

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Susie Kovalczyk dos Santos

**HUME E O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL**

Santa Maria, RS  
2017

**Susie Kovalczyk dos Santos**

**HUME E O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Orientador: Prof Dr. Renato Duarte Fonseca

Santa Maria, RS  
2017

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Kovalczyk dos Santos, Susie  
HUME E O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL / Susie  
Kovalczyk dos Santos.- 2017.  
113 p.; 30 cm

Orientador: Renato Duarte Fonseca  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2017

1. Identidade Pessoal 2. David Hume 3. Eu 4. Paixão  
5. Emoção I. Duarte Fonseca, Renato II. Título.

**Susie Kovalczyk dos Santos**

**HUME E O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

**Aprovado em 8 de março de 2017:**

---

Renato Duarte Fonseca, Dr. (UFSM)  
(Presidente/Orientador)

---

Andrea Cachel, Dra. (UEL)

---

Flavio Williges, Dr. (UFSM)

Santa Maria, RS  
2017

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a todas e todos que contribuíram de uma maneira ou de outra para a conclusão desta dissertação, em especial ao professor Renato Duarte Fonseca, pelos esclarecimentos, pela confiança e pela paciência a mim direcionados na orientação desde a graduação; à minha família, principalmente à minha amada mãe, pelo apoio incondicional; às minhas amigas e amigos, por todas as conversas que tornaram a vida mais leve e que me ajudaram de diversos modos; ao meu amor Renan, por todo o carinho, cuidado e incentivo; aos colegas educadores e educandos do Pré-Universitário Popular Alternativa, pela oportunidade de aprendizado permanente; aos professores, colegas e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria que fizeram parte da minha trajetória acadêmica; à CAPES, pela bolsa que viabilizou financeiramente a realização desta pesquisa; a todas as trabalhadoras e trabalhadores brasileiros, que sustentam a Universidade pública, gratuita e de qualidade em que tive a oportunidade de desenvolver meus estudos, em especial àqueles que não têm acesso a ela, por vivermos em uma sociedade excludente e, por fim, a todas as mulheres cujas lutas históricas derrubaram barreiras de gênero e possibilitaram o contexto atual, em que nós podemos nos dedicar à pesquisa filosófica.

A todas e todos, minha gratidão.

A filosofia nos tornaria inteiramente *pirrônicos*, se a natureza não fosse forte demais para ela.

(David Hume)

## RESUMO

### HUME E O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL

AUTORA: Susie Kovalczyk dos Santos

ORIENTADOR: Renato Duarte Fonseca

Esta dissertação investiga o problema da identidade pessoal nos escritos de David Hume no *Tratado da natureza humana*. Para isso, apresento a concepção humeana de eu no âmbito das operações do entendimento e das paixões ou emoções, bem como duas controvérsias interpretativas suscitadas a partir dela. Uma vez que Hume considera ininteligível a noção de substância, e que nega que exista uma impressão que seja uma e a mesma ao longo de toda a vida de alguém, ele considera, na seção *Da identidade pessoal, imperfeita* a atribuição de identidade e simplicidade ao eu. Tudo o que temos acesso acerca da mente são as sucessivas experiências ou percepções, relacionadas por meio de qualidades associativas, o que faz com que tendamos a acreditar na unidade do eu. Se há algo além das percepções sucessivas que as une, não é possível descobrir através da experiência. A primeira controvérsia interpretativa considerada diz respeito a se, por um lado, boa parte disso que propõe no Livro 1 é reafirmado por Hume no *Apêndice*, por outro, ele afirma haver um aspecto que sua teoria não foi bem-sucedida em explicar. Entretanto, ao colocar o problema, para o qual admite não encontrar solução viável, os princípios que relata não conseguir compatibilizar ou rejeitar não só não são incompatíveis um quanto ao outro, como também são relevantes para outros temas abordados no *Tratado*, não restringindo seu impacto ao problema da identidade pessoal. Qual, então, o problema identificado por Hume quanto à teoria da identidade pessoal no Livro 1? Hume reintroduz a noção de eu ao longo de todo o Livro 2, desta vez como objeto do orgulho, afirmando, por vezes, que não só temos uma ideia de eu, como também uma impressão. A segunda controvérsia, portanto, diz respeito a se há, no *Tratado*, diferentes noções de eu, uma pressuposta pelo orgulho e outra por este produzida, ou se Hume desenvolve diferentes aspectos de uma mesma concepção de eu, de maneira que o eu como feixe de percepções é o mesmo implicado pela simpatia e produzido, enquanto objeto, pelo orgulho. Esta dissertação expõe e discute esses problemas, buscando apresentar como os escritos de Hume nos livros 1 e 2 acerca da noção de eu se complementam e em que medida a propensão natural humana a atribuir simplicidade e identidade ao eu se deve não apenas à semelhança, à causalidade e à memória, como defendido no Livro 1, mas também às paixões.

