferida aos objetos, sendo que “não pode, portanto, ter uma origem diferente, devendo, ao contrário, proceder de uma operação semelhante da imaginação sobre objetos semelhantes” (T 1.4.6§15).

Hume recusa vigorosamente a possibilidade de que haja algum tipo de conexão real entre as percepções que possa originar essa ideia. Não importa o quão perfeita possa parecer essa identidade que naturalmente se atribui à mente, ela não é de modo algum capaz “de fundir as diversas percepções diferentes em uma só, fazendo-as perder os caracteres distintivos e diferenciais que lhes são essenciais” (T 1.4.6§16). O princípio da separabilidade, assumido como um dos pressupostos da investigação filosófica, é retomado novamente tendo em vista colocar em questão qualquer pretensão de existência de uma união real entre as percepções: as percepções da mente são todas diferentes entre si, logo, são separáveis umas das outras e, por esta razão, são existências distintas que de nada mais dependem para existir senão de si mesmas. Não há um vínculo efetivo entre as percepções, pois não existe, segundo Hume, qualquer vínculo real entre objetos que são concebidos distintamente: “a identidade não é alguma coisa que pertença realmente a essas diferentes percepções e que as una umas às outras; é apenas uma qualidade que lhes atribuímos quando refletimos sobre elas, em virtude de suas ideias na imaginação” (T 1.4.6§16).

A ideia de identidade pessoal no Livro I do *Tratado* é entendida por Hume como uma ficção da natureza humana. É preciso estar atento para o sentido de *fictício* atribuído à ideia de identidade pessoal quando o filósofo tenta compreendê-la a partir do entendimento (desconsiderando o aspecto afetivo da natureza humana). O caráter ficcional dessa ideia diz respeito à atribuição de uma identidade ao feixe de percepções que ele não possui de fato. Ainda que a mente venha a pensá-lo como perfeitamente idêntico, a sucessão de percepções não possui tal característica. O feixe é constituído por percepções distintas e descontínuas. É importante notar sobretudo que Hume não coloca em questão a existência de um eu ou de uma ideia de identidade pessoal na natureza humana. O eu é algo real para Hume, mas real enquanto um feixe de percepções. A

ideia de identidade pessoal, do mesmo modo, é fictícia no sentido de que a mente não possui a identidade que lhe é atribuída. Retomando as palavras de Nicholas Capaldi: “está claro de todo o contexto que o que Hume nega é que tenhamos tanto a experiência quanto a ideia de um eu simples ou idêntico. Ele não nega que há um eu, tampouco nega que temos uma ideia de eu. Ele nega que temos a ideia simples de um eu simples¹³” (CAPALDI, 2002, vol. III, p. 628). O filósofo não nega a existência do eu, tampouco põe em questão a existência de uma ideia de identidade pessoal na mente humana. Como visto anteriormente, há dois tipos de ideias na filosofia humiana: ideias simples e ideias complexas¹⁴. A investigação dos conteúdos da mente revelou que a ideia de identidade pessoal não pode ser do primeiro tipo (não há uma impressão de um eu perfeitamente simples e idêntico). Por consequência, a ideia de eu precisa ser entendida como uma ideia complexa que se origina de um conjunto de percepções: “ a ideia do eu é complexa porque ela representa (a) *uma sucessão de ideias e impressões relacionadas* ou (b) *uma sucessão conectada de percepções*¹⁵” (CAPALDI, 2002, vol. III, p. 628). A ideia de eu é fictícia no tocante à identidade e simplicidade perfeitas. Ela pode ser entendida como uma ideia de identidade pessoal imperfeita, visto que se refere não a um eu estritamente idêntico (perfeitamente simples e idêntico), mas a um conjunto de ideias distintas que constituem, por meio dos princípios de associação, um *mesmo* eu. Assim sendo, cumpre ao filósofo investigar a origem dessa ideia fictícia, que pode ser explicada a partir das operações da mente humana ao considerar suas percepções.

¹³ No original: “it is clear from the whole context that what Hume is denying is that we have either the experience or the idea of a simple an identical self. He is not denying that there is a self, nor is he denying that we have an idea of the self. He is denying that we have a simple idea of a simple self”.

¹⁴ Cf. p. 20-1.

¹⁵ No original: “the idea of the self is complex because the idea of the self *represents* (a) *a succession of related ideas and impressions* or (b) *a connected succession of perceptions*”.

A ideia de identidade pessoal não surge senão da união de ideias decorrente dos princípios de associação, a saber, os princípios de semelhança e causa e efeito¹⁶. São estes princípios de associação do mundo ideal que unem as ideias na imaginação, de modo a construir aquela ficção de uma identidade pessoal. Esses princípios, com efeito, são capazes de produzir uma transição fácil do pensamento de uma a outra ideia. Tal como ocorre no caso da ficção da identidade dos objetos, a identidade pessoal origina-se do progresso do pensamento, que desliza suavemente pela cadeia de ideias unidas por estes princípios associativos. E, além destes dois princípios, a memória desempenha uma importante função na formação desta ficção.

É justamente a memória a capacidade da mente responsável por produzir a relação de semelhança entre as percepções. Pela memória, com efeito, é possível fazer aparecer, ao conjunto de percepções presentes, as percepções passadas semelhantes às percepções atuais, fazendo com que estas se unam em virtude da relação de semelhança que elas estabelecem:

Pois o que é a memória, senão a faculdade pela qual despertamos as imagens de percepções passadas? E como uma imagem necessariamente se assemelha a seu objeto, a frequente inserção dessas percepções semelhantes na cadeia de pensamento não deve conduzir a imaginação mais facilmente de um elo a outro, fazendo o todo se parecer com a continuação de um objeto único? (*T* 1.4.6§18).

A percepção presente convoca todas aquelas percepções passadas que se lhe assemelham e que só se encontram disponíveis porque são passíveis de serem retomadas pela memória. Por exemplo: é possível perceber a semelhança entre uma e outra sensação do gosto de uma fruta, e isso apenas porque é possível se lembrar

¹⁶ Para Barry Stoud, a relação de contiguidade no tempo e no espaço é de fato efetiva na formação da ideia de identidade pessoal, apesar de Hume não considerá-la como um princípio relevante na formação desta ideia: “portanto, seria a contiguidade das coisas às quais o pensamento se refere [os objetos das percepções] que conduz a mente da ideia de uma delas para a ideia de outra. Poderia se esperar que algumas das percepções que contemplamos quando observamos o feixe [de percepções que consideramos como uma pessoa] são percepções de coisas contiguas. Nesse sentido, a contiguidade pode ter um efeito apesar de tudo” (STROUD, 1995, p. 260).

daquelas percepções passadas. E essa semelhança faz com que se acredite que a mente que sente esse gosto no momento presente seja a mesma de mente que o percebeu outrora. Mesmo que quantitativamente distintas umas das outras, a semelhança entre essas percepções cria a ilusão da continuidade de uma sensação. Assim, a memória facilita a passagem de uma percepção à outra, introduzindo sempre percepções semelhantes na cadeia perceptiva, criando a ilusão de uma continuidade das percepções e por conseguinte da continuidade da mente que as sente.

Mas o princípio de semelhança não é suficiente para explicar completamente a ficção da identidade pessoal. É preciso recorrer ao princípio de causa e efeito, caso se pretenda explicar essa ideia fictícia. Hume diz acerca deste princípio:

Podemos observar que a verdadeira ideia de uma mente humana é a de um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito, e que produzem, destroem, influenciam e modificam-se umas às outras. Nossas impressões originam suas ideias correspondentes; e essas ideias, por sua vez, produzem outras impressões. Um pensamento expulsa outro pensamento, e arrasta consigo um terceiro, que o exclui por sua vez” (T 1.4.6§19).

Uma percepção, com efeito, é capaz de originar outra, esta última destrói aquela primeira, influencia uma terceira, modifica outra percepção, e assim sucessivamente, de modo que a mente é induzida a perceber-se como um *sistema causal*, como um princípio de conexão entre as percepções. A relação de causalidade, deste modo, conecta percepções distintas, e por maiores que sejam as mudanças que estas percepções sofram, elas sempre se apresentam como conectadas por esta relação. Além disso, a mente humana não é capaz de retomar, pela memória, todas as experiências do passado. Um adulto, por exemplo, não consegue se lembrar de suas primeiras percepções, quando ainda era um bebê. Contudo, este ser humano jamais deixou de supor um instante sequer que existia naquele tempo de cujas percepções já não se pode lembrar. Apesar de não poder se recordar de muitas de suas percepções passadas, ele

ainda acredita que elas pertencem à sua mente e isso em razão de existir uma relação causal que liga estas percepções passadas às suas percepções presentes. A relação de causalidade ultrapassa os limites impostos pela memória. Quando uma pessoa acredita ter existido mesmo durante aqueles períodos de que não é capaz de se lembrar, a relação de causa e efeito está sendo aplicada a esses intervalos de tempo que fogem à memória¹⁷.

É preciso reforçar o papel que a memória desempenha na formação desta ficção da identidade pessoal. Ela não somente produz a relação de semelhança entre as percepções, introduzindo percepções semelhantes no conjunto de percepções presente, facilitando a passagem do pensamento de uma para outra percepção, como também é uma condição para que se estabeleça a relação de causa e efeito entre estas percepções, relação sem qual esta ficção da identidade pessoal não poderia ser produzida. É por esta razão que, para Hume,

Como apenas a memória nos faz conhecer a continuidade e a extensão dessa sucessão de percepções, devemos considerá-la, sobretudo por essa razão, como a *fonte* da identidade pessoal. Se não tivéssemos memória, jamais teríamos qualquer noção de causalidade e tampouco, por conseguinte, da cadeia de causas e efeitos que constitui nosso eu ou pessoa (*T* 1.4.6§20, itálico nosso).

Sem a capacidade de memória seria impossível perceber a continuidade da série de percepções a que a natureza humana atribui uma identidade.

Conclusão

¹⁷ A introdução do princípio da causalidade protege a explicação humiana de objeções baseadas no argumento dos limites impostos pela memória. Se a consciência é o que determina a identidade pessoal, como defendeu Locke, como explicar aqueles casos em que as experiências passadas fogem à memória? Um adulto que não possui consciência de grande parte das experiências vivenciadas quando criança é a mesma pessoa que esta criança? A pessoa de agora é a mesma que vivenciou estas experiências no tempo de criança, ainda que não possa se lembrar delas? A explicação humiana lida satisfatoriamente com esse argumento, uma vez introduzido o princípio da causalidade.

Neste capítulo, procuramos apresentar a teoria da identidade pessoal no Livro I do *Tratado* de Hume. A nosso ver, esta teoria mantém-se inteiramente coerente com os pressupostos filosóficos adotados por Hume no *Tratado*, e é para este ponto que queremos chamar a atenção. A partir dos princípios da filosofia experimental, a experiência e observação das impressões e ideias da mente humana, o filósofo coloca em questão a possibilidade de se sustentar uma noção de identidade pessoal perfeita (um eu perfeitamente simples e idêntico). Não há, no interior do conjunto das percepções, nenhuma impressão (perfeitamente simples e idêntica) que possa ser a origem desta ideia. Por essa razão, a ideia de identidade pessoal não pode ser de algo simples e idêntico. Do mesmo modo, não é possível defender que exista um eu substancial, isto é, algo como um suporte ao qual as percepções adeririam. Essa tese não é autorizada pela experiência. Todas as percepções existem por si mesmas e não necessitam de mais nada que as sustente enquanto existências. A observação do conjunto das percepções revela unicamente a existência de um feixe de percepções distintas e descontínuas. A partir da consideração do método experimental de raciocínio, o filósofo pode sustentar tão-somente a teoria da mente humana como feixe de percepções distintas. Ao negar a possibilidade de se defender uma noção de identidade perfeita ou de eu substancial, é preciso reconhecer a fidelidade de Hume aos princípios adotados no início da investigação, ou seja, a coerência com a proposta apresentada na introdução e nas primeiras seções do *Tratado*. O filósofo, com efeito, procura respeitar tanto o princípio da cópia (toda idéia deriva de uma impressão correspondente) quanto o princípio de submissão à autoridade da experiência (a filosofia deve fundar-se sobre aquilo que pode ser derivado da experiência), fundamentais para todo o seu sistema de filosofia. Se existe ou não uma identidade pessoal perfeita para além da experiência ou um eu substancial, essa é uma questão de que Hume não pode se ocupar em virtude do próprio

método de investigação adotado. Mas não é por isso que a investigação da noção de eu termina. O objetivo de Hume é, então, o de explicar as operações da mente que conduzem o indivíduo à crença na existência de um eu contínuo e imutável: como a ideia fictícia de identidade pessoal é produzida pela natureza humana? Este é um fenômeno mental que precisa ser explicado. O resultado da investigação humiana da questão da identidade pessoal a partir do entendimento no Livro I, desconsiderando o âmbito afetivo da mente humana (das paixões), portanto, é a teoria do eu como um feixe de percepções e a explicação da ideia fictícia de identidade pessoal em termos de associação de ideias. Resta, pois, reconsiderar a questão do eu a partir de uma nova perspectiva, isto é, a partir das impressões de reflexão da mente humana, as paixões, o que ocorrerá no Livro II.

2. A TEORIA DA IDENTIDADE PESSOAL NO LIVRO II DO TRATADO

2.1. Pressupostos da teoria humiana das paixões no *Tratado*

Nosso objetivo na primeira parte deste capítulo, tendo em vista a investigação do tratamento humiano da identidade pessoal no Livro II do *Tratado*, chamado *Das paixões*, será apresentar de modo sumário alguns pressupostos fundamentais da teoria das paixões humiana necessários para a compreensão da questão. De início, apresentaremos algumas considerações gerais acerca da teoria de Hume sobre as paixões, como, por exemplo, o propósito desta teoria em relação à natureza humana, o método de investigação das paixões e a célebre distinção entre paixões diretas e paixões indiretas. Em seguida, é nosso objetivo expor o exame das paixões indiretas do orgulho e humildade. Por fim, apresentaremos como Hume entende os modos de operação da simpatia na natureza humana. O exame da noção de identidade pessoal no Livro II será empreendido na segunda parte deste capítulo, no qual apresentaremos algumas questões relativas à origem e natureza da identidade pessoal referente às paixões, o seu aspecto moral e a relação entre o corpo e o eu.

2.1.1. A investigação das paixões no *Tratado* de Hume

O objetivo da filosofia de Hume, como exposto nas páginas introdutórias do *Tratado*, é apresentar um “sistema completo das ciências construído sobre um fundamento quase que inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança” (*T I §6*). A filosofia humiana tem como objetivo,

portanto, a investigação detalhada da natureza humana em seus conteúdos e modos de operação, tendo em vista a fundamentação de uma ciência que servirá como ponto de apoio para todo o conhecimento humano. Esse exame da natureza humana é levado a efeito a partir do método experimental de raciocínio, da observação e experimentação das percepções da mente. Nas primeiras páginas do livro *Do entendimento*, Hume afirma não ser sua intenção investigar a origem das impressões de sensação, uma vez que “o estudo de nossas sensações cabe antes aos anatomistas e aos filósofos naturais que aos filósofos morais [...]” (T 1.1.2§1). Haja vista esta limitação da investigação, o escopo do exame humiano passa a dizer respeito ao campo das ideias, de modo que o filósofo pretende explicar a formação de algumas das noções e crenças mais básicas da mente humana, como, por exemplo, as ideias de modos e substâncias (seção VI da parte I), as ideias abstratas (seção VII da parte I), as noções de espaço e tempo (parte II), as ideias de conexão necessária (seção XIV da parte III), existência externa (seção II da parte IV) e identidade pessoal (seção VI da parte IV).

O Livro II do *Tratado* dá sequência ao projeto do filósofo de uma investigação minuciosa da natureza humana. A proposta deste livro é oferecer uma teoria detalhada das diversas impressões secundárias da mente, isto é, das paixões humanas, visando apontar a sua origem e natureza na mente. Para Hume, as paixões são um dos tipos de impressão que constituem a mente, de modo que o seu estudo precisa ser realizado. As paixões, assim como as ideias no primeiro livro, são investigadas a partir de uma perspectiva experimental, a partir da observação e experimentação de seu processo de formação. No tocante à metodologia humiana, Rachel Cohon afirma, “sua análise das paixões tem como objetivo estender o estudo naturalista e empirista da natureza humana que ele começou no Livro I do *Tratado* com a explicação associacionista das operações

do entendimento¹⁸” (COHON, 2008, p. 159). No *Tratado*, as paixões são explicadas unicamente a partir dos próprios conteúdos da mente e das relações que estes estabelecem entre si, e é justamente este um dos aspectos da teoria dos afetos humana que a torna original, na visão de alguns intérpretes.

No contexto da discussão acerca da metodologia empregada por Hume no exame das paixões, é interessante notar uma peculiaridade apontada por Claudia Schmidt sobre a ambiguidade do procedimento do filósofo (SCHMIDT, 2009, p. 164-166). De acordo com a intérprete, Hume parece seguir duas linhas distintas de investigação dos afetos da natureza humana: uma linha *introspectiva* e outra *descritiva*. Por um lado, o filósofo pretende realizar o exame das paixões a partir de uma perspectiva introspectiva. Deste modo, o procedimento investigativo é conduzido internamente, no sentido de que a explicação de cada um dos afetos será dada por elementos internos à própria mente humana. Segundo Schmidt, um sinal deste procedimento introspectivo pode ser encontrado, por exemplo, quando Hume sustenta que as paixões são “impressões simples e uniformes” (T 2.1.2§1). Do mesmo modo, ele pode ser visto quando Hume pretende definir as paixões indiretas do orgulho e da humildade em termos de sensações agradáveis e desagradáveis¹⁹ (SCHMIDT, 2009, p. 164). A segunda perspectiva de investigação humana, segundo a intérprete, é descritiva, de acordo com a qual o filósofo argumenta no sentido de que a compreensão de uma paixão tem de passar pela descrição de seus aspectos externos: os efeitos das paixões na face, na voz e nos gestos de um indivíduo tomado por um destes afetos (SCHMIDT, 2009, p. 165). Hume afirma, com efeito, que quando o objetivo é definir uma paixão, a tentativa de descrevê-las,

¹⁸ No original: “his analysis of the passions is intended to extend the naturalistic, empiricist study of human nature that he began in Book I of the *Treatise* with his associationist account of the workings of the understanding”.

¹⁹ Para Hume, o prazer e a dor constituem a própria essência destas paixões: “o orgulho é uma sensação prazerosa, e a humildade, uma sensação dolorosa; retirando-se o prazer e a dor, não há na realidade, nem orgulho nem humildade” (T 2.1.5§4).

assim como a apresentação de casos em que essas paixões são despertadas na mente, é o limite do que é possível fazer no que diz respeito à sua definição: “o máximo que podemos almejar é descrevê-las, enumerando as circunstâncias que as acompanham” (*T* 2.1.2§1). É possível concluir, tendo em vista essa ambiguidade, que essas duas perspectivas se confundem no exame das paixões empreendido por Hume. Por um lado, a compreensão dos afetos passa pelo exame interno, por outro, eles serão compreendidos também a partir de um exame externo.

David Norton, em sua introdução ao *Tratado*, discute a teoria de Hume sobre as paixões a partir de sua relação com outras teorias das paixões na modernidade. Norton discute sobretudo a questão da origem das paixões, chamando a atenção para o pensamento daqueles filósofos que defendem elementos físicos da natureza humana como a origem das paixões, em especial, o de Descartes: “Descartes, por exemplo, tentando explicitamente remediar as falhas anteriores em oferecer uma explicação compreensiva das paixões, argumenta que as paixões, pelas quais ele quer indicar *percepções, sensações e emoções* da alma, possuem uma causa essencialmente física, a saber, os espíritos animais²⁰” (NORTON, “Editor’s Introduction”, in HUME, *A Treatise of Human Nature*, 2009, p. I48). A explicação da origem das paixões na filosofia cartesiana apoia-se fundamentalmente sobre a noção de espíritos animais, que para Descartes constituem um elemento físico da natureza humana²¹. A teoria das paixões humiana, ao contrário, busca pela origem dos afetos unicamente no interior dos conteúdos e operações mente, isto é, a partir das percepções e das associações que essas

²⁰ No original: “Descartes, for example, explicitly attempting to remedy previous failures to produce a comprehensive account of the passions, argues that the passions, by which he means ‘perceptions, sensations, or emotions of the soul’, have an essentially physical cause, namely, the animal spirits”.

²¹ Para os filósofos modernos, de acordo com David Norton, os espíritos animais não seriam senão uma espécie de matéria fluida que correria no interior dos nervos, causando as sensações (NORTON, “Editor’s Introduction”, in HUME, *A Treatise of Human Nature*, 2009, p. 572).

podem estabelecer. Em sua teoria das paixões, portanto, Hume não precisa recorrer ao aspecto corporal dos espíritos animais para explicar a origem dos afetos.

Nem todos os intérpretes concordam sobre esse ponto. Nicholas Capaldi, por exemplo, defende que na verdade há uma base fisiológica na teoria das paixões de Hume: “está perfeitamente claro que as referências fisiológicas de Hume não são implícitas mas sim explícitas. Portanto, a única conclusão é que Hume está oferecendo não uma análise fenomênica, mas uma confirmação conciente de processos que são essencialmente fisiológicos” (CAPALDI, 2002, vol. II, p. 255, tradução nossa). Essa tese de Capaldi surge no contexto em que o autor pretende questionar as interpretações fenomenalistas da filosofia de Hume, de modo que ele pretende mostrar que o filósofo acredita na existência de processos fisiológicos subjacentes às operações da mente que produzem as paixões. Segundo o intérprete, ainda que a questão da interação psicofisiológica não possa ser discutida de um ponto de vista epistemológico, “é ainda o caso de que a própria filosofia de Hume é baseada sobre tal dualismo” (CAPALDI, 2002, vol. II, p. 255). Capaldi não aponta claramente quais são as “referências fisiológicas” de Hume em sua teoria das paixões, o que dificulta a compreensão de sua interpretação. É verdade que o filósofo indica todo o tempo efeitos físicos ou sinais externos das paixões (as expressões faciais, por exemplo), mas isto não constitui uma evidência de que em sua origem está uma base fisiológica, como procura defender Capaldi.