**Palavras-chave:** Identidade Pessoal. David Hume. Eu. Paixão. Emoção.

## ABSTRACT

### HUME E AND THE PERSONAL IDENTITY PROBLEM

AUTHOR: Susie Kovalczyk dos Santos

ADVISOR: Renato Duarte Fonseca

This dissertation investigates the personal identity problem on David Hume's writings on *Treatise of Human Nature*. For this aim, I present the Humean conception of self concerning the operations of the understanding and of the passions or emotions, as well as two interpretative controversies arising from it. Once Hume considers the notion of substance unintelligible, and denies that there is an impression that is one and the same throughout one's life, he considers *imperfect*, in section *Of personal identity*, the attribution of identity and simplicity to the self. All we have access about the mind are the successive experiences or perceptions, related through associative qualities which leads us to tend to believe in the unity of the self. If there is something beyond the successive perceptions which unites them, it cannot be discovered through experience. The first interpretative controversy in question concerns if, from one side, much of what Hume proposes in Book I is reaffirmed by him in the *Appendix*, from the other side, he claims there is one aspect that his theory was not successful in explaining. However, when he sets the problem, for which he admits he does not find a viable solution, the principles that he claims he cannot either reconcile or reject are not incompatibles with each other and also they are relevant to other issues addressed in the *Treatise*, not restricting their impact to the problem of personal identity. What, then, is the problem that Hume identifies in his theory of personal identity in Book I? Hume reintroduces the notion of self throughout Book II, this time as an object of pride, stating at times that we not only have an idea of self, but also an impression. The second controversy, therefore, concerns whether there are different notions of self in the *Treatise*, one presupposed by pride and another produced by it, or if Hume develops different aspects of the same conception of self, so that the self as a bundle of perceptions is the same implied by sympathy and produced, as an object, by pride. This dissertation unrolls and argues these problems, seeking to present how Hume's writings in books I and II on the notion of self complement each other and to what extent the human natural propensity to attribute simplicity and identity to the self is due not only to the similarity, causality and memory, as defended in Book I, but also due to the passions.

**Keywords:** Personal Identity. David Hume. Self. Passion. Emotion.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>2</b>	<b>IDENTIDADE, PESSOA E IDENTIDADE PESSOAL</b> .....	13
2.1	PRELIMINARES CONCEITUAIS .....	13
2.2	O MODELO LOCKEANO .....	16
2.3	O PROJETO FILOSÓFICO HUMEANO E O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL .....	25
<b>3</b>	<b>O EU E AS OPERAÇÕES DO ENTENDIMENTO: IDENTIDADE PESSOAL NO LIVRO 1 DO <i>TRATADO</i></b> .....	39
3.1	DISTINÇÕES PRELIMINARES .....	39
3.2	A “IDENTIDADE PESSOAL ENQUANTO DIZ RESPEITO A NOSSO PENSAMENTO E IMAGINAÇÃO” .....	49
3.3	A CONCLUSÃO CÉTICA DE HUME .....	69
<b>4</b>	<b>DO EU COMO FEIXE DE PERCEPÇÕES AO EU DAS PAIXÕES: IDENTIDADE PESSOAL NO LIVRO 2 DO <i>TRATADO</i></b> .....	83
4.1	O MODELO HUMEANO DAS PAIXÕES .....	83
4.2	O EU, AS PAIXÕES E O “INTERESSE QUE TEMOS POR NÓS MESMOS” .....	96
4.3	A HIPÓTESE UNIFICADORA .....	101
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	107
	REFERÊNCIAS .....	110