Paixões são impressões de reflexão, e algumas delas precisam ser explicadas em termos de associação entre percepções. Anteriormente, no livro *Do entendimento*, algumas das ideias complexas da mente são explicadas por Hume a partir de princípios de associação: a semelhança, a contiguidade no espaço e tempo e a causa e efeito. No livro *Das paixões*, estes princípios de associação recorrentemente evocados no primeiro livro são retomados como parte fundamental da explicação humiana das paixões,

sobretudo, quando o objetivo é explicar a origem das paixões do orgulho, humildade, amor e ódio. É a recorrência a estes princípios de conexão de percepções que torna, aos olhos do próprio autor, “tão novas e extraordinárias” as teses levantadas no livro sobre os afetos (A §30).

A primeira divisão humiana no campo das percepções ocorre entre impressões e ideias. A exposição humiana da teoria das paixões no Livro II começa por uma segunda divisão, entre impressões de sensação e impressões de reflexão, ou impressões *primárias* e *secundárias*, já apresentada concisamente pelo filósofo no início do primeiro livro:

Impressões originais ou de sensação são as que surgem na alma sem nenhuma percepção anterior, pela constituição do corpo, pelos espíritos animais, ou pela aplicação dos objetos sobre os órgãos externos. As impressões secundárias ou reflexivas são as que procedem de algumas dessas impressões originais, seja imediatamente, seja pela interposição de suas ideias. Do primeiro tipo são todas as impressões dos sentidos, e todas as dores e prazeres corporais; do segundo, as paixões e outras emoções semelhantes (*T* 2.1.1§1).

Como explicado no capítulo anterior²², impressões de sensação ou primárias são aquelas que nascem diretamente dos sentidos. Hume reitera neste ponto a decisão de não buscar pela origem deste tipo de impressão (muito embora na passagem acima citada ele sugira algumas das possíveis causas das impressões de sensação), que o levaria, segundo o próprio autor, a se afastar muito do tema que pretende investigar. Impressões de reflexão ou secundárias, por sua vez, são aquelas que têm como origem uma outra percepção da mente, seja ela uma impressão de sensação ou sua ideia. Uma impressão deste tipo pode ser formada da seguinte maneira. De início, uma impressão de sensação, como, por exemplo, a sensação de uma dor oriunda de uma enfermidade, atinge os sentidos. Em seguida, essa impressão de dor, ou mesmo a ideia de dor que dela se

²² Cf. p. 22-3.

origina, pode dar origem a um novo tipo de percepção na mente, uma impressão secundária, como, por exemplo, a impressão de esperança (de se curar da enfermidade) ou de medo (de que a doença não possa ser curada). Como afirma o filósofo, “dores e prazeres físicos são fontes de muitas paixões, seja quando sentidos (uma impressão de sensação), seja quando considerados pela mente (uma ideia)” (T 2.1.1§2). Portanto, as impressões secundárias se originam de conteúdos da própria mente humana.

A terceira distinção operada por Hume ocorre entre impressões secundárias, que podem ser de dois tipos, *calmas* e *violentas*: “do primeiro tipo são o sentimento do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos. Do segundo são as paixões de amor e ódio, pesar e alegria, orgulho e humildade” (T 2.1.1§3). O sentimento resultante da apreciação de uma obra artística (seja ela bela ou feia) ou da conduta de um indivíduo (seja ela virtuosa ou viciosa) dá origem a uma impressão menos vívida na mente que uma paixão, que geralmente atinge a mente mais vivamente. Hume chama a atenção, contudo, para o fato de que esta distinção não é deveras precisa. Com efeito, é bastante comum que, por exemplo, a apreciação de uma bela melodia desperte paixões deveras violentas na mente, ao passo que uma paixão de amor pode se tornar tão branda que a mente dificilmente a percebe. “Em geral, porém, as paixões são mais violentas que as emoções resultantes da beleza e da deformidade e, por isso, essas impressões têm sido comumente distinguidas uma das outras” (T 2.1.1§3). Estas impressões reflexivas violentas constituem para Hume o conjunto das paixões humanas, e é sobre elas que a investigação humiana se detém mais demoradamente no Livro II.

A quarta distinção pensada por Hume no âmbito dos conteúdos mentais, especificamente no campo das impressões reflexivas violentas, ocorre entre paixões *diretas* e paixões *indiretas*: “por paixões diretas entendo as que surgem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer. Por indiretas, as que procedem dos mesmos

princípios, mas pela conjunção de outras qualidades” (T 2.1.1§4). Já no final do Livro II, no momento em que Hume discute a origem das paixões diretas na mente, o filósofo opera esta distinção em outros termos: “essas paixões rigorosamente falando, *produzem* o bem e o mal, e não *procedem* deles, como os outros afetos” (T 2.3.9§8, itálico nosso). Portanto, as paixões diretas são aqueles afetos da mente que produzem diretamente o bem e o mal, isto é, prazer e dor, ao passo que as paixões indiretas são afetos que surgem do prazer e da dor. Esta distinção é o segundo aspecto da teoria das paixões do filósofo que a torna original. De acordo com intérpretes como Jane McIntyre, Hume é o primeiro filósofo a pensar uma distinção deste tipo no âmbito dos afetos humanos: “um aspecto que é distintamente original na teoria das paixões de Hume é a categorização das paixões em diretas e indiretas: nem a terminologia, tampouco uma classificação equivalente, aparecem em trabalhos anteriores ou contemporâneos sobre as paixões²³” (McINTYRE, 2000, p.78).

No conjunto das paixões diretas, o filósofo inclui as paixões do *desejo*, *aversão*, *tristeza*, *alegria*, *esperança*, *medo*, *desespero* e *confiança*. No grupo das paixões indiretas, as paixões do *orgulho*, *humildade*, *ambição*, *vaidade*, *amor*, *ódio*, *inveja*, *piedade*, *malevolência* e *generosidade*, assim como outras paixões que delas dependem (T 2.1.1§4). O tratamento humiano explícito das paixões diretas no *Tratado* é deveras conciso quando comparado ao exame das paixões indiretas, limitando-se a algumas seções da parte III do Livro II. Hume não diz explicitamente a razão desse exame pouco demorado das paixões diretas, a não ser por uma breve passagem em que diz que “nenhum dos afetos diretos parece merecer nossa atenção especial, exceto a esperança e o medo” (T 2.3.9§8). Com efeito, a maior parte da seção *Das paixões diretas*, na qual o filósofo procura expor sua teoria das paixões diretas, é dedicada à investigação destes

²³ No original: “one feature of Hume’s theory of the passions that is distinctively original is the categorization of the passions into the direct and the indirect: neither this terminology nor any equivalent classification occurs in earlier or contemporary works on passions”.

dois afetos. A investigação das paixões indiretas, pelo contrário, é demasiado extensa e rica em detalhes, ocupando mais de dois terços do livro *Das paixões no Tratado*. Talvez o tratamento demorado das paixões indiretas esteja relacionado à complexidade do seu processo de formação, que envolve, como pretendemos apresentar ao longo da seção seguinte, a explicação de diversas noções. A questão da ideia de identidade pessoal no Livro II está diretamente ligada ao processo de formação das paixões indiretas do orgulho e da humildade na mente humana. Tendo em vista esse ponto, é preciso que, doravante, nosso trabalho se detenha sobre a discussão da origem e natureza destes afetos indiretos segundo à filosofia humiana.

2.1.2. A teoria das paixões indiretas do orgulho e da humildade

Hume acredita que é impossível apresentar uma definição exata das paixões do orgulho e da humildade²⁴: “as paixões do ORGULHO e da HUMILDADE são impressões simples e uniformes e, por isso, não importa quantas palavras utilizemos, é impossível fornecer uma definição precisa delas ou, aliás, de qualquer outra paixão” (*T* 2.1.2§1). Contudo, esta impossibilidade não constitui um obstáculo para a sequência de seu exame, pois, afirma o filósofo, “como essas palavras, *orgulho* e *humildade*, são de uso geral, e como as impressões que representam são as mais comuns, cada qual, por si mesmo, será capaz de formar delas uma ideia correta [...]”(*T* 2.1.2§1). Tal como no caso da distinção entre impressões e ideias, em que “cada um, por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar”, Hume acredita que cada indivíduo é capaz de saber a que impressões da mente as noções de *orgulho* e *humildade* se referem.

²⁴ Como aponta Claudia Schmidt, a paixão que Hume chama de *humildade* é o afeto humano que usualmente é chamado *vergonha* (SCHMIDT, 2009, p. 167).

Ainda que nenhuma definição exata destes possa ser oferecida, a investigação deste par de afetos não está ameaçada por esta dificuldade.

Em sua investigação do orgulho e da humildade, Hume distingue entre o *objeto*, aquilo para que a mente se volta ao sentir estas duas paixões, e a *causa*, aquilo que produz estas paixões na mente.

No tocante ao primeiro destes elementos, o objeto a que estes afetos fazem referência é o próprio eu:

É evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima. É aqui que se fixa nosso olhar, sempre que somos movidos por uma dessas paixões (T 2.1.2§2).

As paixões do orgulho e da humildade surgem na mente de acordo com o modo como a ideia do eu é considerada pelo indivíduo. Se essa consideração é favorável, desperta-se na mente a paixão do orgulho, se é desfavorável, a impressão reflexiva de humildade se origina. Portanto, para que estes dois afetos possam aparecer na mente, é preciso que a mente se volte para a ideia de eu. Qualquer que seja o motivo que leva a mente a sentir uma destas paixões (o orgulho da riqueza ou a humildade ocasionada pela pobreza, por exemplo), ele sempre será pensado em sua relação com o eu, de modo que “quando o eu não é levado em consideração, não há lugar nem para o orgulho, nem para a humildade” (T 2.1.2§2).

A ideia de eu não pode ser a *causa* destes dois afetos, pois se assim o fosse, “nunca poderia produzir um grau de uma das paixões sem ao mesmo tempo despertar um grau igual da outra – e essa oposição e contrariedade destruiria ambas” (T 2.1.2§3). O eu é apenas objeto que é considerado pela mente quando sente estes afetos, de modo que se ele fosse sua causa, a sua consideração como objeto faria com que o orgulho e a humildade surgissem na mente simultaneamente e, conseqüentemente, que estas paixões

se aniquilassem uma à outra. Portanto, é necessário que exista uma distinção entre a ideia que excita essas paixões (a causa) e a ideia a que a mente se dirige quando excitada por aquela ideia (o objeto). A lista das possíveis causas destas paixões é extensa, mas podem ser reduzidas a três tipos: *qualidades da mente*, *qualidades do corpo* e *objetos externos*. De acordo com Hume, toda e qualquer qualidade mental de valor, seja ela da imaginação, do juízo, da memória ou do temperamento (como, por exemplo, a coragem, a justiça, o bom senso e a integridade) é capaz de produzir a paixão do orgulho. Consequentemente, as qualidades contrárias a estas produzem a paixão oposta, a humildade. Do mesmo modo, as qualidades do corpo (como, por exemplo, beleza, força agilidade e boa aparência e seus contrários) também produzem este par de afetos. Qualquer outro objeto que tenha alguma relação com o eu (como, por exemplo, o país onde se vive, família, filhos, riquezas, casas etc) também pode dar origem ao orgulho e sua paixão contrária²⁵.

Hume concebe ainda uma nova distinção, referente à causa do orgulho e da humildade, entre a *qualidade* operante e o *sujeito* em que se situa esta qualidade. Na causa destas paixões, o sujeito é o objeto em que a qualidade produtora das paixões

²⁵ Por um lado, Hume sustenta que as causas do orgulho e da humildade são determinadas *naturalmente*, por outro, ele nega que elas sejam derivadas de uma qualidade *original*. Quanto ao seu aspecto natural, “em todas as nações e épocas, são sempre os mesmos objetos que dão origem ao orgulho e a humildade; mesmo no caso de um desconhecido, podemos saber de maneira bastante aproximada o que aumentará ou diminuirá essas suas paixões” (T 2.1.3§4). Qualquer variação no tocante às causas que produzem o orgulho e a humildade deve-se unicamente a uma variação no temperamento e caráter dos indivíduos, sendo estas variações bem insignificantes. “Como imaginar que, a natureza humana permanecendo a mesma, os homens poderiam algum dia se tornar inteiramente indiferentes ao poder, riqueza, beleza ou mérito pessoais, e que seu orgulho e vaidade não fossem afetados por essas vantagens” (T 2.1.3§4). A qualidade que determina as causas do orgulho e da humildade, pelo contrário, não é original, pois não pode derivar da constituição primária da natureza humana: “além de seu número prodigioso muitas delas são efeitos da arte, surgindo em parte do trabalho, em parte do capricho, e em parte da sorte dos homens” (T 2.1.3§4). Nenhuma destas causas, segundo Hume, poderia ter sido prevista e providenciada originalmente pela natureza humana. Uma nova produção de arte não pode, com efeito, ser objeto de um princípio original, que já está na mente antes mesmo da realização da própria obra de arte: “ora, isso parece obviamente ridículo, e devemos concluir que não é verdade que cada causa de orgulho e humildade se adapte a essas paixões por uma qualidade original distinta” (T 2.1.3§5). A mente humana seria “incapaz de conter esse monstruoso amontoado de princípios que seriam necessários para despertar as paixões do orgulho e da humildade, se cada causa distinta fosse ajustada à paixão mediante um conjunto distinto de princípios” (T 2.1.3§6).

inere. Estas são as duas partes componentes da causa²⁶. Hume oferece um exemplo que pode ilustrar todas estas distinções no processo de produção do orgulho e da humildade:

Um homem se envaidece com uma bela casa que lhe pertence, ou que ele próprio construiu e projetou. Aqui, o objeto da paixão é ele mesmo, e a causa é a bela casa; e essa causa, por sua vez, pode-se subdividir em duas partes: a qualidade que atua sobre a paixão e o sujeito a que tal qualidade é inerente. A qualidade é a beleza, e o sujeito é a casa, considerada como sua propriedade ou criação (T 2.1.2§6).

Essa distinção entre sujeito e objeto na causa não é supérflua. A partir desta distinção, com efeito, Hume pode concluir que a beleza por si só, por exemplo, não é capaz de produzir a paixão do orgulho ou a fealdade a paixão da humildade. Do mesmo modo, ele pode afirmar que uma casa destituída de uma qualidade como a beleza ou fealdade não é capaz de produzir este par de paixões. A causa, portanto, precisa destes dois elementos para que possa levar a mente a sentir-se orgulhosa ou humilde.

A consideração desta distinção entre o sujeito e a qualidade operante nas causas do orgulho e da humildade revela ao filósofo “a existência de duas propriedades das causas desses afetos, a saber, que as *qualidades* produzem uma dor ou um prazer separados²⁷, e que os *sujeitos* em que se encontram essas qualidades têm uma relação com o eu” (T 2.1.5§3). Por um lado, ao examinar as qualidades das causas, nota-se que elas são capazes de produzir prazer ou dor independentemente destas duas paixões:

²⁶ Sobre esta distinção entre sujeito e qualidade na causa das paixões do orgulho e humildade, Kemp Smith aponta a complexidade do primeiro e a simplicidade do segundo (KEMP SMITH, 2002, p. 227). A qualidade constitui um elemento simples da causa, como, por exemplo, a beleza de um objeto exterior. O sujeito, por sua vez, constitui um elemento composto, na medida em que sempre está acompanhado pela ideia de eu (a ideia do sujeito mantém uma estreita relação com a ideia do eu). Disso é possível concluir que a ideia de eu exerce uma dupla função na produção destes afetos: 1ª) é parte integrante do sujeito da causa que produz a paixão; 2ª) é o objeto para o qual a paixão, quando excitada, conduz a atenção da mente.

²⁷ Para Hume, as percepções de prazer e dor podem acompanhar tanto impressões primárias, como, por exemplo, o gosto agradável de uma fruta ou a sensação dolorosa de um corte ocasionado por um metal afiado, quanto impressões secundárias, como no caso das paixões do orgulho e da humildade. Por prazer e dor, entende-se uma diversidade de sensações que não pode ser reduzida a um único sentimento: “é evidente que, sob o termo *prazer*, compreendemos sensações muito diferentes, e que não apresentam mais que uma distante semelhança umas com as outras, suficiente apenas para fazer que sejam expressas pelo mesmo termo abstrato” (T 3.1.2§4). Sensações de prazer e dor podem se originar, por exemplo, da condição do corpo, da atuação dos objetos externos sobre os sentidos e mesmo da contemplação de ações virtuosas (que gera uma sensação de prazer) e viciosas (que gera uma sensação desagradável).

“assim, a beleza de nosso corpo, por si só, e por sua aparência mesma, dá prazer, além de orgulho; e sua feiúra produz dor, além de humildade²⁸” (T 2.1.5§1). Por outro lado, nota-se que os sujeitos causantes dessas paixões possuem alguma relação com o indivíduo que se sente orgulhoso ou humilde, ou mesmo fazem parte dele: “é a beleza ou a fealdade de *nosso* corpo, casas, equipagem ou mobiliário que nos torna vaidosos ou humildes” (T 2.1.5§2). Com efeito, a beleza e a fealdade, muito embora causem por si mesmas prazer e dor, são incapazes de produzir orgulho e humildade quando se referem a um sujeito que não possui relação alguma com o eu. A beleza da casa do vizinho, por exemplo, ainda que possa ser agradável a quem a observa, é incapaz de despertar a paixão do orgulho na mente deste observador, uma vez que ele não está conectado de modo algum a este objeto.

De tudo o que Hume diz acerca do orgulho e da humildade, estabelece-se a existência de duas propriedades referentes a estas paixões: 1^a) o eu é sempre o seu objeto; 2^a) o prazer e a dor, na verdade, constituem a própria essência destes afetos. Do mesmo modo, estabelece-se a existência de duas propriedades referentes às suas causas: 1^a) a causa destes afetos sempre mantém uma relação com o eu; 2^a) a causa destes afetos tende a produzir prazer ou dor independentemente destas paixões. Estas quatro propriedades quando consideradas em conjunto conduzem Hume à seguinte conclusão acerca da produção das paixões indiretas:

A causa que suscita a paixão está relacionada com o objeto que a natureza atribuiu à paixão; a sensação que a causa produz separadamente está relacionada com a sensação da paixão. Dessa dupla relação, de ideias e impressões, é que deriva a paixão. Uma ideia se converte facilmente em sua ideia correlata; e uma impressão, naquela outra impressão que se assemelha e corresponde a ela. Quão mais fácil não deve ser tal transição quando esses movimentos se

²⁸ A observação das paixões do orgulho e da humildade revela que as sensações agradáveis e desagradáveis que estas paixões despertam na mente são a sua própria essência: “o orgulho é uma sensação prazerosa, e a humildade, uma sensação dolorosa; retirando-se o prazer e a dor, não há na realidade, nem orgulho nem humildade” (T 2.1.5§4).

auxiliam mutuamente e quando a mente recebe um duplo impulso das relações de suas impressões e ideias (T 2.1.5§5).

No Livro I, Hume apresentou a teoria da associação entre ideias a partir dos princípios de semelhança, contiguidade no tempo e espaço e causa e efeito. No Livro II, o filósofo concebe também a possibilidade de associação entre impressões secundárias, que, diferentemente da associação entre ideias, opera a partir apenas de um princípio, a semelhança²⁹. No caso da produção das paixões do orgulho e da humildade, no entanto, o que as explica é uma dupla relação entre impressões e ideias:

Observermos que essas duas espécies de associações [associação entre ideias e associação entre impressões secundárias] se apóiam e favorecem uma à outra, e que a transição se realiza mais facilmente quando elas coincidem no mesmo objeto. Assim, um homem cujo humor foi fortemente perturbado e abalado por alguma ofensa é capaz de encontrar uma centena de motivos de descontentamento, impaciência, medo e outras paixões desagradáveis, sobretudo se puder descobrir esses motivos na pessoa que causou sua primeira paixão ou em algo próximo a ela. Os princípios que favorecem a transição entre as ideias concorrem aqui com os que agem sobre as paixões; e, unindo-se em uma única ação, os dois conferem à mente um duplo impulso (T 2.1.4§4).

Uma dupla relação entre ideias e impressões, a *relação* entre a ideia da causa da paixão (uma bela casa, por exemplo) e a ideia do objeto da paixão (o eu), assim como a *relação* entre a impressão do prazer que a causa pode produzir separadamente (independentemente de uma paixão indireta) e a impressão da paixão indireta despertada, produzem as paixões indiretas do orgulho e humildade.

A título de exemplo, supõe-se o caso do indivíduo que se orgulha de possuir uma bela residência. A relação de ideias ocorre entre a ideia deste belo objeto exterior associada à ideia de eu do indivíduo que o possui. A bela residência é capaz de produzir uma impressão de prazer em qualquer pessoa que se disponha a contemplá-la. A paixão

²⁹ “Todas as impressões semelhantes se conectam entre si, e tão logo uma delas surge, as demais imediatamente a seguem. A tristeza e o desapontamento dão origem à raiva, a raiva à inveja, a inveja à malevolência, e a malevolência novamente à tristeza, até que o ciclo se complete [...] É difícil para a mente, quando movida por uma paixão, limitar-se a essa paixão, sem mudança ou variação alguma. A natureza humana é demasiadamente inconstante para admitir tal regularidade” (T 2.1.4§3).

do orgulho por sua natureza agradável *se assemelha* (princípio de união entre impressões secundárias) a esta sensação prazerosa que a bela moradia produz. No caso de seu dono, portanto, a moradia não apenas o afeta por uma impressão prazerosa de sua beleza como também, em virtude da relação da pessoa do indivíduo com este objeto exterior que desperta prazer, produz em sua natureza uma paixão de orgulho (semelhante à impressão de prazer), causada por aquela dupla relação de ideias e impressões: a relação entre a ideia da casa e a ideia do eu e a relação entre a impressão de prazer que a casa produz separadamente e a impressão de orgulho. Portanto, “qualquer coisa que proporcione uma sensação prazerosa e esteja relacionada ao eu desperta a paixão do orgulho, que também é agradável, e tem o eu como objeto” (*T* 2.1.5§8). O mesmo ocorre no caso do indivíduo que se sente humilde. Um determinado objeto, uma casa velha, capaz de produzir uma sensação desagradável naqueles que a contemplam, origina também no indivíduo que a possui a paixão da humildade, em virtude da ideia do objeto e sua relação com a ideia de eu. É desse modo, portanto, a partir de uma dupla relação de impressões e ideias, que Hume explica a origem das paixões do orgulho e da humildade na mente humana.

Antes de passarmos à exposição da questão do eu a partir das paixões, no entanto, é preciso que nos detenhamos em algumas linhas sobre a discussão de outro fenômeno da natureza humana discutido no Livro II, a saber, a simpatia. Alguns aspectos da teoria da identidade pessoal, como, por exemplo, a questão referente ao interesse próprio do indivíduo por seus prazeres, dores e ações do passado e futuro, são explicados por Hume a partir da compreensão do fenômeno da simpatia na natureza humana.

2.1.3. A teoria da simpatia

Hume começa a construir sua teoria da simpatia na seção XI da parte I do livro *Das paixões*, intitulada *Do amor à boa reputação*. O contexto em que essa teoria é apresentada é o da discussão acerca das possíveis causas das paixões do orgulho e da humildade. Após examinar as causas primárias destes afetos, isto é, as qualidades mentais, qualidades corporais e a posse de certos bens materiais (como, por exemplo, a propriedade e riqueza), o filósofo se detém sobre o exame de uma causa secundária, as opiniões alheias, e para que este ponto possa ser compreendido, Hume acredita que seja necessário, primeiramente, que se explique o fenômeno da simpatia na natureza humana.

De modo conciso, o fenômeno da simpatia pode ser entendido como uma tendência da mente humana a compartilhar um estado psicológico de outra pessoa mediante a comunicação de sentimentos. Para Hume, “não há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas consequências, que nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos” (*T* 2.1.11§2). Contudo, tal como aponta Norton, é preciso estar atento para que fenômeno é este que o filósofo denomina *simpatia*. Com efeito, Hume não pensa a simpatia como um tipo particular de afeto:

Aqui, a palavra *simpatia* não designa o sentimento que temos por um amigo próximo que está desolado ou em sérios problemas. Hume chamaria este sentimento de *piedade* ou *compaixão*, enquanto *simpatia* é seu nome para um meio ou princípio de comunicação – seu nome para uma habilidade geral dos seres humanos para saber e experienciar os sentimentos e opiniões dos outros como seus próprios

³⁰ (NORTON, “Editor’s Introduction”, in HUME, *A Treatise of Human Nature*, 2009, p. 155).

A simpatia não é uma paixão particular como o orgulho ou a humildade. Ela é, ao ver de Hume, um princípio de comunicação de sentimentos entre pessoas. É claro que um fenômeno mental tão extraordinário precisa ser considerado por uma ciência que tem como objetivo a investigação da natureza humana, e, por essa razão, cabe ao filósofo explicar em que medida um indivíduo pode ser levado a sentir o que outra pessoa sente apenas pela proximidade existente entre ambos.

O que ocorre no caso da simpatia é a conversão de uma ideia da mente produzida pela observação dos efeitos de uma paixão em uma outra pessoa em uma impressão, e isso mediante a comunicação da vivacidade entre os dois tipos de percepção. Esta conversão aparece como o princípio fundamental da teoria da simpatia:

Quando um afeto se transmite por simpatia, nós a princípio o conhecemos apenas por seus efeitos e pelos signos externos, presentes na expressão do rosto ou nas palavras, e que dele nos fornecem uma ideia. Essa ideia imediatamente se converte em uma impressão, adquirindo um tal grau de força e vividez que acaba por se transformar na própria paixão, produzindo uma emoção equivalente a qualquer afeto (*T* 2.1.11§3).

É possível reconhecer na feição, no modo de falar e mesmo nos gestos de um indivíduo, aquilo que ele sente interiormente. Um sorriso, por exemplo, é visto como a expressão de alegria, assim como o choro é entendido como um sinal de tristeza. Estas expressões funcionam como sinais externos de um sentimento interno. A observação destes sinais em outra pessoa dá origem a uma ideia na mente da paixão que esta pessoa sente no momento presente. Por simpatia, conseqüentemente, esta ideia da situação presente de outra pessoa adquire uma tal força e vividez que se torna uma impressão na própria mente do simpatizante:

³⁰ No original: “the word *sympathy* does not there designate the feeling we have for a close friend who is bereaved or in serious trouble. Hume would call that feeling *pity* or *compassion*, while *sympathy* is his name for a means or principle of communication – his name for a general ability of humans to know and to experience as their own the sentiments or opinions of others”.

Uma expressão alegre inspira uma sensível satisfação e serenidade a minha mente, ao passo que uma expressão raivosa ou triste causa-me um súbito desalento. Ódio, ressentimento, apreço, amor, coragem, alegria e melancolia – todas essas paixões, eu as sinto mais por comunicação que por meu próprio temperamento e disposição natural (*T 2.1.11§2*).

Por simpatia, a paixão do ódio pode ser despertada na mente de um indivíduo que observa um amigo tomado por esse afeto. E isso acontece mesmo que o objeto do ódio, que no caso da paixão do ódio, é a pessoa odiada, nada tenha feito ao simpatizante para que ela seja o alvo dessa paixão.

Essa conversão de uma ideia em impressão pode ser surpreendente em um primeiro momento, entretanto, é preciso se ter em vista aquele princípio da cópia, que diz que todas as ideias simples da mente são originadas de impressões simples que lhe são semelhantes. Se se considera o fato de que a origem de uma ideia é uma impressão, “não é de espantar que a ideia de um sentimento ou paixão possa desse modo ser avivada a ponto de se tornar o próprio sentimento ou paixão. A ideia vívida de um objeto sempre se aproxima de sua impressão” (*T 2.1.11§7*). Este fenômeno da conversão de uma ideia em uma impressão pode ser notado, por exemplo, no caso em que a pessoa sente-se afetada por uma enfermidade em virtude apenas de muito ter pensado na ideia de uma doença. A recorrência da ideia dessa doença na mente pode torná-la, mediante o avivamento das ideias, uma impressão. Mas, para o filósofo, o fenômeno da simpatia é mais notável na comunicação de sentimentos entre pessoas, “e é sobretudo ali que uma ideia vivida se converte em uma impressão” (*T 2.1.11§7*).

Ao ver do filósofo, a semelhança entre as mentes dos seres humanos pode contribuir decisivamente para a ocorrência do fenômeno da simpatia. Isto é, a semelhança entre as mentes no tocante aos seus modos de operar confere certa uniformidade à natureza humana: “ora, é óbvio que a natureza preservou uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas, e que qualquer paixão ou princípio que

observemos nas outras pessoas podem encontrar, em algum grau, um paralelo em nós” (T 2.1.11§4). Essa semelhança no meio de toda a diversidade pode contribuir para que a mente *penetre* nos sentimentos alheios e seja capaz de tomá-los como seus próprios sentimentos. A semelhança na maneira de ser, caráter, país ou linguagem também favorece a ocorrência da simpatia. Quanto mais forte for a relação entre a mente e um objeto (as paixões e sensações de outra pessoa), quanto mais conectados eles estejam por essa relação de semelhança, mais facilmente a imaginação realiza a transição de uma ideia a uma impressão, isto é, transmite à ideia a vividez necessária para que ela se torne uma impressão. Outras relações também podem favorecer o fenômeno da simpatia. Com efeito, a contiguidade, a consanguinidade e a convivência são relações que facilitam que a mente penetre nos sentimentos de outras pessoas, tornando suas próprias as sensações e paixões de outro indivíduo.

Todas essas relações apontadas pelo filósofo, “quando unidas, levam a impressão ou consciência de nossa própria pessoa à ideia dos sentimentos ou paixões das outras pessoas, fazendo que os concebamos da maneira mais forte e vívida” (T 2.1.11§2). Nesse sentido, a simpatia é um fenômeno que faz com que a impressão ou consciência do próprio eu se una às ideias de sentimentos de outra pessoa, transmitindo-lhes a força e vivacidade necessárias para que elas mesmas se tornem impressões. Portanto, no fenômeno da simpatia, existe uma impressão de eu fornecida pela consciência que torna sua operação possível:

É evidente que a ideia, ou, antes, a impressão de nós mesmos está sempre presente em nosso íntimo, e que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto. Qualquer objeto que esteja relacionado conosco, portanto, deve ser concebido com uma vividez de concepção semelhante, de acordo com os princípios anteriores [...] (T 2.1.11§4).

A conversão de uma ideia em uma impressão é possível apenas em razão da existência de relações, seja ela de semelhança, contiguidade, consaguinidade ou convivência, entre um objeto, as paixões que afetam a mente de outra pessoa e de que formamos uma ideia por meio de seus sinais externos, e a impressão de eu fornecida pela consciência, capaz de avivar a ideia destas paixões ³¹.

Mais adiante no livro *Das paixões*, na seção IX da parte II, chamada *Da mistura da benevolência e da raiva com a compaixão e a malevolência*, Hume dá continuidade à exposição de sua teoria da simpatia, dessa vez, no contexto da explicação da mistura de alguns afetos da natureza humana. Na verdade, nesta seção, o filósofo apresenta um novo tipo de operação da simpatia: o fenômeno simpático por extensão³². Ainda que esta simpatia extensiva atue de um modo mais complexo, não há nenhum princípio inteiramente novo em seu modo de operação. O seu princípio básico ainda é a conversão de uma ideia em uma impressão. Contudo, nesse caso, a mente humana se simpatiza com a possível situação futura de outra pessoa: “é certo que a simpatia nem sempre se limita ao momento presente. Frequentemente sentimos, por comunicação, dores e prazeres alheios que ainda não existem, mas que antecipamos pela força da imaginação” (*T* 2.2.9§13). Hume exemplifica a operação da simpatia por extensão:

Suponhamos que eu visse uma pessoa inteiramente desconhecida dormindo sobre a relva, correndo perigo de ser pisoteada por cavalos; eu imediatamente correria para ajudá-la, e, ao fazê-lo, estaria sendo

³¹ A questão da recorrência humana à impressão de eu apresentada na discussão da simpatia será discutida ao longo da segunda seção da segunda parte do terceiro capítulo. Cf. p. 126-133.

³² Intérpretes como Andrew Cunningham chamam este modo de operação de *simpatia extensiva*, em oposição à *simpatia restrita* apresentada na seção XI da parte I do Livro II (CUNNINGHAM, 2004, p. 237). A razão desta última designação (*restrita*), ao ver do intérprete, é a limitação da mente ao simpatizar apenas com *um* estado psicológico, isto é, apenas com *uma* impressão da mente de outra pessoa: “portanto, a conexão psicológica produzida pela simpatia humana não ocorre entre o simpatizante e o *outro* como uma *pessoa em sua totalidade* que existe através do tempo, mas entre o simpatizante e o atual estado mental do outro, destacado de sua vida psicológica diacrônica” (CUNNINGHAM, 2004, p. 237). Nesse sentido, este tipo de simpatia pode ser visto como limitado do ponto de vista pessoal, na medida em que o fenômeno da conversão de uma ideia em uma impressão ocorre não a partir da conexão entre duas pessoas, mas a partir da conexão entre uma pessoa e uma impressão.

movido pelo mesmo princípio de simpatia que faz com que eu me preocupe com a aflição presente de um desconhecido (*T 2.2.9§13*)

A mente humana pode simpatizar não só com o estado presente de uma pessoa mas também com a condição futura dessa. Por meio da operação extensiva da simpatia, ela é capaz de conceber a situação futura de uma pessoa, convertendo uma ideia dos prazeres ou dores que essa pessoa poderá vir a sentir em uma impressão da própria mente. A partir da consideração da situação presente de uma pessoa, acredita-se que algum tipo de prazer ou dor a espera no futuro. Esta consideração leva a mente humana a formar a ideia deste prazer ou dor futuros, que, por simpatia, tornam-se impressões da mente do próprio simpatizante. Ainda que este prazer ou dor considerados no futuro de outra pessoa não possuam existência real no presente, a mente do simpatizante é capaz de produzir uma impressão dessas sensações que irão afetar outra pessoa futuramente:

Como a simpatia não é senão uma ideia vívida convertida em uma impressão, é evidente que, ao considerar a situação futura, possível ou provável, de uma pessoa qualquer, podemos entrar nessa situação mediante uma concepção tão viva que chegamos a fazer dela nosso próprio interesse; desse modo, tornamo-nos sensíveis a dores e prazeres que não nos pertencem, nem têm uma existência real no instante presente (*T 2.2.9§14*).

Pela simpatia, portanto, a mente humana pode se estender até o futuro tornando suas sensações e paixões de outra pessoa que ainda não existem.

2.2. A teoria da identidade pessoal a partir das paixões

Expomos nas seções anteriores, de um modo bastante conciso, os principais elementos da teoria das paixões de Hume que permeiam o debate acerca da noção de identidade pessoal no Livro II do *Tratado*. Ao contrário do que ocorre no primeiro livro, não há uma seção específica na qual o filósofo discuta a noção de identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio. Esta teoria se encontra fragmentada,

sobretudo, ao longo das seções que compõem as partes I e II do livro *Das paixões*. A nosso ver, esta fragmentação torna espinhosa a tentativa de interpretação desse aspecto da filosofia humiana apresentado no Livro II. Por esse motivo, optamos por tratar da questão da identidade pessoal em etapas, discutindo separadamente (por seções) alguns de seus diversos aspectos. De início, apresentaremos o debate sobre a origem e a natureza da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio. Na sequência, é nossa intenção discutir o aspecto moral dessa teoria a partir das questões referentes ao interesse próprio e à responsabilidade moral. Por fim, examinaremos a questão da relação entre a identidade pessoal e o corpo. Em todas essas discussões, recorreremos às leituras oferecidas por intérpretes da filosofia humiana.

2.2.1. A dificuldade da interpretação da teoria da identidade pessoal no Livro II

Na seção VI da quarta parte do Livro I do *Tratado*, Hume chama a atenção para a necessidade de distinção entre dois tipos de identidade pessoal: “devemos distinguir a identidade pessoal enquanto diz respeito a nosso pensamento e imaginação, e enquanto diz respeito a nossas paixões ou ao interesse que temos por nós mesmos” (T 1.4.6§5).

Mais adiante na mesma seção, o filósofo reitera a existência desta distinção:

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).

Nesta passagem, Hume revela que, ao seu ver, a identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio fortalece sua teoria sobre a identidade pessoal referente ao

pensamento e à imaginação. Essas duas passagens são as únicas referências explícitas de Hume no primeiro livro do *Tratado* a essa distinção. O filósofo não faz menção a ela em nenhum momento no segundo livro, muito embora Hume se refira à noção de eu recorrentemente ao longo de sua discussão das paixões.

Hume introduz a questão do eu no Livro II ao estabelecer a tese de que a ideia de eu é o objeto para o qual a mente direciona sua atenção quando as paixões do orgulho e da humildade são despertadas:

É evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima. É aqui que se fixa nosso olhar, sempre que somos movidos por uma dessas paixões (T 2.1.2§2).

Possivelmente, esta é a principal tese humiana acerca da relação entre o eu e as paixões. Como visto na primeira parte deste capítulo³³, Hume distingue, na explicação da origem do orgulho e da humildade, entre a *causa* e o *objeto* destes afetos. A causa corresponde àquilo que possui uma qualidade capaz de dar origem às sensações de prazer ou dor e, portanto, em virtude de sua relação estreita com a pessoa, pode despertar um daqueles dois afetos. Para o filósofo, esta causa pode ser uma qualidade da mente (a coragem ou a covardia, por exemplo), uma qualidade do corpo (a beleza ou a fealdade) ou algum objeto exterior (a riqueza ou a pobreza). O objeto, por sua vez, é aquilo em que a mente foca a atenção quando afetada por um destes dois afetos, a ideia de eu, “ou seja, da pessoa individual de cujas ações e sentimentos cada um de nós está intimamente consciente” (T 2.1.5§3).

Não obstante a importância da noção de eu para o desenvolvimento dos temas expostos no livro *Das paixões*, não procura tratar sistematicamente da questão. O filósofo não dedica, com efeito, nenhuma seção em específico ao exame da questão da

³³ Cf. p. 69-70.

identidade pessoal a partir do campo afetivo da natureza humana, isto é, das paixões, assim como ele o fez no Livro I, a partir do entendimento. Grande parte de suas considerações acerca da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio se encontram difundidas ao longo da investigação das paixões. A consequência dessa não-sistematização é a dificuldade do intérprete de lidar com essa noção em seus diversos aspectos. Qualquer tentativa de compreendê-la tem de buscar em várias partes do texto os princípios que unidos seriam capazes de dar coerência a uma teoria da identidade pessoal compreendida a partir das paixões. Disso decorre, a nosso ver, a diversidade nas interpretações sobre, por exemplo, a origem e natureza dessa ideia na mente humana.

Nosso objetivo, nesse sentido, é reunir os diversos aspectos da teoria da identidade pessoal no livro *Das paixões* e apresentá-los tendo em vista uma maior compreensão da questão. Pretendemos apontar em que sentido a ideia de identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio surge no contexto da produção dos afetos indiretos e sua relação com a identidade pessoal investigada a partir do entendimento. Haja vista a dificuldade do tema, contudo, pretendemos discutir a teoria da identidade pessoal a partir das paixões recorrendo a interpretações propostas por Terence Penelhum, Jane McIntyre e Annette Baier. Discutiremos a noção de eu referente às paixões e ao interesse próprio partir de aspectos distintos desta teoria apresentado por estes intérpretes. De início, cumpre-nos apresentar a questão da origem e natureza da noção de identidade pessoal entendida a partir das paixões humanas.

2.2.2. A questão da origem da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio

Uma das questões recorrentemente levantadas pelos intérpretes que se propõem a considerar a presente questão diz respeito à origem da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio. O problema diz respeito a saber se o eu apontado por Hume como o objeto das paixões do orgulho e da humildade é um *produto* do aparecimento destes afetos na mente ou se, ao contrário, ele é um elemento *produtor* do orgulho e da humildade, no sentido de que esses afetos só surgiriam na mente a partir de sua consideração. No livro *Do entendimento*, a origem da identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação é explicada pelo filósofo a partir dos princípios de associação que conectam as percepções da mente produzindo esta ideia de identidade da pessoa na mente. Qual a explicação para a origem da identidade pessoal no livro *Das paixões*, quando o eu é apreendido a partir das paixões? Ele concorre na produção do orgulho e da humildade ou é produzido por estes afetos?

Aparentemente, passagens do texto do Livro II podem fundamentar ambas as possibilidades de interpretação. Terence Penelhum cita dois trechos do texto que podem conferir base textual a estas interpretações (PENELHUM, 1992, p. 285). A primeira passagem apontada pelo autor sugere que a ideia do eu surge na mente como um produto do aparecimento dos sentimentos de orgulho e humildade: “temos aqui, portanto, uma paixão situada entre duas ideias, das quais uma produz, e a outra é produzida por ela. A primeira ideia, portanto, representa a *causa*, e a segunda, o *objeto* da paixão” (T 2.1.2§4). Hume afirma explicitamente que as duas paixões são a origem da ideia sobre a qual a mente enfoca sua atenção ao sentir-se atingida por estes afetos. Por um lado, a ideia da causa (em conjunção com outros princípios) é responsável por produzir estes afetos, por outro, a ideia de eu aparece como um produto da mente afetada pelo orgulho e humildade. A segunda passagem, segundo Penelhum, sugere que a ideia de eu não é somente anterior a estes afetos (ela existe antes que a mente seja

afetada por este par de paixões) como também é um dos elementos que contribuem para o surgimento do orgulho e da humildade na mente: “*para suscitar o orgulho, temos sempre de contemplar dois objetos: a causa, ou seja, o objeto que produz prazer, e o eu, que é o verdadeiro objeto da paixão. Mas a alegria só necessita de um objeto para ser produzida, a saber, aquele que dá prazer*” (T 2.1.6§5 itálico nosso). Neste trecho do texto, no qual Hume pretende explicar a diferença entre as paixões do orgulho (indireta) e da alegria (direta), a ideia de eu é considerada como anterior ao orgulho, constituindo um dos elementos necessários para que esta paixão seja produzida. Para que o orgulho e a humildade possam afetar a mente, nesse sentido, a ideia de eu precisa primeiro ser considerada pela mente.

A solução de Penelhum para este problema relativo ao duplo papel da ideia de eu na explicação do orgulho e da humildade é defender que ambas as possibilidades de interpretação, ou seja, que essa ideia é uma produtora e um produto destes afetos, são possíveis:

Há uma resposta óbvia para esta dificuldade. Ambas as afirmações de Hume são verdadeiras. Quando eu me sinto orgulhoso, a emoção, com efeito, direciona meu pensamento para mim mesmo. E isso se dá porque eu estou consciente de que aquilo que me fez sentir orgulhoso é alguma qualidade ou objeto que está conectado comigo mesmo. Eu me sinto orgulhoso quando sou atingido pela beleza de *minha* casa, ou estou contente pelo encanto ou sucesso de *minha* filha³⁴ (PENELHUM, 1992, p. 285).