## 1 INTRODUÇÃO

Ao longo desta dissertação, investigo a teoria da identidade pessoal proposta por David Hume (1711-1756), filósofo e historiador escocês, no *Tratado da natureza humana*. Para isso, apresento a concepção humeana de eu a partir das operações do entendimento e das paixões ou emoções, bem como duas controvérsias interpretativas suscitadas por ela. Uma vez que Hume considera ininteligível a noção de substância, e que nega que exista uma impressão que seja a mesma ao longo de toda a vida de alguém, ele afirma, na seção *Da identidade pessoal, ser imperfeita* a atribuição de identidade e simplicidade ao eu. Tudo a que temos acesso acerca da mente são as sucessivas experiências ou percepções, relacionadas por meio de qualidades associativas, o que faz com que tendamos a acreditar na unidade do eu. Se há algo além das percepções sucessivas que as une, não é possível descobrir através da experiência.

A primeira controvérsia interpretativa considerada diz respeito a se, por um lado, boa parte disso que propõe no Livro 1 é reafirmado por Hume no *Apêndice*, por outro, ele afirma haver um aspecto que sua teoria não foi bem-sucedida em explicar. Entretanto, ao colocar o problema, para o qual admite não encontrar solução viável, os princípios que relata não conseguir compatibilizar ou rejeitar não só não são incompatíveis um quanto ao outro, como também são relevantes para outros temas abordados no *Tratado*, não restringindo seu impacto ao problema da identidade pessoal. Qual, então, o problema identificado por Hume quanto à teoria da identidade pessoal no Livro 1?

Hume reintroduz a noção de eu ao longo de todo o Livro 2, desta vez como objeto do orgulho, afirmando, por vezes, que não só temos uma ideia de eu, como também uma impressão. A segunda controvérsia, portanto, diz respeito a se há, no *Tratado*, diferentes noções de eu, uma pressuposta pelo orgulho e outra por este produzida, ou se Hume desenvolve diferentes aspectos de uma mesma concepção de eu, de maneira que o eu como feixe de percepções é o mesmo implicado pela simpatia e produzido, enquanto objeto, pelo orgulho. Considero que a noção de eu que consiste na coleção de percepções sucessivas é a mesma desenvolvida através das paixões. Defendo, portanto, que a aparente contradição entre o que Hume escreve acerca do eu nos Livros 1 e 2 se deve à impossibilidade, por ele constatada, para o fornecimento de uma explicação da crença na unidade do mental.

De um modo geral, a obra de Hume é responsável por contribuições para a epistemologia e para as filosofias moral, política, da mente, da ciência, da religião, das emoções e estética. Como explicarei, as teses defendidas por esse filósofo em seus escritos

permitiram que ele fosse associado às tradições cética, naturalista e empirista<sup>1</sup>. Na *Sinopse do Tratado*, Hume explica como esses três aspectos que caracterizam sua filosofia se encontram relacionados:

[a] filosofia contida nesse livro é muito cética, e tende a nos dar uma noção das imperfeições e dos estreitos limites do entendimento humano. Segundo essa filosofia, quase todo raciocínio se reduz à experiência; e a crença que acompanha a experiência se explica somente como um sentimento peculiar, ou seja, como uma concepção vívida produzida pelo hábito. E isso não é tudo. Quando cremos em algo a respeito da existência *externa*, ou quando supomos que um objeto continua existindo mesmo um instante após deixar de ser percebido, essa crença é simplesmente um sentimento desse mesmo tipo. Nosso autor insiste em diversos outros tópicos céticos; e conclui, de maneira geral, que só assentimos às nossas faculdades e só empregamos nossa razão porque não podemos evitá-lo. A filosofia nos tornaria inteiramente *pirrônicos*, se a natureza não fosse forte demais para ela. (HUME, 2009, p. 694-5 / T S 27)<sup>2</sup>.

A primeira obra de Hume, o *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*, originalmente publicada em duas etapas – os Livros 1 e 2 em 1739 e o Livro 3, em 1740 –, inicialmente não obteve grande prestígio, levando o autor a escrever, em sua breve autobiografia intitulada *My Own Life*, que o *Tratado* havia saído “natimorto da prensa, sem alcançar distinção suficiente nem mesmo para provocar murmúrio entre os zelotes” (HUME, 1777, *My own life* 6, tradução nossa).