O objeto do orgulho e da humildade, segundo o intérprete, é tanto um dos produtores, pois, antes de tudo, é preciso se estar consciente da relação da causa da paixão com a pessoa para se sentir afetado por ela, como um dos produtos destes afetos, visto que eles direcionam a mente para uma ideia da pessoa como aquilo que está relacionado com a causa das paixões. A mente, ao direcionar a atenção para ideia de eu, já está consciente

³⁴ No original: “there is an obvious reply to this difficulty. Both Hume’s statements are true. When I feel proud, the emotion does indeed turn my thoughts to myself. And it does that because I am aware that what has made me feel proud is some quality or object that is connected with myself. I feel proud when I am struck by the beauty of *my* home, or am pleased by the charm or success of *my* daughter”.

da relação da causa do orgulho e humildade com o próprio eu. A dificuldade de se sustentar esta interpretação da ideia de identidade pessoal como produtor e produto do orgulho e da humildade, Penelhum reconhece, surge quando se tem em vista que Hume não defendeu explicitamente esse ponto, embora ele estivesse implícito em sua teoria. O filósofo não afirma explicitamente esse duplo papel da ideia de eu. De acordo com o intérprete: “a complexidade e artificialidade dessa teriam sido demasiado notáveis, e não é de se surpreender que Hume não a tenha defendido³⁵” (PENELHUM, 1992, p. 285). A tese da dupla relação do eu com as paixões indiretas pode ter parecido pouco natural a Hume, pelo que, não obstante estar consciente dessa tese, o filósofo optou por não a defender explicitamente.

A questão que interessa a McIntyre é saber se a noção de identidade pessoal entendida a partir das paixões no Livro II corresponde àquela mesma ideia fictícia compreendida a partir do entendimento no Livro I. Isto é, a intérprete examina a possibilidade de a ideia apontada por Hume como objeto do orgulho e da humildade ser a ideia do feixe de percepções distintas que constitui a mente do indivíduo. A questão é de interesse na medida em que, se de fato houver essa correspondência, poder-se-ia concluir que a teoria da identidade pessoal referente às paixões não apresenta uma noção nova e original de eu (quando considerada em relação à ideia de identidade pessoal referente ao pensamento e a imaginação), como acreditam alguns intérpretes.

Para McIntyre, Hume retoma a teoria da identidade pessoal fictícia no interior da discussão das paixões humanas: “estas paixões tomam o eu por objeto, isto é, elas reintroduzem a ideia de eu (entendida como uma sucessão conectada de percepções) na mente³⁶” (McINTYRE, 2009, p. 192). A consideração da identidade pessoal a partir dos

³⁵ No original: “the complexity and artificiality of this would have been very great, and it is not surprising that Hume has not done it”.

³⁶ No original: “these passions have the self for their object, that is, they reintroduce the idea of the self (understood as a connected succession of perceptions) into the mind”.

afetos não revela um eu novo, algo como uma ideia incompreensível do ponto de vista do entendimento. Hume, no Livro II, apenas reintroduz a teoria do feixe de percepções e a noção de identidade pessoal fictícia. Contudo, a consideração dessa ideia ocorre em uma nova perspectiva. A investigação da natureza humana em seu aspecto afetivo também possibilita a compreensão da ideia de eu. O comentário de McIntyre é legítimo quando se tem vista, sobretudo, que certas passagens do texto humiano apontam para a retomada da teoria do feixe na teoria das paixões: “é evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima” (T 2.1.2§2). Neste trecho, o filósofo reafirma a teoria do feixe apresentada a partir da investigação realizada no Livro I. O orgulho e a humildade, ao afetarem a mente, conduzem a atenção para a ideia de um conjunto de percepções distintas que se unem mediante princípios de semelhança e causa e efeito.

É importante ressaltar que, segundo McIntyre, a compreensão do eu como um feixe não constitui um problema para a teoria humiana dos afetos. A ideia de identidade pessoal fictícia é suficiente para a explicação do orgulho e da humildade. Com o estabelecimento da teoria da identidade pessoal fictícia, “Hume está negando que nós tenhamos a ideia de um eu simples. Podemos e temos uma ideia complexa do eu, do eu como uma *coleção* de percepções³⁷” (McINTYRE, 2009, p. 186). O filósofo aponta como objeto do orgulho e da humildade um eu que, apesar de não possuir identidade e simplicidade perfeitas, ainda assim é real. Embora a ideia de identidade pessoal seja fictícia, no sentido de que não possui a identidade que a mente atribui ao feixe de percepções, ela é real, e, portanto, pode ser o foco para o qual a mente direciona sua

³⁷ No original: “Hume here is denying that we have an idea of a simple self. We can, and do, have a complex idea of the self, of the self as a *collection* of perceptions”.

atenção. A teoria dos afetos de Hume não exige uma ideia de identidade pessoal perfeita ou mesmo um eu substancial para ser coerente.

Há intérpretes, contudo, que defendem uma leitura oposta à de McIntyre. Susan Purviance, por exemplo, propõe a interpretação de que Hume apresenta, no Livro II, um eu inteiramente novo e original, passível de ser apreendido unicamente a partir das paixões. O eu apontado como objeto do orgulho e da humildade não corresponde ao feixe de percepções apresentado no Livro I: “em meu ponto de vista, Hume repudia o eu substancial no Livro II, mas de todos os outros modos ele abandona a visão de que o eu é apreendido simplesmente como sucessão de ideias e impressões relacionadas³⁸” (PURVIANCE, 1997, p. 204). Na teoria das paixões, o filósofo não recorre a uma noção de eu perfeitamente simples e idêntico (a identidade pessoal perfeita), tampouco a uma noção de eu substancial, ambas as noções questionadas no livro *Do entendimento*. Contudo, Hume não retoma sua teoria do feixe de percepções. A investigação da identidade pessoal no primeiro livro, segundo a intérprete, limita-se tão-somente a uma tentativa de se derivar uma ideia de eu unicamente das operações da mente (pelo que Hume não pode considerar a questão a partir das paixões humanas). As considerações do filósofo sobre a identidade pessoal no livro *Das paixões* revelam, no entanto, que a compreensão do eu depende fundamentalmente do aspecto afetivo da mente humana. O que o filósofo apresenta como objeto do orgulho e da humildade é o que Purviance denomina *eu moral*: “o eu moral é um eu da atividade prática dado não em termos de percepções adequadas ao entendimento, mas em termos de paixões, forças que não têm como função a síntese de percepções em novos conceitos para o entendimento³⁹” (PURVIANCE, 1997, p. 204). O eu moral não pode ser apreendido pelo entendimento,

³⁸ No original: “on my view, Hume repudiates the substantial self in Book Two, but in every other way he sets aside the view that the self is apprehended merely as succession of related ideas and impressions”.

³⁹ No original: “the moral self is a self of practical activity given not in terms of perceptions suitable to the understanding but in terms of passions, forces which do not have as their function the synthesis of perceptions into new concepts for the understanding”.

e, por essa razão, Hume só pode considerá-lo quando a investigação da natureza humana passa a abranger as paixões.

Contra a interpretação de Purviance, opõe-se a passagem, citada acima, em que Hume afirma expressamente a retomada da teoria do feixe em sua explicação do orgulho e da humildade: “é evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima” (*T* 2.1.2§2). De acordo com o próprio filósofo, portanto, o objeto desses afetos indiretos é aquela ideia produzida pela mente a partir da união de um conjunto de percepções distintas.

A relevância do comentário de Purviance, no entanto, é o destaque dado pela intérprete ao aspecto moral da teoria da identidade pessoal. A novidade e originalidade do eu apresentado no livro *Das paixões*, a nosso ver, ainda que este não seja distinto do feixe de percepções, é justamente a sua capacidade de explicar alguns fenômenos da natureza humana que a teoria identidade pessoal apresentada no livro *Do entendimento* não é capaz. É por meio deste eu apreendido pelas paixões, com efeito, que Hume pode explicar alguns dos aspectos mais importantes de sua teoria moral. Na seção seguinte, dando continuidade ao estudo da noção de identidade pessoal no Livro II do *Tratado*, é nosso objetivo discutir a teoria humiana da identidade pessoal em sua perspectiva moral.

2.2.3. O aspecto moral da teoria da identidade pessoal

A teoria humiana da moral, apresentada no Livro III do *Tratado*, depende fundamentalmente do que é dito acerca da identidade pessoal referente às paixões e ao

interesse próprio. Essa correlação ocorre na medida que algumas das noções tratadas pela filosofia moral de Hume, como, por exemplo, as noções de *interesse próprio* e *responsabilidade moral*, precisam ser explicadas a partir da teoria do eu. Nesse sentido, uma das questões a serem tratadas nessa seção diz respeito à compreensão do modo como a teoria humiana da identidade pessoal explica o interesse do indivíduo por suas ações, prazeres e dores do passado e do futuro. Do mesmo modo, pode-se perguntar em que medida o filósofo explica a responsabilidade do indivíduo por suas ações que causam a aprovação ou desaprovação do ponto de vista moral. Nossa discussão acerca do aspecto moral da teoria humiana da identidade pessoal se baseará, portanto, na discussão de ambas as questões. Tendo em vista esse objetivo, recorreremos novamente às interpretações de McIntyre e Purviance.

A noção de interesse próprio é fundamental para o estabelecimento da teoria moral de Hume exposta no Livro III do *Tratado*. A título de exemplo, basta citar o quão importante é o seu papel na explicação da origem das noções de *justiça* e *injustiça*⁴⁰. Haja vista a importância da noção de interesse próprio para a teoria moral, é legítimo que se pergunte acerca da origem deste fenômeno da natureza humana. O que explica o interesse da pessoa por suas ações, prazeres e dores não só presentes como também do

⁴⁰ Na seção chamada *Da origem da justiça e da propriedade* da segunda parte do Livro III, o filósofo tem por objetivo geral explicar o modo como as regras da justiça são estabelecidas e em que medida os indivíduos as aprovam de um ponto de vista moral. Neste ponto, o interesse próprio aparece, para Hume, como o fundamento dessas regras: “inicialmente, eles são levados a se impor e a observar essas regras, tanto em geral como em cada caso particular, apenas por *interesse*; e esse motivo, quando da formação da sociedade, é suficientemente forte e imperativo” (*T* 3.2.2§24, itálico nosso). Somente a vida em sociedade torna o ser humano capaz de suprir suas carências e compensar suas debilidades, multiplicando as capacidades de lidar com as adversidades. Entretanto, o egoísmo surge como obstáculo à manutenção desta vida em sociedade, pois ameaça a manutenção do princípio da propriedade. Essa afeição parcial coloca em risco a estabilidade da posse (a propriedade está mais do que tudo sujeita à violência alheia), e considerando que o aperfeiçoamento e o desfrute dos bens adquiridos com o trabalho seriam algumas das principais vantagens da vida em sociedade, é preciso que se encontre um remédio para o egoísmo humano. A solução para esse inconveniente é artificial, uma convenção: “ora, o único meio de realizar isso é por uma convenção, de que participam todos os membros da sociedade, para dar estabilidade à posse desses bens externos, permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que puderam adquirir por seu trabalho ou boa sorte” (*T* 3.2.2§9). As ideias de justiça e injustiça surgem imediatamente dessa convenção sobre a estabilidade das posses e da abstenção da propriedade alheia. Portanto, é o interesse próprio do indivíduo em garantir a manutenção da propriedade, o que possibilita a vida em sociedade (tendo em vista as vantagens desse tipo de vida), que em último caso fundamenta as regras da justiça.

passado e do futuro? Na visão de McIntyre, o objetivo de Hume ao propor uma teoria da identidade pessoal no *Tratado* é explicar principalmente dois fenômenos distintos (McINTYRE, 2009, p. 191). Por um lado, ela precisa explicar a razão de o indivíduo ser levado a acreditar na simplicidade e identidade perfeitas de seu eu. Por outro, a teoria da identidade pessoal precisa explicar a razão de o indivíduo, que não possui um eu estritamente idêntico (visto que é constituído por um feixe de percepções distintas), interessar-se por suas ações, prazeres e dores do passado e do futuro. O primeiro problema é tratado por Hume no livro *Do entendimento*. No livro *Das paixões*, a partir da consideração da noção de identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio, o filósofo pode lidar com o segundo problema.

A base para a explicação do interesse da pessoa por suas ações, prazeres e dores do passado é a teoria das paixões do orgulho e da humildade:

À luz desta explicação, Hume pode, por exemplo, esclarecer porque minhas ações passadas continuam a me interessar, ainda que elas não sejam ações de uma substância singular e que o eu não seja estritamente idêntico ao longo do tempo. Meu eu presente mantém uma relação de semelhança e causação com várias percepções, pensamentos e ações do passado: isto é o que as torna pertencentes a mim. Este mesmo fato do parentesco com meu eu presente dá às ocorrências passadas um papel na geração das paixões. Na medida em que uma ação passada é uma fonte independente de prazer e dor, ela me afetará com orgulho ou humildade. Minha vergonha de uma falha do passado é o resultado de duas circunstâncias: a ação passada está relevantemente ligada a mim, e esta ação é de um tipo que evoca sentimentos de dor ou desagrado⁴¹ (McINTYRE, 2009, p. 193).

Embora na teoria humiana não haja lugar para as noções de identidade pessoal perfeita ou eu substancial, o interesse por acontecimentos passados pode ser explicado a partir

⁴¹ No original: “in the light of this account Hume can explain why, for example, my past actions continue to concern me, even though they are not the actions of a single substance, and even though the self is not strictly identical through time. My present self stands in relations of resemblance and causation to various past perceptions, thoughts, and actions: this is what makes them mine. This same fact of relatedness to my present self gives a past occurrence a role to play in the generation of my passions. Insofar as it is independently a source of pleasure or pain, a past action will affect me with pride or humility. My shame in a past failure is the result of two circumstances: the past act is relevantly related to me, and it is of a kind that evokes feelings of pain or displeasure”.

de outros princípios da natureza humana. Para McIntyre, a explicação desse fenômeno não depende destas noções, pois os princípios de associação do mundo mental são suficientes para explicá-lo. As sensações de prazer e dor, assim como as ações passadas e presentes, estão conectadas umas às outras por meio das relações de semelhança e causação existentes entre elas. O prazer ocasionado por um ato de benevolência realizado tempos atrás, por exemplo, é deveras semelhante às sensações agradáveis sentidas no momento presente. Isso possibilita a conexão entre estas sensações presentes e passadas. As próprias ações podem se manter associadas por estas relações, tornando as ações do passado objeto do interesse da pessoa no presente. As relações de semelhança e causa e efeito, portanto, fazem com que ações, prazeres e dores do passado pertençam ao eu no presente. Do mesmo modo, em virtude destas conexões, as ações passadas podem operar presentemente como causas de orgulho e humildade. Certa ação benevolente realizada no passado e que pôde produzir prazer naquele que a realizou, é para o seu autor, em razão da dupla relação entre impressões (a sensação agradável do passado e a sensação agradável do orgulho no presente) e ideias (a ideia da ação realizada e sua relação com a ideia do eu), uma fonte de orgulho.

É preciso reconhecer, do mesmo modo, que mesmo o mais trivial dos planos exige que as ações presentes sejam orientadas por um interesse futuro. O indivíduo, com efeito, é capaz de pensar em si mesmo no futuro, e todo o tempo se encontra motivado por prazeres ou dores, recompensas ou punições que estão por vir. Como a teoria da identidade pessoal pode explicar o interesse da pessoa pelas ações e sensações do futuro? Para explicar este interesse presente do indivíduo pelo futuro, segundo McIntyre, é necessário que se recorra a um tipo de relação causal introduzida por Hume apenas no Livro II, nas seções em que o filósofo discute algumas questões referentes à vontade e à liberdade e necessidade das ações humanas (McINTYRE, 2009, p. 193).

Esta relação ocorre entre a intenção (motivo) e a ação: “nenhuma união pode ser ser mais constante e certa que a de algumas ações com determinados motivos e caracteres” (*T* 2.3.1§12). Para Hume, a união entre o motivo da ação e a própria ação é tão constante quanto a união entre os objetos que compõem um fenômeno da natureza, de modo que esta adquire uma conexão tão forte na mente que esta passa de um para a outra sem qualquer hesitação. E isso acaba por constituir uma relação de causa e efeito entre um e outro objeto. A mente é capaz de conceber uma relação causal entre a intenção e a ação: “ninguém jamais pretendeu negar que podemos fazer inferências concernentes às ações humanas, e que tais inferências se fundam na experiência da união constante de ações semelhantes com motivos e circunstâncias semelhantes” (*T* 2.3.2§4). Esta relação causal entre motivo e ação se torna o próprio fundamento da conexão entre a pessoa no presente e o seu eu no futuro: “mesmo na vida comum, acredita-se que o meu futuro está causalmente conectado a meu presente e ao meu passado. Ao pensar em mim mesmo no futuro, estou pensando nas ações que se seguem de meus motivos, intenções e caráter, em vez de pensar em uma substância em que estas ações adeririam⁴²” (McINTYRE, 2009, p. 193). Haja vista essa conexão, o interesse pelas ações e sensações do futuro pode ser explicado pelo fenômeno da simpatia extensiva⁴³. Ainda que o funcionamento básico da simpatia seja de caráter interpessoal, ele também pode se estender à concepção de eu no futuro. Segundo Hume,

Como a simpatia não é senão uma ideia vívida convertida em uma impressão, é evidente que, ao considerar a situação futura, possível ou provável, de uma pessoa qualquer, podemos entrar nessa situação mediante uma concepção tão viva que chegamos a fazer dela nosso próprio interesse; desse modo, tornamo-nos sensíveis a dores e prazeres que não nos pertencem, nem têm uma existência real no instante presente (*T* 2.2.9§13).

⁴² No original: “even in common life, therefore, my future is believed to be causally related to my present and my past. In thinking of myself in the future, I am thinking of the actions that follow from my motives, intentions, and character, rather than of some substance in which these actions inhere”.

⁴³ Cf. p. 79-81.

Para McIntyre, essa capacidade da mente de simpatizar pela condição possível ou provável de uma pessoa, assim como a conexão entre o eu presente e o eu concebido no futuro, produzem o interesse da pessoa pelas ações, prazeres e dores do futuro:

A identificação do meu interesse com os interesses de uma pessoa futura – a identificação de mim mesmo com aquela pessoa – é o resultado de uma operação estendida da simpatia. Quando eu penso em mim mesmo no futuro, eu penso nas ações que se seguem de minhas intenções, motivos e caráter presente: eu penso nas consequências daquelas ações e nas circunstâncias que elas acontecerão. Esta conexão causal entre algo central para o meu eu presente (isto é, para minhas intenções, motivos e caráter) e as ações e circunstâncias de uma pessoa futura facilita a operação da simpatia. A *condição possível ou provável* da pessoa futura se torna meu próprio interesse presente⁴⁴ (McINTYRE, 2009, p. 195).

A relação causal existente entre as intenções presentes e as ações futuras decorridas destas conecta o eu com a sua ideia concebida no futuro. Por simpatia, é possível uma identificação entre as intenções presentes e as ações futuras, entre a identidade pessoal do presente e o eu no futuro.

Outra questão importante para a teoria moral humiana, diretamente ligada à questão do interesse próprio (isto é, relativa à questão da conexão entre o eu presente e as ações, prazeres e dores do passado e do futuro), refere-se à noção de responsabilidade moral. O problema, grosso modo, é saber como o filósofo pode explicar a responsabilidade da pessoa pelas consequências de suas ações? O que torna a pessoa obrigada a responder por seus atos na visão de Hume? A busca de uma resposta a essa questão pode parecer problemática quando se tem em vista que, na filosofia humiana do *Tratado*, o eu é concebido apenas como um feixe de percepções distintas (uma vez que o filósofo nega que se possa supor um eu perfeitamente simples e idêntico ou um eu

⁴⁴ No original: “the identification of my interest with the interests of a future person – the identification of myself with that person – is the result of the extended operation of sympathy. When I think of myself in the future I think of the actions that follow from my present intention, motives, and character: I think of the consequences of those actions, and the circumstances in which they will take place. This causal connection between something central to my present self (to, that is, my intentions, motives, and character) and the actions and circumstances of a future person facilitates the operation of sympathy. The *possible or probable condition* of that future person becomes my own present concern”.

substancial). Se o eu não é estritamente idêntico, se sua identidade não é senão uma ficção da natureza humana, pode-se questionar: como é possível responsabilizar uma pessoa por suas ações? Para Purviance, a questão é passível de uma resposta quanto se tem em vista a noção de identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio. O que Hume apresenta no livro *Das paixões* é um eu novo e original quando se tem em vista a teoria da identidade pessoal fictícia do livro *Do entendimento*, um eu chamado pela intérprete de *eu moral*. Por meio desta nova noção, a teoria humiana da agência moral pode ser fundada (PURVIANCE, 1997, p. 196).

Segundo Purviance, uma vez abandonados certos princípios morais tradicionais da metafísica, como, por exemplo, as noções de identidade pessoal perfeita e de eu substancial, cabe ao filósofo encontrar um novo fundamento capaz de explicar a agência moral. Se não há nem um eu simples e idêntico nem um eu substancial, algo mais é preciso para que se explique esta aspecto da teoria moral:

Desde que o conceito [de eu] não pode ser fundado adequadamente sobre conexões causais ou percepções externas e internas, ele é forçado a abandonar os fundamentos metafísicos tradicionais dos conceitos morais de agência, caráter e responsabilidade moral e desenvolver uma nova metafísica da moral. Se o eu age, se as ações possuem valor moral em virtude dos motivos dos quais elas nascem, e se pessoas podem ser contidas por padrões morais e legais, algo novo é necessário. A explicação da unidade do eu deve surgir de algo além daqueles princípios do Livro I sobre a origem das ideias que produzem a ideia fictícia⁴⁵ (PURVIANCE, 1997, p. 200).

A negação das noções de identidade pessoal perfeita e eu substancial, no Livro I, não mina, como se pode pensar, as pretensões humianas de estabelecer uma teoria moral. A noção de agente moral não depende destas noções da metafísica tradicional. O

⁴⁵ No original: “since the concept cannot be appropriately grounded in real causal connections or external or internal perceptions, he is forced to abandon traditional metaphysical foundations for the moral concepts of agency, character, and moral responsibility and develop a new metaphysic of morals. If the self acts, if actions have moral worth in virtue of the motives from which they spring, and if persons can be held accountable to moral and legal standards, something new is needed. The account of the unity of the self must arise out of something other than Book One principles of the origin of ideas which produced the fictional idea”.

fundamento para esse debate é uma noção inteiramente nova, um eu não apreendido pelo entendimento mas compreendido a partir das paixões do orgulho e da humildade.

Nesse ponto, a noção de interesse próprio é fundamental para a noção de agência moral. Com efeito, o interesse que cada pessoa tem por suas ações é o que fornece, ao ver de Purviance, o fundamento prático para a compreensão do eu como um agente moral, um eu que pode tanto se responsabilizar por suas ações quanto se tornar um sujeito de avaliação moral. A noção de agente moral é explicada na medida em que, pelo interesse próprio ocasionado pelo surgimento das paixões do orgulho e da humildade na mente, a pessoa é capaz de atribuir a si mesma suas ações, de considerar cada ação realizada como pertencente a si mesma:

Porque cada um de nós vê nossas ações como nossas próprias ações, somos agentes no tocante a todos os propósitos práticos. O reconhecimento de uma ação como sendo minha própria ação é de fato parte de uma qualidade sentida ou refletida sobre a ação, desde que eu sinta as consequências prazerosas ou dolorosas destas ações e tendências de meu caráter como relacionadas a mim por meio das operações destas paixões indiretas. Tudo isso acontece naturalmente como uma função do orgulho e da humildade, que são auto-referenciais por sua própria natureza⁴⁶ (PURVIANCE, 1997, p. 201).

A referência das paixões indiretas à ideia de eu, que é o objeto das paixões do orgulho e da humildade, é o que torna, para a intérprete, a identidade da pessoa um fato de experiência moral, o que torna a pessoa responsável pelas consequências de suas ações. Se a teoria do eu se limitasse às considerações humianas sobre a identidade pessoal apresentadas no livro do *Do entendimento*, a filosofia moral de Hume não poderia responder a questão da responsabilidade. É a partir do eu dado pelas paixões, portanto, do eu moral, que o filósofo pode fundar uma teoria da agência moral.

⁴⁶ No original: “because each of us views ours actions as our own, we are agents for all practical purposes. The taking of an action to be my own is actually part of the felt quality or reflection on the action, since I feel the pleasant or painful consequences of my actions and tendencies of character as related to myself through the operation of these indirect passions. All this occurs naturally as a function of pride and humility, which are self-referential by their very nature”.

Nesta seção, apontamos duas questões que relacionam a noção de identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio com a teoria moral humiana. É por meio desta teoria, e é sobretudo para este aspecto que pretendemos chamar a atenção, que Hume pode explicar tanto o fenômeno do interesse próprio quanto a responsabilidade moral. No contexto da discussão desta relação entre as teorias da identidade pessoal e moral, que traz para o debate a questão da ação humana, torna-se oportuno o exame de outra perspectiva da teoria humiana do eu: o corpo. A discussão desse tema é legítima quando se tem em vista que a ação, pela qual a pessoa é responsável e que a torna objeto de aprovação ou desaprovação, efetiva-se por meio de um corpo. Existe alguma relação compreensível entre as noções de eu e corpo? Uma teoria que pretende lançar luz sobre questões como o interesse e a responsabilidade é capaz de explicar a relação existente entre a identidade da pessoa e o corpo?

2.2.4. A identidade pessoal e o corpo

A questão envolvida na discussão da relação entre a identidade pessoal e o corpo é a de saber, grosso modo, se de alguma maneira, na filosofia humiana do *Tratado*, o corpo pode ser compreendido como um elemento constituinte do eu. O exame da noção de identidade pessoal a partir do entendimento, empreendido no Livro I, nada pode revelar acerca dessa relação. A investigação humiana se mantém, nesse momento, no campo das ideias e das operações por meios das quais a mente forma para si determinadas noções. O objetivo do filósofo é buscar pela origem da noção de identidade pessoal, indicando as operações mentais que levam a mente à formação dessa ideia. Tendo em vista esse objetivo, e respeitando o princípio de começar o exame da natureza humana pelas ideias, a investigação não pode considerar o aspecto afetivo do

ser humano. A identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação não permite a compreensão da relação entre corpo e eu, visto ser essa relação apreendida unicamente por meio dos afetos humanos, de modo que é por meio da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio que Hume pode explicar essa relação. Tendo em vista discutir o aspecto corporal do eu, pretendemos recorrer às interpretações de Annette Baier e Nicholas Capaldi.

A primeira tese importante de Baier sobre as considerações humianas sobre a identidade pessoal no livro *Das paixões* refere-se à retomada da teoria do feixe pelo filósofo. O eu que, para Hume, é o objeto do orgulho e da humildade, corresponde a uma sucessão de percepções distintas conectadas pelos princípios de associação. Na explicação dos afetos, o filósofo não precisa recorrer a uma noção de identidade pessoal perfeita ou a um eu substancial, visto que o feixe de percepções pode desempenhar o papel de objeto dos afetos indiretos. É importante ressaltar, no entanto, que no livro *Das paixões* a perspectiva pela qual o feixe de percepções pode ser considerado é inteiramente nova. Com efeito, sua investigação é levada a efeito a partir das paixões da mente: “eu ainda posso ser visto como o feixe de percepções, contudo, destas percepções, aquelas que são impressões de reflexão se tornam membros muito importantes, tanto por exibirem a influência causal de membros passados e a influência antecipada de membros futuros [...]”⁴⁷ (BAIER, 1991, p. 130). A partir da consideração das paixões que compõem o feixe de percepções, Hume pode explicar alguns dos fenômenos da natureza humana antes inexplicáveis a partir da identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação. Do mesmo modo, orgulho e humildade possibilitam a compreensão da relação entre o corpo e o eu.

⁴⁷ No original: “I can still be seen as the bundle of my perceptions, but those of them that are impressions of reflection become very important members, both for displaying the causal influence of past members and the influence of anticipation of future members[...]”.

Em virtude de paixões como orgulho e a humildade, o corpo humano é compreendido pela mente como parte constituinte do eu. A beleza e o vigor corporal, por exemplo, podem ser causas de orgulho para uma pessoa, assim como a fealdade e a debilidade do corpo podem produzir a paixão contrária. O corpo é concebido, nestes casos, como um elemento intrinsecamente ligado ao eu, e Hume parece afirmar explicitamente essa relação:

Quer consideremos o corpo como *uma parte de nós mesmos*, quer concordemos com aqueles filósofos que o veem como algo externo, devemos admitir que ele está conectado conosco de maneira estreita o bastante para formar uma daquelas duas relações que afirmei serem necessárias para causar orgulho e humildade (*T* 2.1.8§1, itálico nosso).

A explicação do orgulho e da humildade depende da dupla relação de impressões e ideias. Existe uma estreita relação concebida pela mente entre o eu, objeto do orgulho e da humildade, e o corpo, causa do orgulho e da humildade em que se situa a qualidade produtora desses afetos. A conexão entre as ideias de eu e de corpo e entre a sensação prazerosa que a contemplação do corpo produz e a paixão do orgulho é que torna possível que uma pessoa se orgulhe, por exemplo, de *sua* beleza física.

De acordo com a interpretação de Baier, o eu é concebido por Hume a partir de sua relação com tudo aquilo que lhe pertence, isto é, com todos aqueles objetos que a pessoa concebe como sendo *seus* objetos. Isso ocorre porque o orgulho e a humildade revelam que o eu é constituído por tudo aquilo que a pessoa pode conceber como pertencendo a si mesma. Por exemplo, os traços de caráter, as virtudes e vícios, as habilidades e deficiências, a reputação e as ambições, tudo isso é concebido pela pessoa como constituinte de seu eu. Do mesmo modo, o corpo e suas qualidades são concebidas como pertencentes à pessoa, como elementos que constituem o seu eu. Disso decorre a tese humiana, ao ver de Baier, de que o modo mais acertado de se conceber o eu, a alma humana, é a partir do próprio corpo humano: “no Livro II ele

parece perceber que o melhor esboço da alma humana é o corpo humano⁴⁸” (BAIER, 1991, p. 131). Uma vez que a pessoa se torna *pessoa* unicamente quando está entre outras pessoas, não há motivos para tratar alguém como algo invisível e inaudível do ponto de vista corporal, uma entidade puramente espiritual, isto é, entendida apenas como percepções: “para se tornar reconhecível, as pessoas devem se tornar encarnadas, e no Livro II elas são tratadas como pessoas ordinárias de carne e sangue⁴⁹” (BAIER, 1991, p. 131). Portanto, para Baier, um dos mais importantes ganhos da consideração da identidade pessoal a partir das paixões no Livro II é a compreensão do corpo como uma parte constituinte do eu.

Assim como Baier, Capaldi procura mostrar, em seu comentário, a relevância do corpo para a compreensão do eu na teoria humiana (CAPALDI, 2002, vol. III, p. 627). O intérprete entende que a noção de eu tem de ser entendida como um composto de mente e corpo. Em sua investigação das paixões, com efeito, Hume sugere que é a união da mente com o corpo que constitui essa noção: “embora o orgulho e a humildade tenham como causas naturais e mais imediatas os atributos de nossa mente e corpo, isto é, do *eu* [...]” (T 2.1.9§1). Mas a compreensão dessa relação só é possível quando a investigação da identidade pessoal pressupõe a atuação das paixões. É a identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio que revela a participação do corpo na composição do eu. A investigação do eu como um composto de mente e corpo possui dois momentos no *Tratado*. No primeiro deles, realizado no Livro I, o filósofo se ocupa exclusivamente com o exame da mente, concluindo que ela não é mais que um feixe de percepções unidas pelos princípios de associação. No segundo momento, empreendido no Livro II, Hume lida com o segundo elemento constituinte do

⁴⁸ No original: “in Book Two he seems to realize that the best picture of the human soul is the human body”.

⁴⁹ No original: “to become recognizable, persons must become incarnate, and in Book Two they are treated as ordinary persons of flesh and blood [...]”.

eu, o corpo, que somente é entendido como parte do eu a partir das paixões. O que torna o indivíduo capaz de sentir-se orgulhoso ou humilde em razão de suas qualidades corporais é a compreensão de que o corpo juntamente com a mente constitui o seu eu.

Na visão de Capaldi, é na ação que a relação entre o corpo e o eu se torna fundamental:

O que é mais importante é que a ação é uma categoria fundamental na análise de Hume. Assim como a epistemologia pura é incoerente e conduz ao ceticismo quando tentamos entender a nós mesmos como mentes desencarnadas, o conceito de nós mesmos não pode ser obtido no pensamento puro. É a referência à ação que ressalta a importância do corpo como parte do eu⁵⁰ (CAPALDI, 2002, vol. III, p. 629).

Excluído do campo da ação, o eu não pode ser conhecido em sua totalidade, tornando-se um mistério para aquele que se propõe a investigá-lo. Ao limitar a investigação da noção de identidade pessoal a partir do entendimento, retirando o ser humano do campo afetivo e da ação, o filósofo limita a possibilidade de se explicar o eu. A investigação da mente humana que desconsidera seu aspecto corporal, que o intérprete denomina *epistemologia pura*, conduz Hume a uma conclusão cética acerca da identidade pessoal. Cética na medida em que o filósofo não pode conhecer do eu senão o seu aspecto mental. A compreensão do eu se limita, nesse sentido, à identificação da mente com um feixe de percepções distintas. O corpo e a ação que se efetiva por meio dele constituem a própria base para a explicação do eu em sua totalidade. A compreensão do eu, conclui Capaldi, depende fundamentalmente da ação e do corpo:

Ele nos é revelado somente na atividade de um indivíduo vivo encarnado. É somente na ação (com referência às paixões) que a unidade da consciência é mais vívida [...] É somente quando separamos a mente da ação e tentamos conceituar sua atividade que

⁵⁰ No original: “what is more important is that action is a fundamental category in Hume’s analysis. Just as pure epistemology is incoherent and leads to skepticism when we try to understand ourselves as disembodied minds, so the concept of ourselves cannot be obtained in pure thought. It is the reference to action that underscores the importance of the body as part of the self”.

nos separamos dele [o eu], e ele se torna um mistério⁵¹ (CAPALDI, 2002, vol. III, p. 636).

A unidade da consciência é o reconhecimento do eu como uma pessoa singular com diversas experiências. Isto é, é o reconhecimento da complexidade do eu (como mente e corpo), e esta unidade é dada apenas no reconhecimento da pessoa como um agente possuidor de um corpo.

Conclusão

Neste capítulo procuramos apresentar a teoria da identidade pessoal no Livro II do *Tratado* de Hume. Tendo em vista as dificuldades de interpretação da teoria da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio apontada pelo filósofo nesse livro, procuramos tratar dos diversos aspectos dessa teoria a partir de leituras propostas por intérpretes da filosofia humiana. Apresentamos exemplos de três possibilidades de se compreender a questão da origem e a natureza da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio. Penelhum sugere que o eu pode ser entendido tanto como um dos elementos que produzem quanto como um produto do orgulho e da humildade. A questão proposta por McIntyre é saber se o objeto do orgulho e da humildade é o feixe de percepções de que Hume trata no Livro I, questão a que a intérprete responde positivamente. Purviance, por fim, acredita que no Livro II Hume apresenta um eu inteiramente novo e original, o eu moral, que é revelado pela investigação filosófica tão-somente quando o aspecto afetivo da natureza humana é considerado. Do mesmo modo, procuramos apresentar dois aspectos da relação entre a identidade pessoal referente às paixões e a teoria moral de Hume: o fenômeno do

⁵¹ No original: “*it is revealed to us only in the activity of a living, embodied individual. It is only in action (with reference to the passions) that the unity of consciousness is most vivid [...] It is only when we separate the mind from the action and try to conceptualize its activity that we detach ourselves from it, and it becomes a mystery*”.

interesse próprio e a questão da responsabilidade moral. Para McIntyre, o interesse presente do indivíduo pelas ações passadas e futuras pode ser explicado por Hume somente na medida em que o filósofo propõe uma teoria da identidade pessoal referente às paixões, uma teoria que vai além do que é dito acerca do eu no Livro I. Purviance, por sua vez, acredita que a teoria das paixões do orgulho e da humildade revela a existência de um eu moral na filosofia humiana, a partir do qual o filósofo pode explicar a responsabilidade da pessoa por suas ações. Por fim, apresentamos as interpretações de Baier e Capaldi sobre a relação entre o corpo e a identidade pessoal no Livro II, interpretações que atribuem ao corpo um papel deveras importante na compreensão do eu.

A teoria humiana da identidade pessoal, como pôde ser visto, não se encerra com as considerações expostas por Hume na seção *Da identidade pessoal* no Livro I. A questão do eu é retomada pelo filósofo no Livro II, ainda que Hume não se detenha sobre o exame detalhado da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio. O objetivo do filósofo de compreender o eu, portanto, estende-se para além da teoria do feixe de percepções e da afirmação de uma ideia fictícia de identidade pessoal. Queremos chamar a atenção para a importância dessa noção de identidade pessoal entendida a partir das paixões para o desenvolvimento de alguns temas na filosofia humiana do *Tratado*. A consideração parcial da noção de eu (isto é, a investigação da questão a partir unicamente da consideração das ideias e das operações da mente) implicaria, para o pensamento do filósofo, na impossibilidade de responder a algumas questões fundamentais. As questões do interesse próprio, responsabilidade moral e da própria ação (na medida em que exige a compreensão da relação entre o eu e o corpo) são explicadas tão-somente quando se tem em vista a identidade pessoal referente às paixões.

3. A discussão da identidade pessoal no Apêndice ao Tratado

3.1. A reconsideração da teoria da identidade pessoal

Nosso objetivo na primeira parte deste capítulo é apresentar a reconsideração humiana da teoria da identidade pessoal apresentada no *Apêndice ao Tratado*. De início, na primeira seção, procuraremos discutir as principais passagens do texto em que o filósofo declara ter encontrado um importante erro em sua teoria da identidade pessoal. Apesar de discutir o que ele acredita constituir um problema em sua teoria, Hume não aponta claramente o que o teria levado a essa retratação. Em razão dessa dificuldade, muitas são as interpretações propostas sobre a origem da insatisfação do filósofo com sua teoria da identidade pessoal. Na segunda seção, apresentaremos, a título de exemplo, algumas das soluções propostas pelos intérpretes para o problema do *Apêndice*. Na segunda parte deste capítulo, é nosso objetivo examinar a célebre interpretação de que a razão da insatisfação do filósofo refere-se à inconsistência entre o que é dito nos Livros I e II acerca da identidade pessoal. Procuraremos mostrar que não existe nenhuma contradição entre a teoria da identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação e a teoria da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio.

3.1.1. A confissão do Apêndice

No *Apêndice ao Tratado*, publicado quase dois anos após a publicação dos Livros I e II da obra, Hume apresenta a célebre confissão de insatisfação com relação à

teoria da identidade pessoal. O principal objetivo da redação desse *Apêndice* é apontado logo nas primeiras linhas pelo filósofo:

Ainda não tive a sorte de descobrir nenhum erro importante nos raciocínios expostos nos volumes precedentes, exceto em um ponto. A experiência me mostrou, porém, que algumas expressões que utilizei não foram tão bem escolhidas a ponto de evitar mal-entendidos por parte dos leitores; e foi sobretudo para remediar essa imperfeição que acrescentei o apêndice a seguir (*T A §1*).

Embora Hume declare estar satisfeito com a maior parte dos argumentos da filosofia do *Tratado*, ele acredita ter encontrado um erro relevante em sua filosofia. Dentre os objetivos do filósofo estão a pretensão de realizar algumas pequenas correções ao texto, assim como fazer alguns acréscimos. O principal objetivo, no entanto, é discutir, no decorrer de doze parágrafos do *Apêndice* (*T A 18-29§§*), um erro referente aos principais argumentos apresentados na seção *Da identidade pessoal* do Livro I.

No parágrafo inicial de sua discussão acerca dessa teoria, Hume afirma:

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

Neste ponto, Hume parece fazer referência a uma passagem da seção *Da imaterialidade da alma* da quarta parte do Livro I: “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*). Após investigar a formação da crença na existência do mundo exterior e apontar diversas contradições e dificuldades nas teorias que pretendem explicar a existência dos objetos externos, o filósofo acredita que a explicação da mente humana, do *mundo intelectual*, será menos embaraçosa, e que por essa razão estará livre

das contradições das teorias sobre o mundo exterior. Entretanto, após uma nova consideração da questão da identidade pessoal, sua esperança parece ter se revelado vã.

É interessante notar que o filósofo, embora diga pretender apontar um erro importante, dedica a maior parte dos parágrafos do *Apêndice* em que considera o tema da identidade pessoal a reafirmar sua teoria do eu como feixe de percepções. De início, Hume reitera sua negação da existência de uma ideia de eu perfeitamente simples e idêntico: “toda ideia deriva de impressões anteriores; e não temos nenhuma impressão de eu ou substância enquanto algo simples e individual. Portanto, não temos nenhuma ideia de eu ou substância nesse sentido” (*T A §19*). Na sequência, o filósofo defende novamente a teoria do feixe: “quando volto minha reflexão para *mim mesmo*, nunca consigo perceber esse *eu* sem uma ou mais percepções, e não percebo nada além de percepções. É a combinação destas, portanto, que forma o eu” (*T A §23*). O eu é um feixe de percepções distintas que se conectam por princípios de associação, e Hume não pode dizer nada além disso. Uma filosofia que pretende examinar a natureza humana a partir da observação e experimentação das percepções da mente não pode afirmar nada que ultrapasse essa sucessão de percepções. Saber se há uma substância de aderência de percepções, esse é um fato que o filósofo não pode investigar, visto ultrapassar o campo das percepções: “será o *eu* o mesmo que a *substância*? Se o for, como é possível a questão da permanência do eu diante de uma mudança de substância? Se forem distintos, qual a diferença entre eles? De minha parte, não tenho qualquer noção de nenhum dos dois, se concebidos como distintos das percepções particulares” (*T A §26*). Hume mantém o principal fundamento de sua teoria da identidade pessoal: “*não temos uma noção da mente que seja distinta das percepções particulares*” (*T A §27*).

O problema da teoria da identidade pessoal, no entanto, não é a recusa de um eu perfeitamente simples e idêntico ou a impossibilidade de se defender a existência de um eu

substancial. A dificuldade da questão, segundo Hume, diz respeito ao princípio de conexão destas percepções que formam o eu. Hume não pôde encontrar, ele confessa, nenhuma teoria que pudesse explicar satisfatoriamente a união do feixe de percepções:

Mas, tendo assim afrouxado o laço entre todas as nossas percepções particulares, quando passo a explicar o princípio de conexão que as liga, e que nos faz atribuir a elas uma real simplicidade e identidade, percebo que minha explicação é muito deficiente, e que só a aparente evidência dos raciocínios anteriores pode ter-me levado a aceitá-la (*T A §28*).