Acreditando que a inicial falta de sucesso do *Tratado* se devia antes ao estilo que ao conteúdo, Hume publicou<sup>3</sup>, em março de 1740, um breve resumo anônimo compreendendo os dois primeiros volumes do *Tratado*, condensando suas propostas no inicialmente intitulado

1 Embora, de um modo geral, Hume seja considerado um expoente do ceticismo, do naturalismo e do empirismo, há diferentes interpretações acerca da classificação da filosofia de Hume sob tais denominações. Alguns autores defendem que a filosofia humeana é caracterizada pelas três dimensões – cética, naturalista e empirista –, como é o caso de Garrett (2015), ao passo que outros priorizariam um dos aspectos em prejuízo dos demais. É o caso, por exemplo, de Livingston (1998), para quem Hume poderia ser considerado um empirista apenas em um sentido que aquele considera *fraco*, sendo mais adequadamente entendido como cético.

2 As citações do *Tratado da natureza humana* contam com referências com a seguinte estrutura, após a referência conforme regras da MDT/UFSM: caso a parte citada integre

- a *Introdução* do *Tratado*, letra inicial, maiúscula, da obra; seguida por “Intro” e pelo número do parágrafo, acrescido da paginação padrão da edição Selby-Bigge e Nidditch, indicada após as iniciais SBN. Com (T Intro 1 SBN xiii), por exemplo, estaríamos referindo o primeiro parágrafo da *Introdução* do *Tratado*; caso seja um trecho presente na *Sinopse*, aparecerá um “S”, em lugar de “Intro”;

- o *Apêndice* do *Tratado*, letra inicial, maiúscula, da obra; seguida por "Ap" e pela numeração do parágrafo, conforme o original e conforme a edição brasileira, separados por “/”, acrescida da paginação padrão da edição Selby-Bigge e Nidditch, indicada após as iniciais SBN. Com (T Ap 13/21 SBN 634), por exemplo, estaríamos referindo o parágrafo de número 13, conforme o original, ou 21, conforme a edição brasileira, do *Apêndice* do *Tratado*;

- as demais partes do *Tratado*, letra inicial, maiúscula, da obra; seguida pelo número do livro, da parte, da seção e do parágrafo, separados por ponto “.”, acrescido da paginação padrão da edição Selby-Bigge e Nidditch, indicada após as iniciais SBN.

3 Para evidências de que Hume foi o autor do resumo anônimo, ver Norton (2011), p. 459-471.

*An Abstract of a Book lately Published; entituled, A Treatise of Human Nature, &c. wherein the chief argument of that book is farther illustrated and explained* (1740). O terceiro livro foi publicado em outubro do mesmo ano. Boa parte dos argumentos de Hume no *Tratado* foram revisados por ele e reapresentados em obras que publicou mais tarde, e apenas esses textos posteriores, segundo ele, poderiam “ser considerados como contendo suas opiniões e princípios filosóficos” (HUME, 2004, p. 16). A epistemologia e a filosofia da mente humeanas apresentadas no Livro 1 do *Tratado*, intitulado *Do entendimento*, são tematizadas na obra inicialmente nomeada *Ensaaios filosóficos acerca do entendimento humano*, publicada em 1748 e dois anos depois renomeada com seu atual título, *Uma investigação sobre o entendimento humano*. Nessa que é conhecida como a *Primeira Investigação*, Hume deixa de fora as partes do Livro 1 do *Tratado* concernentes ao seu tratamento das ideias de espaço e tempo, bem como da identidade pessoal, e inclui suas considerações acerca da liberdade e da necessidade, presentes no Livro 2 do *Tratado* ou *Das paixões*. O restante do Livro 2 é reapresentado na *Dissertação sobre as paixões*, publicada na coletânea humeana *Quatro Dissertações* (1757), em que, como explica Conte (2011), Hume apresenta uma versão mais sintética de sua teoria das emoções, retomando alguns trechos da referida parte do *Tratado* na íntegra, suprimindo desenvolvimentos mais longos e modificando a estrutura de apresentação de alguns argumentos, enfatizando elementos da teoria que reforçam o conteúdo das demais dissertações que integram a coletânea. Antes disso, em 1751, Hume publicou *Uma investigação sobre os princípios da moral*, contemplando seus escritos de filosofia moral, mais especificamente acerca das virtudes e das bases da moral, a partir da revisão do Livro 3 do *Tratado*, intitulado *Da moral*. Hume afirma em sua biografia considerar essa, conhecida como *Segunda Investigação*, sua melhor obra.

Desenvolvo a investigação do problema da identidade pessoal no âmbito do *Tratado* em três etapas, correspondentes aos capítulos dois, três e quatro desta dissertação. O capítulo dois constitui a base para a discussão da identidade pessoal a partir dos escritos de Hume na referida obra. Na primeira seção do capítulo, esclareço alguns conceitos e teses gerais envolvidos nas discussões filosóficas acerca da identidade pessoal. Na segunda seção, exploro o modelo proposto por John Locke (1632-1704), responsável por inaugurar o tratamento do problema metafísico da identidade pessoal nos moldes em que é abordado atualmente. Além disso, na seção do Livro 1 do *Tratado* da natureza humana que Hume dedica à discussão da identidade pessoal ele retoma muito daquilo que Locke escreve, obtendo, entretanto, desdobramentos diferentes. Na terceira seção, apresento o empirismo, o ceticismo e o naturalismo que caracterizam o projeto filosófico humeano.

O capítulo três tem como tema o tratamento que Hume concede ao problema da identidade pessoal no âmbito de sua teoria da mente, no Livro 1 do *Tratado*. Apresento, na primeira seção, a teoria humeana da mente, as percepções e os princípios que as originam e associam. Na segunda seção, exploro a tese humeana de que não há credenciais epistêmicas para uma ideia de eu simples e contínuo e sua explicação para as atribuições de identidade e simplicidade imperfeitas ao eu. Dedico a última seção à apresentação da revisão que Hume propõe, no *Apêndice* do *Tratado*, ao que propôs na seção *Da identidade pessoal*, bem como às tentativas de explicar qual é o problema apontado por ele como insolúvel.

No capítulo final apresento o tratamento que Hume concede à questão da identidade pessoal no livro *Das paixões*. Abordo a teoria humeana das paixões na primeira seção, passando, na segunda, à exploração de trechos do livro *Das paixões* em que Hume afirma que temos uma impressão de eu. Essa aparente incompatibilidade entre o que é argumentado acerca do eu nos livros 1 e 2 é tema da terceira seção do capítulo, em que exploro a controvérsia interpretativa acerca de se há, no *Tratado*, diferentes noções de eu ou diferentes aspectos de uma mesma concepção de eu, defendendo que os escritos de Hume nos livros 1 e 2 acerca da noção de eu se complementam, de modo que a propensão natural humana a atribuir simplicidade e identidade ao eu se deve não apenas à semelhança, à causalidade e à memória, como defendido no Livro 1, mas também às paixões.

## 2 IDENTIDADE, PESSOA E IDENTIDADE PESSOAL

Neste capítulo, preparo o terreno para a discussão da identidade pessoal no *Tratado da natureza humana*. Na primeira seção, esclareço alguns conceitos e teses gerais envolvidos nas discussões filosóficas acerca da identidade pessoal. Locke inaugurou o tratamento do problema metafísico da identidade pessoal tal como é abordado atualmente e Hume retoma, em T 1.4.6, muito daquilo que ele escreve, obtendo, porém, diferentes conclusões. Assim, na segunda seção, exploro o modelo que Locke propõe para explicar a identidade pessoal. Concluo o capítulo apresentando as três dimensões ou aspectos que caracterizam o projeto filosófico humeano, a saber, o empirismo, o ceticismo e o naturalismo e a influência dos mesmos para a teoria de Hume acerca da identidade pessoal.