A insatisfação do filósofo com a teoria da identidade pessoal, de acordo com a passagem, refere-se ao princípio que une as percepções em um feixe. A conexão entre as percepções que compõem o feixe não é real (uma conexão real entre as percepções exigiria que se pudesse ter uma impressão dessa conexão). A única explicação encontrada pelo filósofo para essa união é dada em termos de uma *tendência* que faz com que a mente passe de uma percepção a outra naturalmente, de modo que essa união é oferecida apenas ao pensamento:

Se as percepções são existências distintas, elas só formam um todo por estarem conectadas. 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. Segue-se, portanto, que apenas o pensamento encontra a identidade pessoal, quando, ao refletir sobre a cadeia de percepções passadas que compõem uma mente, sente que as ideias dessas percepções estão conectadas entre si, e que introduzem naturalmente umas às outras (*T A §28*).

Hume não aponta explicitamente qual a razão de sua insatisfação com a teoria dos princípios que unem o feixe apresentada na seção *Da identidade pessoal*. Os princípios de semelhança e causa e efeito são a origem da conexão entre percepções, como apontado no livro *Do entendimento*, entretanto, o filósofo não diz claramente a razão de eles não cumprirem adequadamente essa função. Em vez de explicitar este ponto, Hume aponta dois princípios que, ao seu ver, não podem ser conciliados no tocante à explicação da identidade pessoal: “em suma, 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*” (T A §29). A implicação do primeiro destes princípios é a tese de que as percepções existem por si mesmas, e por isso não necessitam de nada que sustente suas existências, como, por exemplo, um eu substancial. O segundo princípio, por sua vez, é uma implicação do princípio de separabilidade, segundo o qual *tudo aquilo que é diferente é separável, e tudo aquilo que é separável, é diferente*. As percepções são todas diferentes entre si, conseqüentemente, são separáveis umas das outras. A conjunção destes dois princípios leva Hume a defender que não existe uma conexão real entre percepções distintas ou entre percepções e um eu substancial. O grande problema para o intérprete que se propõe a considerar as afirmações de Hume no *Apêndice* surge quando se tem em vista que estes dois princípios não são inconsistentes entre si. Como McIntyre aponta: “virtualmente todo comentador reconhece que esses princípios não são inconsistentes, e que eles são essenciais não somente para a explicação humiana do eu, mas também para os argumentos centrais do Livro I do *Tratado*⁵²” (McINTYRE, 2009, p. 197). Os dois princípios mencionados na passagem são evocados pelo filósofo diversas vezes ao longo do *Tratado*. Contudo, em nenhuma destas circunstâncias, senão ao tratar da questão identidade pessoal, Hume teria tido dificuldades em conciliá-los.

Ao final de sua reconsideração no *Apêndice*, Hume propõe o que ele acredita poder solucionar o problema de sua teoria da identidade pessoal: “se nossas percepções fossem inerentes a alguma coisa simples e individual, ou então se a mente percebesse alguma conexão real entre elas, não haveria dificuldade alguma” (T A §29). O filósofo não pode recorrer a nenhuma das duas soluções, uma vez que ambas exigiriam de Hume

⁵² No original: “virtually every commentator has acknowledged that these principles are not inconsistent, and that they are essential not merely to Hume’s account of the self, but many of the central arguments of Book 1 of the *Treatise*”.

que ele infringisse o preceito da autoridade da experiência. Não há uma impressão que indique a existência de um eu simples e individual ao qual as percepções possam se aderir. Do mesmo modo, a mente não pode perceber nenhuma conexão real entre as percepções (não há nenhuma impressão dessa conexão). A única saída para o problema, Hume conclui: “de minha parte devo apelar para o privilégio do cético e confessar que essa dificuldade é demasiado árdua para meu entendimento” (*T A §29*).

O filósofo confessa ter encontrado um importante erro em sua teoria da identidade pessoal. Esse erro, segundo Hume, diz respeito à explicação dos princípios que conectam as percepções em um feixe. Apesar de apontar onde o erro se encontra, ele não indica claramente o que o deixou insatisfeito com sua explicação. O filósofo acredita que existem dois princípios que não podem ser conciliados, no entanto, eles são realmente consistentes entre si. Em virtude da pouca clareza das linhas expressas no *Apêndice*, o fato de que Hume não indica exatamente qual o problema com a teoria da conexão das percepções que constituem o feixe, muitos são os intérpretes que se propõem a apresentar, em seus comentários, o real motivo da insatisfação de Hume. É sobre essas interpretações que nos deteremos brevemente na próxima seção.

3.1.2. Os intérpretes sobre o problema do *Apêndice*

Compreender a teoria da identidade pessoal humana no *Tratado* não é uma tarefa fácil para o leitor da obra. A dificuldade de interpretação aumenta sobremaneira quando se tem vista a reconsideração da teoria por Hume no *Apêndice*. Não existe consenso entre os intérpretes da filosofia humana sobre a real causa da insatisfação do filósofo com sua teoria da identidade pessoal. Não constitui um dos objetivos dessa dissertação apresentar um exame detalhado dessas interpretações. Foge às nossas

intenções tal empreendimento. Contudo, procuraremos apresentar, nesta seção, algumas das soluções propostas por intérpretes sobre o real motivo do descontentamento do filósofo, tendo em vista a discussão, na segunda parte desse capítulo, de um comentário em especial, que sugere existir uma contradição fundamental na teoria da identidade pessoal apresentada nos livros *Do entendimento e Das paixões*, e que o reconhecimento dessa contradição é o motivo da insatisfação do filósofo.

Para Stephen Nathanson, existem fortes indícios no texto do *Apêndice* que sugerem que Hume estaria deveras confuso com sua teoria da identidade pessoal. Por essa razão, o filósofo teria apontado incorretamente a fonte de sua insatisfação:

Por exemplo, Hume começa dizendo que oferecerá argumentos de ambos os lados – isto é, os argumentos que o levaram a adotar a teoria da identidade pessoal e aqueles argumentos que o levam agora a duvidar dela. Na verdade, contudo, enquanto ele oferece uma síntese clara dos argumentos da teoria do *Tratado*, ele não diz nada sobre as bases para suas novas dúvidas⁵³ (NATHANSON, 1976 p. 37).

Em razão dessa aparente confusão do filósofo, é legítimo, ao ver de Nathanson, que se procure pelo erro confessado por Hume não naquilo que ele diz acerca da teoria da identidade pessoal no *Apêndice*, mas em outro ponto de sua teoria. Nathanson acredita que o erro encontrado por Hume, longe de se referir à inconsistência dos dois princípios, diz respeito à necessidade de uma noção de mente para além do feixe de percepções para se manter a coerência da filosofia do *Tratado*. Isto é, algumas teorias estabelecidas na obra exigiriam a existência de uma mente diferente das próprias percepções: “a explicação psicológica de Hume torna-o comprometido tanto com termos uma ideia de mente distinta da ideia que temos de percepções distintas quanto com a existência de uma mente (no sentido de um conjunto de disposições) que é mais

⁵³ No original: “for example, Hume begins by saying that he will offer the arguments on *both sides* – that is, the arguments that led him to adopt this theory of personal identity and those now causing him to doubt it. In fact, however, while he gives a neat summary of the arguments for the *Treatise* theory, he says nothing about the grounds for his new doubts”.

do que um feixe de percepções⁵⁴” (NATHANSON, 1976, p. 40). A noção de mente, ao ver do intérprete, não pode se esgotar simplesmente por um conjunto conectado de percepções. A filosofia de Hume exige algo mais que isso, ela exige uma mente que possa ser entendida em termos de *tendências* e *disposições* persistentes. A teoria do feixe não explica completamente a mente humana. Nathanson indica como exemplo dessa exigência, uma passagem da própria seção *Da identidade pessoal* em que Hume discute a propensão da mente a atribuir erroneamente uma identidade a uma sucessão de objetos distintos:

Tal semelhança é a causa de nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade. Embora em um momento possamos ver a sucessão relacionada como variável ou descontínua, no momento seguinte certamente iremos atribuir a ela uma identidade perfeita, considerando-a como invariável. Nossa propensão para esse erro é tão forte, em virtude da semelhança já mencionada, que o cometemos antes de nos darmos conta disso (*T* 1.4.6§6).

Ao ver do intérprete, a teoria da mente como feixe de percepções não pode explicar essa propensão a atribuir identidade a uma sucessão de objetos sucessivos semelhantes. É preciso de uma mente que ultrapasse o conjunto de percepções, uma mente capaz de atribuir identidade a um conjunto de percepções, e o filósofo, ainda que tardiamente, teria reconhecido esse problema. Esse é, para Nathanson, o importante erro que Hume teria descoberto em sua teoria da identidade pessoal e que ele não soube expressar claramente *Apêndice*.

Diferentemente de Nathanson, S. C. Patten tenta buscar pelo motivo da insatisfação de Hume nas próprias indicações feitas pelo filósofo no *Apêndice*. O problema da teoria humiana diz respeito, de fato, à explicação do eu em termos de princípios de associação. Na visão de Patten, o grande problema é que existiriam outros

⁵⁴ No original: “Hume’s psychological explanation commits him both to our having an idea of the mind distinct from the idea we have of distinct perceptions and to there being a mind (in the sense of a set of dispositions) which is more than a set of perceptions”.

princípios não-associativos que conectam as percepções de uma mente particular e que Hume não poderia explicar:

Os princípios que conectam perceptos distintos não podem ser exemplos de princípios de associação, e esses novos princípios não podem ser explicados por ele. Contudo, por que ele deveria dizer que estes princípios novos e não-associativos não podem ser explicados? Eu acredito que aqui só pode haver uma resposta: apenas *porque* as relações entre percepções distintas não podem ser relações associativas é que é impossível para Hume explicá-las⁵⁵ (PATTEN, 1976, p. 61).

Para Patten, dizer que uma relação entre percepções não pode ser explicada significa somente, na filosofia humiana, dizer que ela não é uma relação do tipo associativa.

Ao ver do intérprete, nem todas as percepções que compõem o feixe se unem a este por meio de relações de semelhança ou causa e efeito. Essas duas relações podem explicar adequadamente a identidade atribuída aos objetos exteriores,

Contudo, parece não haver um modo em que a *percepção* de uma xícara de café que agora vejo diante de mim possa ser dita um efeito da *percepção* de minha caneta que a precedeu imediatamente [...] Devemos, portanto, dizer que uma dessas duas percepções em questão se assemelha à outra? Isso é até mesmo mais absurdo⁵⁶ (PATTEN, 1976, p. 62).

É possível, com efeito, que uma impressão de sensação se siga a outra impressão de sensação no feixe de percepções sem que exista nenhuma relação de semelhança ou causa e efeito entre elas. Para o intérprete, Hume sempre procurou enfatizar a contingência radical das uniformidades no mundo. A percepção de uma chama, por exemplo, não precisa ser sempre seguida por uma percepção de calor. Não existe necessidade nessa relação. Por essa razão, é possível que Hume fale em *percepções que*

⁵⁵ No original: “the principles which connect discrete percepts cannot be instances of the principles of association, and these new principles cannot be explained by him. But why should he say that these new and non-associative principles cannot be explained? I think there can be only one answer here: it is just *because* the relations between distinct perceptions cannot be associative ones that it is impossible for him to explain them”.

⁵⁶ No original: “but there seems no similar way in which the *perception* of the coffee cup I see before me now can be said to be the effect of the *perception* of my pen which immediately preceded it [...] Shall we then say that one of the two perceptions in question resembles the other? But this is even more absurd”.

constituem uma mente onde não existem relações de semelhança e causa e efeito entre percepções, “pois, mesmo onde não existem princípios de associação, ainda pode existir uma mente, a saber, aquela que une ideias de um modo totalmente fantástico⁵⁷” (PATTEN, 1976, p. 65). Se Hume ao menos pudesse recorrer à existência de eu substancial ou à existência de conexões reais entre as percepções que constituem o feixe, sua teoria da identidade pessoal não seria vítima desse problema.

Tom Beauchamp questiona estes intérpretes que pretendem encontrar uma suposta inconsistência na teoria da identidade pessoal de Hume. Essa tarefa sequer é legítima, uma vez que, ao ver do intérprete, o que Hume apresenta no *Apêndice*, na verdade, é um pseudo-problema. Em outras palavras, não há uma inconsistência na teoria do eu proposta pelo filósofo:

O texto a meu ver parece direto: Hume está genuinamente perplexo sobre como oferecer uma explicação mais profunda dos princípios associativos – semelhança e causação – que unem as percepções na consciência. Suponho que ele percebe que é difícil conceber como simples conexões de semelhança e causação entre percepções podem explicar, sem uma perplexidade filosófica, um eu *contínuo* que é distinto das entidades experienciadas que não são o eu. Nenhuma teoria satisfaz Hume. Contudo, longe de dizer que ele encontra um conflito em sua teoria entre duas teorias concorrentes, Hume expressa desencanto com todas as teorias conhecidas por ele, incluindo sua própria⁵⁸ (BEAUCHAMP, 1979, p. 39).

Interpretações como a de Nathanson, por exemplo, são problemáticas, para Beauchamp, na medida em que não possuem o mínimo de base textual. Em nenhum momento do texto do *Apêndice* Hume aponta para a possibilidade de o problema com a teoria da identidade pessoal estar relacionado com a necessidade de uma noção de mente distinta

⁵⁷ No original: “for even where there is no uniting principles of association there can still be a mind, *viz.*, one which joins ideias in an entirely *fanciful* way”.

⁵⁸ No original: “the text seems to me straightforward: Hume is genuinely perplexed about how to provide a deeper explanation of the associative principles – resemblance and causation – which unite perceptions in consciousness. He sees, I would suppose, that it is hard to conceive how mere resemblance and causal connection between perceptions can account without philosophical perplexity for a *continuous* self which is distinct from experienced non-self entities. No theory gives Hume satisfaction. But far from saying that he finds a conflict in his theory between two competing theories, Hume expresses disenchantment with all theories known for him, his own included”.

da noção de feixe de percepções. O problema não é explicar as disposições e tendências que estariam para além do feixe de percepções, Hume apenas revela perplexidade diante de um fato: que as percepções que constituem a mente se apresentem como um feixe.

David Pears, ao contrário de Beauchamp, acredita que Hume realmente encontra um problema na teoria da identidade pessoal. O filósofo não está apenas perplexo com a ocorrência das percepções como um feixe. Pears defende que a causa da insatisfação de Hume refere-se à incapacidade das relações de semelhança e causa e efeito de explicar a união do feixe de percepções. Na verdade, não são essas relações que mantêm uma percepção conectada ao feixe. As percepções se conectam como um feixe contingentemente:

Quando uma impressão de sensação ocorre em minha série de percepções, ela não permanece na série em virtude de alguma propriedade ou por manter alguma relação específica com qualquer outra percepção da série (exceto, é claro, a relação de estarem sendo coexperienciadas). Consequentemente, quando examino a série não constato que a sensação está apoiada por algo mais que não seja o fato de sua ocorrência contingente no ponto onde ela ocorreu (PEARS, 1993, p. 290).⁵⁹

Isto é, não existe uma propriedade ou uma relação específica que conecte uma percepção ao feixe, visto ser esse um fato contingente: uma percepção pertence a um feixe de modo contingente. Se uma *mesma* percepção conectada a um feixe não pode ocorrer em um outro feixe, isso se dá apenas por contingência. As únicas relações possíveis entre as percepções que compõem o eu na teoria humiana são deste tipo. De acordo com Pears, sua interpretação da causa da confissão do *Apêndice* pode até parecer surpreendente, “contudo, é difícil ver qual outra razão ele poderia ter tido para exigir

⁵⁹ No original: “when an impression of sense occurs in my series of perceptions, it does not hold its place in the series by possessing any property, or by standing in any specific relation to any other perception in the series (except, of course, the relation of being co-experienced). Consequently, when I review the series, I do not find that the sensation is anchored by anything other than the fact of its contingent occurrence at the point where it occurred”.

relações mais fortes entre as percepções de uma mente singular do que aquelas admitidas no texto principal do *Tratado*⁶⁰ (PEARS, 1990, p. 290).

A interpretação de Don Garrett do problema do *Apêndice* é distinta de todas essas quatro apresentadas até aqui. A argumentação de Garrett é construída a partir de seis proposições que Hume aceitaria em seu pensamento. A insatisfação do filósofo decorre da descoberta de que a aceitação dessas seis proposições torna sua teoria da identidade pessoal inconsistente. Elas são, de um modo conciso: (A) todas as percepções distintas são existências distintas⁶¹; (B) a mente é incapaz de perceber alguma conexão real entre existências distintas⁶²; (C) uma percepção se mantém conectada a um feixe em virtude de uma relação de semelhança ou causa e efeito com outra percepção pertencente a ele ou em razão de uma conexão real com um eu substancial; (D) a função causal de percepções qualitativamente idênticas (como, por exemplo, duas impressões do cheiro de uma flor) se distinguem apenas em virtude de sua posição espacial ou temporal, a menos que a mente perceba uma conexão real entre pelo menos uma delas e uma percepção distinta⁶³; (E) muitas percepções não *estão em lugar nenhum*⁶⁴; (F) duas percepções de um tipo, numericamente distintas, mas, qualitativamente idênticas (incluindo percepções que *não estão em lugar nenhum*),

⁶⁰ No original: “but it is hard to see what other reason he could have had for requiring stronger relations between the perceptions of a single mind than those allowed in the main text of the *Treatise*”.

⁶¹ Primeiro princípio citado por Hume no *Apêndice* (T A §29).

⁶² Segundo princípio citado por Hume no *Apêndice* (T A §29).

⁶³ Esta proposição, segundo o intérprete, diz respeito às duas definições de causa apresentadas por Hume no Livro I (GARRETT, 1997, p. 181): “podemos definir uma CAUSA como *um objeto anterior e contíguo a outro, tal que todos os objetos semelhantes ao primeiro mantêm relações semelhantes de anterioridade e contigüidade com os objetos semelhantes ao último*. Se tal definição for considerada deficiente, porque extraída de objetos estranhos à causa, podemos substituí-la por esta outra: *Uma CAUSA é um objeto anterior e contíguo a outro, e unido a ele de tal forma que a idéia de um determina a mente a formar a idéia do outro, e a impressão de um a formar uma idéia mais vívida do outro*. (T 1.3.14§31).

⁶⁴ Essa proposição decorre de uma passagem da seção *Da imaterialidade da alma*: “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” (T 1.4.5§10). De acordo com essa proposição, somente percepções visuais e tangíveis possuem posição espacial. Paixões, sentimentos, sons, sabores e cheiros são existências sem lugar.

podem ocorrer simultaneamente em mentes diferentes⁶⁵ (GARRETT, 1997, p. 180-1).

Essas são as seis proposições que o intérprete atribui à teoria humiana e que juntas a tornam inconsistente:

Quaisquer duas percepções qualitativamente idênticas devem compartilhar exatamente as mesmas relações de semelhança com outros objetos, e - dado (A) e (B) - elas podem ser concebidas como tendo relações causais diferentes em virtude unicamente de suas diferentes posições espaciais ou temporais. No entanto, muitas dessas percepções não possuem uma posição espacial, não podendo portanto diferir neste respeito, e, do mesmo modo, percepções do tipo mencionado em (F) compartilharão a mesma localização temporal. Um par de tais percepções não pode, portanto, ser distinguido, nem por suas relações de semelhança nem por suas relações de causalidade. Assim, ambas ou vão pertencer a um determinado feixe de percepções ou nenhuma delas pertencerá. Seria impossível e inconcebível que uma impressão do cheiro de um lilás [um tipo de arbusto] exista em uma mente ao mesmo tempo que uma segunda impressão qualitativamente idêntica exista em outra⁶⁶ (GARRETT, 1997, p. 182).

O problema apresentado por Garrett é o de saber a qual feixe pertence duas percepções que não se distinguem por semelhança (pois são, com efeito, qualitativamente idênticas), tampouco por sua função causal (visto não possuírem posição espacial ou temporal). Essas duas percepções têm de estar conectadas a um mesmo feixe ou a nenhum, visto que não seria possível conceber que elas existissem em duas mentes. O problema poderia ser resolvido se elas possuissem um conexão real com um eu substancial (C) ou com outra percepção de um feixe (D). Se assim o fosse, muito embora idênticas e indistinguíveis do ponto de vista espacial e temporal, ambas estariam

⁶⁵ Essa proposição não é extraída do texto do *Tratado*, contudo, segundo o intérprete, Hume não relutaria em aceitá-la (GARRETT, 1997, p. 181).

⁶⁶ No original: “any two qualitatively identical perceptions must share exactly the same resemblance relations with other objects, and – given (A) and (B) – they can be conceived as having different causal relations only in virtue of their different spatial or temporal locations. Yet many such perceptions have no spatial location, and so they cannot differ in that respect, and perceptions of the kind mentioned in (F) will share the same temporal location as well. A pair of such perceptions cannot, accordingly, be distinguished either by their relations of resemblance or by their relations of causation. Hence, either both of them will belong to a given bundle of perceptions or neither of them will. It would be both impossible and inconceivable that one impression of the smell of lilacs should exist in one mind at the same time that a second but qualitatively identical impression of the smell of lilacs existed in another”.

realmente conectadas a um ou outro feixe em particular. Visto que a teoria da identidade pessoal não possibilita essas soluções, o problema permanece.