### 2.1 PRELIMINARES CONCEITUAIS

A identidade em questão quando se atribui identidade a pessoas é a *identidade numérica*, segundo a qual um indivíduo é idêntico a si mesmo. O termo “identidade” é primitivo, de modo que as tentativas de defini-lo dificilmente escapam da circularidade. Costuma-se, assim, explicar a identidade numérica como a mesmidade de um indivíduo ao longo do tempo. Entretanto, ela não diz respeito apenas à identidade que pode ser atribuída a um indivíduo considerado em diferentes tempos. Podemos questionar, por exemplo, se a Susie que é aluna do Mestrado em Filosofia da UFSM é a mesma Susie que cursa Licenciatura em Filosofia na referida instituição. Uma possibilidade consiste em explicar a identidade numérica em termos do que é “determinado pela Lei de Leibniz (ou seja, A é considerado idêntico a B se e somente se tudo o que é verdadeiro de A é verdadeiro de B, e vice-versa)” (GARRETT, 2008, p. 127). Além da identidade numérica, há a identidade *qualitativa* ou *específica*, que é a relação de identidade entre indivíduos que, apesar de numericamente distintos, têm em comum certas características. Por exemplo, dois cavalos sobre os quais se diz que são *iguais* se tratam de dois indivíduos que são idênticos qualitativamente, ainda que numericamente distintos.

O que conta, então, para atribuições de identidade numérica? Locke defende que diferentes tipos de coisas possuem diferentes critérios de identidade. Dessa forma, a resposta àquela pergunta requer que se especifique, antes, de que *tipo* de coisa se quer considerar a identidade, para, assim, passar a avaliar os critérios para a atribuição da mesma. Esse requisito antecipado por Locke pode ser melhor compreendido pelo recurso à distinção proposta por

Lowe<sup>4</sup> (1995, 2009) entre três tipos de termos gerais, a saber, os *termos sortais*, os *termos adjetivos* e os *termos de massa*:

[c]onsiderando um termo geral como sendo qualquer expressão (seja simples ou complexa) que é aplicável univocamente a muitos indivíduos diferentes, como em ‘verde’, ‘redondo’, ‘árvore’ ou ‘montanha’, podemos dizer que os termos gerais *adjetivos* ou *caracterizantes* são aqueles como ‘verde’ e ‘redondo’, ao passo que os termos gerais *substantivais* ou *sortais* são aqueles como ‘árvore’ e ‘montanha’. (LOWE, 1995, p. 93, grifo do autor, tradução nossa).

Os termos adjetivos denotam qualidades, caracterizando as instâncias a que se aplicam, ao passo que os termos sortais denominam tipos – universais – de coisas individuais – particulares, instâncias dos tipos. O uso de ambos os tipos de termos requer critérios para sua aplicação, ou seja, critérios que permitam que se estabeleça a que instâncias podem ou não ser aplicados – o que conta, por exemplo, para que algo seja considerado *verde* ou *uma árvore*. Como ressalta Lowe, ao uso de um termo sortai estão associados também critérios de individuação e critérios de identidade numérica. Os primeiros critérios dizem respeito ao que conta para que um indivíduo seja *um* indivíduo e como essa coisa individual pode ser separada (porque distinta) das demais coisas do mesmo tipo, ao passo que os segundos critérios são aqueles através dos quais é possível determinar a mesmidade de um indivíduo, considerado em tempos diferentes. Em outras palavras, um critério de identidade consiste naquilo que permite que se estabeleça, acerca de um indivíduo  $x$ , presente em  $t_1$ , que se trata do mesmo indivíduo considerado em  $t_2$ :

um critério de identidade é simultaneamente um princípio *semântico*, na medida em que é um ingrediente no significado de dado termo sortai, como também um princípio *metafísico*, nos dizendo sobre a natureza fundamental das coisas às quais o termo se aplica. (LOWE, 1995, p. 96, grifo do autor, tradução nossa).

Um critério de identidade, segundo Lowe (2009) pode ser o mesmo para diferentes conceitos sortais relacionados, a exemplo do tratamento lockeano da atribuição de identidade aos animais em geral. É em virtude dos critérios de identidade e individuação que, segundo Lowe, é possível contar as instâncias a que um termo sortai se aplica. As instâncias que um termo sortai denomina podem ser identificadas e sua contagem é possível, mesmo que improvável de ser realizada:

---

4 O contraste entre termos sortais e termos adjetivos é anterior à Lowe, como ele mesmo assinala, aparecendo também em Geach (1980), que diferencia termos entre termos substantivais (*substantial*) e termos adjetivos (*adjectival*), bem como em Strawson (1959), que discrimina entre termos caracterizadores (*characterising*) e termos sortais (*sortal*).

apenas porque temos tal guia [*guidance*], na forma de um *critério de identidade* para árvores, nós somos capazes de *contar* ou *enumerar* árvores [...]. A tarefa de contá-las pode ser difícil, mas sabemos que é, em princípio, realizável. (LOWE, 1995, p. 94, grifo do autor, tradução nossa).