Procuramos apresentar nesta seção exemplos de cinco interpretações do problema do *Apêndice*. Cada uma desses comentários, propostos por Nathanson, Patten, Beauchamp, Pears e Garrett, busca no texto do *Apêndice* ou mesmo além deste por uma solução coerente para o problema de saber qual o real motivo da insatisfação de Hume com sua teoria da identidade pessoal. Com exceção de Beauchamp, todos estes intérpretes acreditam que Hume de fato encontrou um problema em sua teoria da identidade pessoal. A nosso ver, contudo, no tocante a estas passagens do *Apêndice*, dificilmente seria possível extrair dali alguma conclusão exaustiva, não passível de discussão, sobre o que teria incomodado Hume em sua explicação. E isso em virtude da obscuridade do texto, que não nos permite, senão por meio de inferências, apontar qual seria o motivo do suposto desalento do filósofo. Não pensamos ser possível afirmar categoricamente esta ou aquela interpretação como a mais acertada acerca do *erro importante* encontrado por Hume em sua teoria. O filósofo afirma que o erro diz respeito ao princípio que une as percepções em um feixe. De acordo com ele, não é possível encontrar nenhuma teoria capaz de explicar satisfatoriamente a união do feixe de percepções (*T A* §28). Tanto Patten como Pears e Garrett, cada qual à sua maneira, apresentam interpretações consistentes com essa afirmação de Hume de que o problema diz respeito ao princípio de conexão das percepções. Apesar de atrativas, no entanto, todas elas não são senão opiniões inconclusas sobre o problema do *Apêndice*, de modo que a discussão do problema mantém-se aberta a novas interpretações. A questão que nos interessa sobretudo acerca da reconsideração de Hume no *Apêndice* é a de saber se porventura essas segundas reflexões não dizem respeito justamente a uma possível inconsistência em sua visão do eu nesses dois livros. Se não é possível afirmar

definitivamente qual a razão da insatisfação do filósofo, acreditamos poder indicar, ao contrário, o que não constitui um problema para a sua teoria. Portanto, na segunda parte deste capítulo, pretendemos discutir uma interpretação em particular do problema do *Apêndice*, que sugere que talvez o desalento do filósofo diga respeito à descoberta de uma contradição entre os Livros I e II no tocante à teoria da identidade pessoal. Argumentaremos no sentido de que não existe tal inconsistência e que, por essa razão, esse não poderia ser a razão da insatisfação de Hume.

3.2. A relação entre a teoria da identidade pessoal nos Livros I e II

3.2.1. A consistência da teoria da identidade pessoal humana

Em sua exposição da reconsideração de Hume acerca da teoria da identidade pessoal no *Apêndice*, Garrett apresenta exemplos de cinco propostas de interpretação para o problema confessado pelo filósofo. Dentre essas interpretações, Garrett apresenta o célebre comentário oferecido por Norman Kemp Smith em sua obra *The philosophy of David Hume*, publicada em 1941. De acordo com Kemp Smith, existe uma contradição fundamental entre o que Hume diz acerca da noção de identidade pessoal nos Livros I e II. Hume teria descoberto e, conseqüentemente, confessado essa contradição no *Apêndice*. Existe um problema referente à conciliação dos dois princípios citados no *Apêndice* por Hume com a *consciência da identidade pessoal*. Garrett entende que essa consciência da identidade pessoal a que Kemp Smith se refere é uma impressão de eu⁶⁷:

⁶⁷ Wade Robison acredita que o sentido atribuído por Kemp Smith à noção de *consciência da identidade pessoal* é um tanto ou quanto obscura. Em sua discussão, contudo, tal como Garrett, o intérprete

“na visão de Kemp Smith, a negação de Hume de que temos uma impressão do *eu* no Livro I do *Tratado* é incompatível com passagens no Livro II que descrevem as paixões indiretas⁶⁸” (GARRETT, 1997, p. 167). Nesse sentido, a teoria das paixões de Hume exige uma consciência da identidade pessoal, uma impressão de eu, que no Livro I o filósofo afirma não ser possível encontrar. A investigação das percepções da mente leva o filósofo à afirmação de que não há uma impressão de eu: entretanto, a teoria das paixões exige que essa impressão realmente exista.

Uma passagem deveras importante para fundamentar a interpretação de Kemp Smith aparece no livro *Das paixões*, na qual o filósofo afirma:

É evidente que a ideia, ou, antes, a impressão de nós mesmos está sempre presente em nosso íntimo, e que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível algo que a supere quanto a esse aspecto (T 2.1.11§4).

A referência de Hume à impressão de eu surge no contexto da discussão acerca da origem da simpatia. Parece haver, nesse ponto, uma conflito evidente com o que a teoria da identidade pessoal no Livro I apresenta, isto é, a impossibilidade de se apontar, a partir da observação e experimentação das percepções da mente, uma impressão de eu. Segundo Kemp Smith, portanto, a insatisfação de Hume se deve à necessidade de uma impressão de eu na teoria das paixões que a investigação do Livro I não permite apontar⁶⁹.

Tendo em vista a interpretação proposta de Kemp Smith do problema do *Apêndice*, a questão a ser discutida na presente seção e na seguinte diz respeito à

aparentemente entende que Kemp Smith realmente denomina *consciência da identidade pessoal* uma impressão de eu: “a leitura de Kemp Smith parece depender daquilo que Hume nega, isto é, que nós possuímos uma impressão da identidade pessoal. Eu digo *parece* porque não está claro o que Kemp Smith quer dizer por *consciência* da identidade pessoal. Isso não pode significar para Hume, até onde posso ver, senão uma *impressão* do eu” (ROBISON, 2002, vol. III, p. 695).

⁶⁸ No original: “In Kemp Smith’s view, Hume’s denial in Book I of the *Treatise* that we have an impression of the *self* is incompatible with passages in Book II describing the indirect passions”.

⁶⁹ De acordo com Nicholas Capaldi, Kemp Smith teria sido o primeiro intérprete a propor a questão da possibilidade do tratamento humiano das paixões ser inconsistente com o que Hume diz no Livro I acerca da identidade pessoal. Essa sugestão já teria sido feita anteriormente, no artigo chamado *The Naturalism of David Hume*, publicado em 1905 (CAPALDI, 2002, vol. II, p. 250).

possibilidade da existência de uma contradição entre a teoria da identidade pessoal nos Livros I e II do *Tratado*. Diversas são as questões que envolvem o debate deste tema. Existe de fato uma contradição na teoria da identidade pessoal apresentada nos dois livros? A teoria do eu como feixe de percepções distintas é suficiente para explicar a tese da ideia de eu como objeto das paixões do orgulho e humildade? Como o filósofo pode explicar a impressão de eu na discussão do fenômeno da simpatia? O reconhecimento de que a teoria da identidade pessoal no livro *Do entendimento* não é suficiente para explicar a ideia de eu na teoria das paixões é a razão da insatisfação confessada por Hume no *Apêndice*? Alguns dos intérpretes cujos comentários foram apresentados ao longo dessa dissertação procuraram, implícita ou explicitamente, considerar algumas destas questões propostas acerca da consistência da teoria da identidade pessoal nos dois primeiros livros do *Tratado*. Apresentamos, na sequência, algumas dessas interpretações, começando pelas considerações de Penelhum.

Penelhum defende que as considerações sobre a noção apresentadas nos Livros I e II não apresentam nenhuma inconsistência. Na verdade, em certo sentido, a teoria da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio complementa a teoria da identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação: “é possível ver que o que parecem ser posições inconsistentes são compatíveis, e apenas representam aspectos complementares de uma explicação ampliada de como os seres humanos representam suas naturezas e identidades para eles mesmos no pensamento, sentimento e escolha⁷⁰” (PENELHUM, 1992, p. 281). Em virtude de alguns princípios de associação do mundo mental, a pessoa é levada a imaginar uma ideia fictícia de sua identidade, uma identidade atribuída a um feixe de percepções distintas que não possui tal relação. Contudo, essa não é a única maneira pela qual a mente humana é levada a conceber uma

⁷⁰ No original: “it becomes possible to see that what might seem to be inconsistent positions are compatible, and merely represent complementary aspects of an extended account of how human beings represent their natures and identities to themselves in thought and feeling and choice”.

ideia de eu. Tal como o pensamento e a imaginação, as paixões também podem dar origem a essa ideia, e é isso que o exame de Hume busca apontar no Livro II. Antes de existir uma contradição nessa pretensão do filósofo, há na verdade uma relação em que o que é dito no livro *Das paixões* acerca da identidade pessoal complementa o que é considerado no livro *Do entendimento*.

Assim como Penelhum, McIntyre entende que não há uma contradição entre as considerações humianas do eu nos Livros I e II do *Tratado*. Há uma consistência notável da filosofia humiana sobre esse ponto, sobretudo, porque a relação entre as duas dimensões da explicação do eu oferecidas por Hume devem ser entendidas em termos de complementação. Por um lado, a teoria da identidade pessoal é estabelecida por Hume tendo em vista a explicação do modo como a mente é levada a formar uma ideia de identidade pessoal. Se a mente corresponde tão-somente a um feixe de percepções distintas, por que a pessoa acredita na identidade de seu eu? Por outro lado, essa teoria precisa explicar em que medida um eu que não é estritamente idêntico ao eu do passado e ao eu do futuro demonstra interesse por acontecimentos passados e futuros. Se a mente corresponde a um feixe de percepções distintas, por que a pessoa interessa-se pelas consequências de suas ações, por seus prazeres e dores que já aconteceram ou que ainda acontecerão? No Livro I, o filósofo discute a primeira questão, no Livro II, lida com a segunda. “Tomado como um todo, portanto, o *Tratado* apresenta uma análise completa da natureza do eu e sua identidade⁷¹” (McINTYRE, 2009, p. 196).

Baier segue a mesma linha de interpretação de Penelhum e McIntyre. Não há, em sua visão, nenhuma inconsistência entre os Livros I e II no tocante à noção de identidade pessoal. Em sua teoria das paixões, Hume não precisa recorrer a uma noção de eu perfeitamente simples e idêntico, tal como aquela colocada em questão no livro

⁷¹ No original: “taken as a whole, then, the *Treatise* presents a complete analysis of the nature of the self and its identity”.

Do entendimento: “eu ainda posso ser vista como o feixe de percepções, mas destas percepções aquelas que são impressões de reflexão se tornam membros muito importantes, tanto por exibirem a influência causal de membros passados e a influência antecipada de membros futuros [...]”⁷² (BAIER, 1991, p. 130). A teoria do feixe de percepções, do eu como algo complexo, é mantida na discussão das paixões, contudo, o filósofo pode discutí-la em outra perspectiva, a partir do aspecto afetivo da mente (o que não poderia ser realizado no primeiro livro). A consideração da identidade pessoal a partir das paixões permite na verdade uma compreensão do eu em toda a sua complexidade:

O eu é complexo, mutável, dependente de outros para o seu vir a ser, para a sua vida emocional, para a sua autoconsciência, para a sua auto-avaliação. O Livro II explora estas complexidades, a fim de que o leitor esteja preparado para as explicações do Livro III da avaliação moral e auto-avaliação⁷³ (BAIER, 1991, p. 130).

A possibilidade de se compreender os temas desenvolvidos no Livro III só se efetiva na medida em que existe uma teoria capaz de explicar pelos aspectos afetivo e moral da pessoa, teoria essa apresentada no Livro II, que não contradiz de modo algum o que foi dito anteriormete pelo filósofo.

É justamente para essa capacidade da noção de identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio que Purviance chama a atenção em sua interpretação. A intérprete não discute explicitamente a questão de saber se há algum tipo de inconsistência entre os Livros I e II no tocante à noção de identidade pessoal. Contudo, a partir dos argumentos por ela apresentados, é possível concluir que, a seu ver, Hume se mantém coerente sobre este ponto ao longo dos dois livros da obra. Ainda que em sua

⁷² No original: “I can still be seen as the budle of my perceptions, but those of them that are impressions of reflection become very important members, both for displaying the causal influence of past members and the influence of anticipation of future members [...]”.

⁷³ No original: “the self is complex, changing, dependent on others for its coming to be, for its emotional life, for its self-consciousness, for its self-evaluations. Book Two explores these complexities, so that the reader will be ready for Book Three’s account of our moral evaluations and self-evaluations”.

interpretação do eu moral, este não corresponda ao eu como feixe perceptivo apresentado na seção *Da identidade pessoal*, isso não implica a afirmação de uma contradição na teoria humiana da identidade pessoal. O exame a partir do entendimento unicamente, revela a Hume que só é possível afirmar existência do eu como feixe de percepções. O limite da investigação, dado esse pressuposto (o exame a partir das ideias e das operações da mente), é o estabelecimento da teoria da identidade pessoal fictícia.

Para Purviance, o eu moral não corresponde ao feixe de percepções. Contudo, se Hume não o apresenta no Livro I, isso se dá em virtude da própria ordem da investigação (a mente, em seu aspecto afetivo, será estudada apenas no Livro II): “o eu prático é constituído pela atividade em vez de intuído ou inferido da evidência⁷⁴” (PURVIANCE, 1997, p. 203). As paixões apresentam um fato moral necessário para a atividade prática, que, no entanto, não é passível de se conhecer do ponto de vista do entendimento.

Voltando às considerações de Garrett acerca das interpretações sobre o problema do *Apêndice*, na visão do intérprete, não há uma contradição entre os Livros I e II no tocante à explicação humiana da identidade pessoal:

O Livro I com certeza exige que não haja nenhuma ideia real de um eu substancial subjacente. Contudo, o Livro I também exige que deve haver uma ideia de um feixe de percepções que se relacionam por semelhança e causação – *a verdadeira ideia da mente humana*. Além disso, Hume deixa claro no início do Livro II que é a esse feixe – ou, mais amplamente, a esse feixe junto com o seu corpo – que ele está aplicando o termo *si mesmo*⁷⁵ (GARRETT, 1997, p. 168).

Hume, com efeito, não nega a existência de uma ideia de identidade pessoal. A ideia de eu é fictícia no sentido de que não possui a identidade que a mente lhe atribui. A ideia de eu é real, é do tipo complexa, e ela aparece como objeto das paixões do orgulho e da

⁷⁴ No original: “the practical self is constituted by activity rather than intuited or inferred from evidence”.

⁷⁵ No original: “certainly, Book I requires that there be no real idea of an underlying substantial self. But Book I also requires that there *must* be an idea of a bundle of perceptions that are related by resemblance and causation – *the true idea of the human mind*. Moreover, Hume makes it clear at the outset of Book II that it is to such a bundle – or, more broadly, to such a bundle together with one’s body – that he is applying the term *oneself*”.

humildade no Livro II, tal como o próprio filósofo o reconhece. Nesse sentido, a teoria do feixe é suficiente para explicar a teoria das paixões indiretas, pois ela é real (fictícia apenas enquanto não possui a identidade que lhe é atribuída). Portanto, Garrett acredita que dificilmente a razão da insatisfação de Hume com sua teoria da identidade pessoal daria respeito à descoberta de uma inconsistência entre os Livros I e II.

Seguindo todas essas interpretações aqui apresentadas, parece claro não existir uma inconsistência entre o que Hume diz acerca da noção de eu nos dois primeiros livros do *Tratado*. A ideia de eu a que Hume recorre em sua teoria das paixões, fundamental para a explicação do orgulho e da humildade, não corresponde à ideia de identidade pessoal perfeita cuja existência foi negada no Livro I. Hume não se retrata dessa negação no Livro II. O objeto do orgulho e da humildade é aquela mesma ideia complexa de identidade pessoal (uma ideia fictícia) produzida pela natureza humana a partir dos princípios de associação. Essa ideia é suficiente para o objetivo de explicar aquele par de afetos indiretos. Contudo, é preciso que se explique ainda a questão da afirmação de Hume a respeito de uma impressão de eu, apresentada no contexto da discussão da origem da simpatia. Essa afirmação, com efeito, em um primeiro momento, parece entrar em conflito com a negação da existência de uma impressão de eu no Livro I. É sobre esse tema que nos deteremos na próxima seção.

3.2.2. A questão da impressão de eu

O princípio da cópia, segundo o qual “todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão”, surge na filosofia humiana como um dos mais importantes preceitos para a investigação de certas noções da mente humana (*T* 1.1.1§7). No exame

acerca da ideia de identidade pessoal perfeita, empreendido pelo filósofo no Livro I, Hume conclui:

Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas – pois é dessa maneira que o eu supostamente existe. Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente não existe tal ideia (*T* 1.4.6§2).

Não é legítimo que se defenda a existência de um eu perfeitamente simples e idêntico. A noção de identidade pessoal perfeita não possui um fundamento na experiência, pois não é possível apontar, a partir da observação e experimentação do conjunto das percepções, uma impressão de algo simples e imutável a que essa ideia possa fazer referência. Hume expressa claramente, portanto, sua posição acerca da possibilidade da existência de uma impressão de eu.

No Livro II, no contexto do debate da questão sobre a origem da simpatia na mente humana, Hume afirma, ao contrário:

É evidente que a ideia, ou, antes, a impressão de nós mesmos está sempre presente em nosso íntimo, e que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto. Qualquer objeto que esteja relacionado conosco, portanto, deve ser concebido com uma vividez de concepção semelhante, de acordo com os princípios anteriores [...] (*T* 2.1.11§4).

A simpatia é um fenômeno da natureza humana que faz com que a impressão ou consciência do eu se una às ideias de sentimentos de outra pessoa, ideias estas que, em virtude dessa relação, podem ser avivadas ao ponto de se tornarem elas mesmas sentimentos, isto é, impressões. Na explicação da simpatia, portanto, Hume recorre à existência de uma impressão de eu para determinar a maneira como uma ideia pode ser convertida em uma paixão.

Nesse ponto, é possível que o intérprete da filosofia humiana se pergunte novamente acerca da consistência da teoria da identidade pessoal ao longo dos Livros I e II. Em um momento, Hume afirma claramente a impossibilidade de se apontar uma impressão de eu na mente humana, em outro, o filósofo recorre a essa impressão para explicar um fenômeno mental. Existe uma contradição entre esses dois pontos? Hume se retrata da negação da existência de uma impressão de eu, quando se vê obrigado a explicar o funcionamento da simpatia na natureza humana? Como Garrett aponta, a consideração desse ponto é o que leva intérpretes como Kemp Smith à suposição de Hume ter encontrado um erro em sua teoria identidade pessoal, sendo esse erro a razão da confissão de insatisfação apresentada no *Apêndice* (GARRETT, 1997, p. 167). A presente seção lida com a consideração dessa possibilidade de inconsistência na filosofia humiana. Tendo em vista discutir as afirmações da existência e inexistência de uma impressão de eu na teoria da identidade pessoal de Hume, pretendemos recorrer às interpretações de Garrett e Capaldi.

Em seu comentário da teoria humiana do eu, Garrett nega que haja inconsistência entre essas duas teses do filósofo. Hume não se engana ao afirmar a inexistência de uma impressão de eu (de que a ideia de identidade pessoal perfeita pudesse se originar) e apontar, em outro momento, a existência de tal impressão (a partir da qual uma ideia pode se avivar ao ponto de se tornar uma paixão). Como afirma o intérprete, Hume não nega que a mente possa possuir uma impressão de eu no sentido que a teoria das paixões exige no Livro II:

Como uma leitura atenta da seção *Da identidade pessoal* e do *Apêndice* mostra, ele nega somente a existência de uma *impressão de eu ou substância, como algo simples e individual, algo simples e contínuo, constante e invariável*, do qual poderia ser derivada a *ideia de eu, da maneira que é explicada aqui*, isto é, como a ideia de algo

que possui *identidade e simplicidade perfeitas*⁷⁶ (GARRETT, 1997, p. 168).

Na investigação empreendida pelo filósofo no livro *Do entendimento*, o que Hume defende é a inexistência de uma impressão de eu como algo simples e idêntico. Não há na mente humana uma ideia de identidade pessoal perfeita na medida em que não é possível apontar uma impressão de algo detentor de simplicidade e identidade perfeitas. Hume não nega que exista uma impressão de eu, ele nega, ao contrário, que exista uma impressão que possua essas características (a simplicidade e identidade). A questão é, portanto, explicar a origem dessa impressão de eu que surge na teoria da simpatia.

Tendo esse objetivo em vista, Garrett recorre à teoria humiana do espaço, tempo e simplicidade, apresentadas ao longo do Livro I do *Tratado*, para poder explicar a origem da impressão do eu indicada por Hume no Livro II. No caso da noção de espaço⁷⁷, muito embora não exista uma impressão distinta desse objeto, é possível, sem apresentar uma contradição, que o filósofo defenda que a mente possui uma ideia de espaço:

Porque todas as impressões com relações espaciais são membros da classe de coisas espaciais, a ideia de qualquer uma dessas impressões pode, dado a disposição apropriada, servir como a ideia particular que

⁷⁶ No original: “As a close reading of both the section *Of personal identity* and the *Appendix* shows, he denies only the existence of an *impression of self or substance, as something simple and individual, something simple and continu’d, constant and invariable*, from which could be derived *the idea of self, after the manner it is here explained*, that is, as the idea of something possessing *perfect identity and simplicity*”.

⁷⁷ O exame da origem da ideia de extensão é empreendido pelo filósofo a partir da investigação das impressões internas e externas da mente. Sobre as primeiras, Hume diz: “nossas impressões internas são as paixões, emoções, desejos e aversões – e acredito que ninguém jamais afirmará que alguma delas é o modelo de que deriva a ideia de espaço” (T 1.2.3§3). Por sua vez, sobre as impressões externas (dos sentidos): “a visão da mesa à minha frente é suficiente para me dar a ideia de extensão. Essa ideia, portanto, é obtida de alguma impressão, que ela representa, e que aparece neste momento aos sentidos. Mas meus sentidos me transmitem somente as impressões de pontos coloridos, dispostos de uma certa maneira. Se há alguma coisa mais a que o olho é sensível, gostaria que fosse apontada; se isso não for possível, poderemos concluir com segurança que a ideia de extensão não é senão uma cópia desses pontos coloridos, e do modo como aparecem” (T 1.2.3§4). A ideia de espaço, portanto, é uma ideia *abstrata*: “omitimos, tanto quanto possível, as peculiaridades relativas à cor, e construímos uma ideia abstrata baseados apenas naquilo que elas concordam: na disposição de seus pontos, ou seja, no modo como estes aparecem” (T 1.2.3§5).

representa toda a classe de coisas semelhantes⁷⁸ (GARRETT, 1997, p. 169).