Uma vez que ao uso de termos adjetivos não há critério de identidade associado, a individuação de instâncias e, conseqüentemente, sua contagem, não se dá com a mesma facilidade:

se alguém nos pergunta ‘quantas *coisas verdes* existem na floresta?’ Nesse caso, simplesmente não sabemos como *começar* a contar, porque não sabemos que *tipos* de coisas contar. [‘Coisas verdes’ não constituem coletivamente um *tipo*, precisamente por que não há um critério único de identidade governando todas as coisas verdes]. [...] Claramente, a ‘tarefa’ de contar ‘todas’ as coisas verdes em uma floresta não é apenas impossível *na prática*, mas impossível *em princípio* – porque, na falta de qualquer critério de identidade apropriado, simplesmente não sabemos onde começar, onde parar e como evitar contar a mesma coisa duas vezes. (LOWE, 1995, p. 94-5, grifo do autor, tradução nossa).

Lowe (1995) aponta que Locke parece ter cunhado o termo '*sortal*'. No terceiro livro do *Ensaio sobre o entendimento humano*, encontramos a seguinte passagem:

sendo evidente que as coisas são classificadas sob nomes em tipos [*sorts*] ou espécies, apenas à medida que concordam com certas ideias abstratas, às quais anexamos esses nomes, a essência de cada gênero ou tipo vem a ser nada além da ideia abstrata que o nome geral ou *sortal* [...] representa. (LOCKE, 1690, p. 403, tradução nossa / E 3.3.15)<sup>5</sup>.

Por fim, termos de massa nomeiam tipos de matéria. São termos de massa aqueles, por exemplo, que nomeiam minérios, tais como “alumínio”, “cobre”, “ouro”. A partir da adição de certas palavras a termos de massa é possível formar um termo *sortal*, como no caso da junção dos termos gerais “panela” e “alumínio” (termo de massa, não quantificável), que resulta em “panela de alumínio”, um *sortal* cujas instâncias podem ser identificadas e contadas. Ou, ainda, no exemplo fornecido por Lowe, do termo de massa “giz” que, acrescido de “pedaço”, permite a obtenção do *sortal* “pedaço de giz”.

Quanto ao problema metafísico da identidade pessoal, especificamente, ele pode ser resumido por meio do seguinte questionamento: o que faz com que uma pessoa *S*, no tempo presente *t*<sub>1</sub>, seja um e o mesmo *S* no tempo futuro *t*<sub>2</sub>, ou que seja um e o mesmo *S* no tempo

5 No original, Locke escreve: "it being evident that things are ranked under names into sorts or species, only as they agree to certain abstract ideas, to which we have annexed those names, the essence of each genus, or sort, comes to be nothing but that abstract idea which the general, or *sortal* [...], name stands for" (LOCKE, 1690, p. 403 / E 3.3.15). Pimenta traduz como: "É evidente, no entanto, que só é possível classificar coisas em nomes, em sortes ou em espécies, se elas concordam com certas *ideias* abstratas às quais anexamos nomes. Portanto, a essência de cada gênero ou espécie é a mera ideia abstrata representada pelo nome de sorte (*sortal*), geral [...]" (LOCKE, 2012, p. 451 / E 3.3.15).



passado  $t_0$ ? Perguntar sobre a natureza metafísica das pessoas, ou, nas palavras de Garrett (2008, p. 130, tradução nossa), delimitar “a qual categoria ontológica, ou categoria de ser, as pessoas pertencem”, ou seja, se “[p]essoas são almas imateriais, seres humanos, corpos, cérebros ou feixes de percepções”, e sobre o que garante sua continuidade traz implicações morais, jurídicas e teológicas, a exemplo de discussões envolvendo, respectivamente, a moralidade do aborto e da eutanásia, a possibilidade de se imputar responsabilidade – e, conseqüentemente, punição nos termos da lei – a alguém pela realização de um determinado ato e o eventual júbilo ou danação eternos em uma suposta continuação posterior à vida terrena.