Muitas impressões complexas da mente são, na verdade, um conjunto de impressões simples dispostas espacialmente (por exemplo, a impressão complexa de uma mesa agrupa um conjunto de impressões simples de pontos coloridos). As ideias de impressões complexas desse tipo que são evocadas quando a mente pensa em uma ideia abstrata de espaço⁷⁹. Nesse sentido, é possível afirmar que existem realmente impressões de espaço. Assim como Hume pode explicar a ideia de espaço sem que haja *uma* impressão de espaço, Garrett procura explicar o caso da existência de impressões de eu.

Embora não haja *uma* impressão de espaço, é possível dizer que existem muitas impressões de espaço que respondem pela exigência do princípio da cópia e podem, conseqüentemente, ser a origem da ideia de espaço. Do mesmo modo, ainda que não exista *uma* impressão de eu,

Existem impressões que satisfazem a exigência do princípio [de cópia] por *impressões* de eu capazes de dar origem à *ideia* de eu. *Todas* as nossas próprias impressões são impressões que apresentam a característica necessária para inclusão na classe das percepções que fazem parte do eu. Essa característica é, na teoria de Hume, uma certa relação de causação e / ou semelhança com determinadas percepções. Portanto, a ideia de *qualquer* impressão desse tipo poderia servir como uma das ideias à disposição para se evocar quando se tem a ideia abstrata de eu, ou ela poderia servir como aquela ideia abstrata de eu⁸⁰ (GARRETT, 1997, p. 169).

⁷⁸ No original: “because all impressions with spatial relations are members of the class of spatial things, the idea of any such impression may, given the appropriate disposition, serve as the particular idea representing the whole class of resembling things”.

⁷⁹ Ideia *abstrata* no sentido dado por Hume ao termo: “as ideias abstratas são, portanto, individuais em si mesmas, embora possam se tornar gerais pelo que representam. A imagem na mente é apenas a de um objeto particular, ainda que a apliquemos em nosso raciocínio exatamente como se ela fosse universal” (T 1.1.7§6).

⁸⁰ No original: “there are impressions that satisfy that principle’s demand for *impressions* of oneself able to give rise to the *idea* of oneself. *All* of our own impressios are impressions exemplifying the feature necessary for inclusion in the class of those pereceptions that are the parts of oneself. That feature is, on Hume’s theory, a ceratin relation of causation and / or resemblance to certain perceptions. The idea of *any* such impression could therefore serve as one of the ideas disposed to be called up when having the abstract idea of oneself; or it could serve as that abstract idea itself”.

No sentido como Garrett entende o problema, todas as impressões pertencentes a um feixe de percepções, em último caso, correspondem a impressões de eu, e podem, por esse motivo, ser a origem da ideia de eu. O fato de uma impressão possuir uma relação de semelhança ou causa e efeito com uma outra percepção pertencente ao eu, ao feixe de percepções, torna-a uma impressão de eu. Como no caso das impressões de espaço (no qual as relações espaciais que as impressões simples que as compõem apresentam as tornam impressões de espaço), aquilo que torna uma impressão pertencente ao feixe de percepções é o que a torna uma impressão de eu. Quando Hume tem em vista uma impressão de eu, na discussão da simpatia, é a uma impressão desse tipo (que apresenta uma relação de semelhança ou causa e efeito com uma percepção do feixe) que ele faz referência.

No comentário de Capaldi da teoria humiana da identidade pessoal, o intérprete, assim como Garrett, recorre a um outro ponto da filosofia humiana para explicar a impressão de eu: a transferência de vivacidade entre impressões e ideias (CAPALDI, 2002, vol. II, p. 261). Capaldi defende que a ideia que Hume indica como objeto das paixões do orgulho e da humildade não é a ideia de um eu detentor de simplicidade e identidade perfeitas, pelo que não há contradição entre o que é dito acerca do eu no Livro I e no Livro II. A ideia de eu como objeto das paixões indiretas não é uma ideia simples. Ela não se origina de uma impressão simples. A ideia de eu é complexa, e se origina de um conjunto de impressões e ideias:

Primeiramente, uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos ideia. Essa ideia de prazer ou dor, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão, porque derivadas dela. Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em ideias – as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e ideias (*T* 1.1.2§1).

A origem imediata da ideia complexa de eu é uma impressão de reflexão, que é originada a partir de uma ideia, que, por sua vez, foi originada de uma impressão de sensação. Este é o conjunto de percepções a que se refere a ideia complexa de eu. É desse conjunto de percepções que a ideia adquire a vivacidade que faz com que Hume a considere uma impressão.

Segundo Capaldi, a ideia complexa de eu é capaz de avivar-se a ponto de tornar-se uma impressão de eu:

Vendo que a *ideia de eu como objeto da paixão* é ela mesma uma impressão, e notando a importante noção de transferência de vivacidade entre impressões e ideias, podemos entender porque a ideia de eu adquire a vivacidade de uma impressão. Finalmente, a ideia do eu faz referência a uma série de outras ideias e impressões, e essa pode, por sua vez, comunicar sua vivacidade a elas⁸¹ (CAPALDI, 2002, vol. II, p. 261)

O que acontece é que a ideia complexa de eu adquire a força e a vivacidade de uma impressão, e isso em virtude de um princípio da própria natureza humana. Na visão de Capaldi, existem três princípios fundamentais na filosofia humiana. O primeiro é o princípio da cópia, de acordo com o qual toda ideia simples tem uma impressão como origem, o segundo, o princípio de separabilidade, de acordo com o qual aquilo que a imaginação percebe como distinguível é capaz de existir separadamente, e o “terceiro e mais importante, existe a comunicação de vivacidade entre impressões e ideias⁸²” (CAPALDI, 2002, vol. II, p. 256). O fenômeno da transferência de vivacidade entre

⁸¹ No original: “By seeing the *idea of the self as the object of a passion* which is itself an impression, and by noting the all-important notion of transfer of vivacity from impressions to ideas, we can come to understand why the idea of the self acquires the vivacity of an impression. Finally, the idea of the self refers to Nicholas Capaldi acredita que se se aceita como verdadeira a distinção proposta por Hume na seção *Da identidade pessoal*, entre uma identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação e uma identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio, é possível concluir que as duas posições aparentemente inconsistentes são na verdade complementares. O intérprete entende que as teses humianas sobre a identidade pessoal apresentadas nos Livros I e II devem ser entendidas como momentos negativo e positivo respectivamente da teoria do eu de Hume (CAPALDI, 2002, p. 259).

⁸² No original: “third, and most important, there is the communication of vivacity between impressions and ideas”.

percepções, entre impressões e ideias, que no Livro I explica a noção de crença⁸³ e no Livro II explica o fenômeno da simpatia, é o que explica o porque de a ideia de eu adquirir uma tal força a ponto de Hume poder entendê-la como uma impressão de eu. O conjunto de percepções a que a ideia complexa de eu faz referência transfere-lhe a vivacidade necessária para que ela, a ideia de eu, possa se avivar ao ponto de uma impressão.

Ambos comentários, de Garrett e Capaldi, propõem uma interpretação para a referência de Hume a uma impressão de eu. Para Garrett, qualquer impressão que apresente uma relação de semelhança ou causa e efeito com uma outra percepção do feixe corresponde a uma impressão de eu. Na visão de Capaldi, é a transmissão de vivacidade que confere à ideia de eu a vivacidade capaz de torná-la uma impressão. Estes comentários (que recorrem a pontos diferentes da filosofia humiana, como a teoria das ideias de espaço e o princípio de transmissão de vivacidade entre as percepções) são exemplos de como responder à objeção de que há um conflito no tocante à negação de uma impressão de eu no Livro I e a afirmação da existência dessa impressão no Livro II, ambos evidenciando a inexistência de uma contradição entre estes livros no tocante a impressão de eu.

CONCLUSÃO

A nosso ver, não é possível ao intérprete estabelecer definitivamente a razão da insatisfação confessada por Hume sobre a teoria da identidade pessoal. O filósofo, no *Apêndice*, não é claro a esse respeito, de modo que todas as interpretações apontadas

⁸³ “Como a crença não faz senão variar a maneira como concebemos um objeto, ela só pode conceder a nossas ideias uma força e vividez adicionais. Portanto, uma opinião ou crença pode ser definida mais precisamente como UMA IDEIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE” (T 1.3.7§5).

parecem-nos passíveis de discussão. A discussão acerca do problema do *Apêndice* continua em aberto, nesse sentido. Contudo, pensamos que o comentário de que o motivo do desalento do filósofo refere-se a uma contradição entre os Livros I e II acerca da identidade pessoal pode não se sustenta. De todas as considerações expostas por intérpretes, é possível concluir, junto com seus comentários, que não há inconsistência ao longo da exposição da teoria da identidade pessoal nos dois primeiros livros do *Tratado*. Hume não assume na teoria das paixões, como objeto do orgulho e da humildade, nenhuma noção de identidade pessoal perfeita ou eu substancial. Na teoria das paixões, é para o feixe de percepções que a mente se volta quando afetada pelo orgulho e pela humildade. A ideia de eu é real, sendo fictícia somente no tocante àquela característica que a mente lhe atribui, a identidade. Essa ideia de eu complexa é suficiente para explicar estas paixões indiretas, e, tendo em vista esse ponto, parece estar claro que Hume não poderia ter confessado ter descoberto, no *Apêndice*, um problema no tocante a essa relação entre os Livros I e II sobre a identidade pessoal. Para além de uma contradição, a teoria da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio completa a teoria da identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação. A própria possibilidade de se compreender a filosofia moral de Hume, que envolve questões como o interesse próprio e a responsabilidade por suas ações, depende da discussão da identidade pessoal a partir das paixões empreendida no Livro II. Quanto à questão da origem da impressão de eu a que Hume faz referência na discussão da simpatia, não há nesse ponto nenhuma incoerência com a negação anterior da existência de uma impressão de eu. No exame empreendido no Livro I, o filósofo nega a existência de uma impressão de algo perfeitamente simples e idêntico a que a ideia de identidade pessoal perfeita pudesse fazer referência. Essa afirmação não impossibilita a existência de uma impressão de eu entendida, por exemplo, como uma impressão que mantém uma

relação de semelhança ou causa e efeito com outra impressão feixe (como procura mostrar Garrett), ou como uma ideia de eu *transformada* em uma impressão de eu mediante transmissão de vivacidade entre percepções (como procura mostrar Capaldi). Conclui-se, de tudo o que foi dito, que é pouco provável que o motivo da insatisfação de Hume com a teoria do eu confessadoa no *Apêndice* se refira a uma inconsistência entre os Livros I e II a esse respeito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme o que foi dito na introdução desta dissertação, nossa pesquisa dedicou-se a apresentar e discutir os principais argumentos que compõem a teoria da identidade pessoal de Hume apresentada nos Livros I e II do *Tratado da natureza humana*, apontando em que medida as duas abordagens humianas da noção são complementares.

No primeiro capítulo, apresentamos a teoria da identidade pessoal no livro *Do entendimento*. O filósofo, seguindo os princípios do método experimental de raciocínio, a experiência e observação das impressões e ideias da mente, coloca em questão aquelas teorias que supõem a existência de uma identidade pessoal perfeita, isto é, de um eu perfeitamente simples e idêntico. Não há, no conjunto de percepções da mente, nenhuma impressão de algo perfeitamente simples e idêntico que possa ser a origem desta ideia. Do mesmo modo, Hume questiona aqueles que supõem a existência de um eu substancial, de um eu como suporte ao qual as percepções adeririam. Todas as percepções existem por si mesmas e não necessitam de mais nada (como um suporte) que as mantenha enquanto existências. A observação e experimentação do conjunto das percepções revelam unicamente a existência de um feixe de percepções distintas e descontínuas. Esta é a célebre teoria humiana do feixe, que estabelece a mente humana como uma sucessão de percepções conectadas. Este é o limite do que é permitido dizer acerca do eu a partir da experiência. Ainda que não exista nenhuma ideia de identidade pessoal perfeita, o filósofo precisa explicar a razão de os seres humanos acreditarem na identidade de sua pessoa. Como a ideia de identidade pessoal é produzida pela natureza humana? No Livro I, Hume estabelece que a ideia de identidade pessoal é uma ficção da natureza humana produzida a partir das operações da mente e dos princípios de

associação do mundo ideal (os princípios de semelhança e causa e efeito). Essa ideia é fictícia na medida em que a mente atribui uma identidade ao feixe de percepções distintas que não possui a identidade que lhe é atribuída. Ainda que a mente conceba o feixe como algo idêntico, a sucessão de percepções não possui tal característica. A ideia de identidade pessoal é complexa, não simples.

Em certo sentido, a investigação empreendida no Livro I por Hume pode ser dita parcial. O filósofo, com efeito, leva a efeito um exame desconsiderando um aspecto em particular da natureza humana, o campo afetivo dos sentimentos e paixões. A divisão do *Tratado* exige que o filósofo examine os afetos humanos apenas no Livro II, de modo que no primeiro livro, Hume pode considerar a identidade pessoal apenas no que diz respeito ao pensamento e à imaginação. É no livro *Das paixões* que o tema poderá ser retomado em uma nova perspectiva, de modo a ser possível considerar a identidade pessoal no que diz respeito às paixões e ao interesse próprio. Qual a relevância deste exame para a investigação da natureza humana? É preciso ter em vista que existe todo um lado afetivo e moral da questão da identidade pessoal que pode ser considerado apenas quando as paixões são trazidas para o interior do exame. Fenômenos como, por exemplo, o interesse próprio, a responsabilidade moral por suas ações e o modo como o corpo é um constituinte do eu são explicados tão-somente a partir do que é dito acerca da identidade pessoal no Livro II.

É justamente esse o objetivo de nosso segundo capítulo, apresentar a teoria da identidade pessoal no livro *Das paixões*. Dividimos essa discussão em três seções. Na primeira destas, lidamos com a questão da origem e natureza da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio. Penelhum aponta que, a ideia de eu, entendida por Hume como objeto das paixões do orgulho e da humildade, pode ser vista tanto como um dos elementos que produzem estes afetos (a mente precisa considerá-la

para que estas paixões possam surgir) quanto como um produto do surgimento destes na mente (a ideia de identidade pessoal referente às paixões surge a partir destas paixões). McIntyre se pergunta acerca da originalidade dessa ideia em relação à ideia de identidade pessoal discutida no Livro I: a ideia de eu como objeto do orgulho e da humildade corresponde à ideia do feixe de percepções, ou é uma noção inteiramente nova, apreendida apenas quando se tem em vista às paixões da mente? A essa questão, a intérprete responde que a ideia de eu de fato corresponde ao feixe (o filósofo reintroduz a teoria do feixe na explicação das paixões). Na visão de Purviance, ao contrário, o que Hume apresenta no Livro II é um eu novo e original, que ela denomina *eu moral*, passível de ser compreendido apenas quando se tem em vista as paixões da mente. Na sequência, procuramos tratar, a partir das questões do interesse próprio e da responsabilidade moral, do problema moral que envolve a noção de identidade pessoal. O que explica o interesse da pessoa pelo seu eu passado (com as ações, prazeres e dores que já ocorreram) e pelo seu eu futuro (com as ações, prazeres e dores que ainda acontecerão)? O que explica a responsabilidade da pessoa por suas ações, isto é, o que conecta o eu presente às ações praticadas no passado ou que ainda serão praticadas no futuro, tornando-o responsável por suas consequências? Ambas as questões não podem ser respondidas por Hume a partir da teoria da identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação. É a teoria da identidade pessoal do Livro II que permite a discussão destas questões, assim como possibilita o debate do problema do corpo e do eu (em que medida o corpo é apreendido como parte do eu), de que tratamos na terceira parte do capítulo.

A discussão da identidade pessoal sedimenta a discussão da teoria moral no Livro III. A discussão da noção de identidade pessoal entendida a partir das paixões é, nesse sentido, fundamental para o desenvolvimento de alguns dos temas tratados por

Hume em sua filosofia moral. A consideração parcial da identidade pessoal, a investigação da noção a partir unicamente das ideias e das operações da mente, teria como efeito, a impossibilidade de responder a algumas questões morais fundamentais. Questões relativas ao interesse próprio, à responsabilidade moral e à própria ação (tendo em vista aqui a exigência de uma compreensão da relação entre o corpo e o eu) são explicadas tão-somente quando se tem em vista a identidade pessoal referente às paixões. Haja vista estas considerações, é preciso entender o tratamento humiano nos Livros I e II da identidade pessoal como abordagens complementares. A compreensão dessa noção na filosofia humiana, portanto, precisa considerar o que Hume diz a seu respeito em ambos os livros.

No terceiro e último capítulo, procuramos apresentar o célebre problema do *Apêndice*, referente ao verdadeiro motivo da insatisfação de Hume com sua teoria da identidade pessoal. Apresentamos cinco soluções oferecidas por intérpretes para esse problema e discutimos, na segunda parte do capítulo, um comentário que sugere que a insatisfação de Hume se deve à descoberta de uma contradição envolvendo o que é dito acerca da identidade nos livros *Do entendimento* e *Das paixões*. De tudo o que foi dito, é possível concluir, junto com o comentário de alguns intérpretes, que não há inconsistência ao longo da exposição da teoria da identidade pessoal nos dois primeiros livros do *Tratado*. Longe de haver uma contradição, a teoria da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio, na verdade, completa fundamentalmente a teoria da identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação, como pretendemos mostrar ao longo de todo o nosso trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia Primária

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*, Edited by D. F. Norton and M. J. Norton. Oxford and New York: Oxford University Press, 2009.

_____. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. de Deborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP – Imprensa Oficial do Estado, 2000.

LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. 2 vols Trad. Eduardo Abranches Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

Bibliografia Secundária

BAIER, A. *A Progress of Sentiments: Reflecitons on Hume's Treatise*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

BEAUCHAMP, T. *Self Inconsistency or Mere Perplexity?* In: *Hume Studies*, vol. V, n° 1, p. 37-44, 1979.

BENNETT, J. *Locke's Philosophy of Mind*. In: *The Cambridge Companion to Locke*, ed. V. Chappell. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CAPALDI, N. *Hume's Theory of the Passions*. In: *David Hume Critical Assessments*, vol. II, ed. S. Tweyman. London and New York: Routledge, 2002.

_____. *The Historical and Philosophical Significance of Hume's Theory of the Self*. In: *David Hume Critical Assessments*, vol. III, ed. S. Tweyman. London and New York: Routledge, 2002.

CHIRPAZ, F. *Hume et le procès de la métaphysique*. Paris: Beauchesne Éditeur, 1989.

COHON, R. *Hume's Indirect Passions*. In: *A Companion to Hume*, ed. E. Radcliffe. Malden: Blackwell Publishing, 2008.

CUNNINGHAM, A. C. *The Strength of Hume's Weak Sympathy*. In: *Hume Studies*, vol. XXX, n° 2, p. 237-256, 2004.

FORSTROM, J. *John Locke and Personal Identity: Immortality and Bodily Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy*. London and New York: Continuum, 2010).

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

_____. *Hume's Theory of Ideas*. In: *A Companion to Hume*, ed. E. Radcliffe. Malden: Blackwell Publishing, 2008.

KEMP SMITH, N. *The Indirect Passions of Pride and Humility, Love and Hatred; and in Connexion therewith Hume's First Statement and Application of the Principles of Association*. In: *David Hume Critical Assessments*, ed. S. Tweyman. London and New York: Routledge, 2002.

McINTYRE, J. *Hume's Passions: Direct and Indirect*. In: *Hume Studies*, vol. XXVI, n° 1, p. 77-86, 2000.

_____. *Hume and the Problem of Personal Identity*. In: *The Cambridge Companion to Hume*, Second Edition, ed. D. Norton. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

NATHASON, S. *Hume's Second Thoughts on the Self*. In: *Hume Studies*, vol. II, n° 1, p. 36-46, 1976.

NOXON, J. *La evolución de la filosofía de Hume*. Traducción de Carlos Solís. Madrid: Alianza Universidad, 1987.

PATTEN, S. C. *Hume's Bundles, Self-Consciousness and Kant*. In: *Hume Studies*, vol. II, n° 2, p. 59-75, 1976.

PEARS, D. *Hume on Personal Identity*. In: *Hume Studies*, vol. XIX, n° 2, p. 289-299, 1993.

PENELHUN, T. *The Self of Book 1 and the Selves of Book 2*. In: *Hume Studies*, vol. XVIII, n° 2, p. 281-292, 1992.

PIKE, N. *Hume's Bundle Theory of the Self: A Limited Defense*. In: *American Philosophical Quarterly*, vol. IV, n°2, p. 159-165, 1967.

PURVIANCE, S. M. *The Moral Self and the Indirect Passions* In: *Hume Studies*, vol. XXIII, n° 2, p. 195-212, 1997.

ROBISON, W. *Hume on Personal Identity*. In: *David Hume Critical Assessments*, vol. III, ed. S. Tweyman. London and New York: Routledge, 2002.

SCHMIDT, C. *David Hume: Reason in History*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

SMITH, P. J. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

STROUD, B. *Hume*. Londres: Routledge, 1995.

SWAIN, C. G. *Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy*. In: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, ed. S. Traiger. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

TRAIGER, S. *Hume on memory and imagination*. In: *A Companion to Hume*, ed. E. Radcliffe. Malden: Blackwell Publishing, 2008.

WEINBERG, S. *Locke on Personal Identity*. In: *Philosophy Compass*, Vol. VI, n° 6, p. 398-407, 2011.