A determinação de que se está falando de *uma* e de que se está falando da *mesma* pessoa reflete duas preocupações que podem estar presentes em teorias acerca da identidade pessoal. No primeiro caso, são buscados os critérios requeridos para que o eu seja dotado de *simplicidade* em um momento. Tal investigação concerne ao caráter *sincrônico* da identidade e está envolvida “quando perguntamos, por exemplo, o que determina se uma pessoa realizando uma certa ação é ou não idêntica à pessoa que está tendo certo pensamento” (LOWE, 1995, p. 103, tradução nossa).

A segunda preocupação é acerca do caráter *diacrônico* da identidade e diz respeito ao que conta para se afirmar a sobrevivência de uma pessoa, isto é, sua persistência ao longo de uma sequência temporal. Uma teoria sobre a identidade pessoal pode explorar ambos os aspectos. Tal é o caso da teoria humeana.

## 2.2 O MODELO LOCKEANO

É a partir do tratamento da identidade pessoal proposto pelo filósofo inglês John Locke que a questão começa a adquirir os contornos dentro dos quais é discutida na filosofia da mente contemporânea. Ele apresenta sua investigação sobre a identidade pessoal no capítulo XXVII da obra *Ensaio sobre o entendimento humano*. O capítulo, intitulado *Da identidade e da diversidade*, foi acrescentado na segunda edição do *Ensaio* e vincula a identidade pessoal à continuidade de uma mesma consciência no transcorrer do tempo.

Locke aborda a questão metafísica acerca da identidade pessoal e a questão moral como indissociáveis: para ele, “[p]essoa é um termo forense” (LOCKE, 2012, p. 367 / E 2.27.26)<sup>6</sup>. Assim, o que caracteriza uma pessoa, bem como o que faz com que ela seja a

<sup>6</sup> As referências das citações do texto do *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke, seguem esta estrutura, após a referência conforme regras da MDT/UFSM: letra inicial, maiúscula, da obra; seguida pelo número do livro, do capítulo e do parágrafo, conforme a edição brasileira adotada, separados por ponto “.”.

mesma ao longo do tempo, está diretamente relacionado ao que a constitui como um indivíduo ao qual possa ser atribuída responsabilidade pelos próprios atos e juízos. Ao colocar um critério relacionado à moralidade para a atribuição de identidade pessoal, Locke desvincula a pessoalidade da substancialidade e, assim, distancia-se da tradição que o precede. Um exemplo de proposta com relação à qual a de Locke se diferencia é a encontrada em Descartes, que afirma que

de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que *este eu, isto é, minha alma*, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (DESCARTES, 1996, p. 326, grifo nosso).

A teoria da identidade pessoal de Hume herda de Locke a desvinculação da identidade pessoal a uma substância. De acordo as interpretações desses autores, não é preciso uma alma ou substância imaterial para sustentar as atribuições de responsabilidade.

Minha exposição da proposta lockeana acompanha o percurso argumentativo do autor no capítulo em questão, que consiste em, primeiramente, discernir entre *identidade* e *diversidade*, passando a enunciar de que tipos de coisas de que se pode ter ideia – segundo Locke, Deus, inteligências finitas e corpos – e como suas identidades podem ser determinadas. Nos passos seguintes, o filósofo elucida como se dá a atribuição de identidade a massas de matéria, vegetais e animais, culminando com a explicação de em que consiste a identidade pessoal.

Segundo Locke, as dificuldades encontradas na tradição filosófica de até então envolvendo a identidade pessoal resultam da falta de rigor no uso da linguagem no âmbito dos escritos daqueles que se propuseram a investigá-la:

É claro, portanto, que a dificuldade e a obscuridade nesse ponto devem-se antes ao mau uso dos nomes que a uma obscuridade intrínseca às coisas mesmas. O que quer que perfaça a *ideia* específica à qual se aplica o nome, se nos ativermos à mesma *ideia* consolidada, não teremos dificuldade para conceber a diferença entre coisas idênticas e coisas diversas. (LOCKE, 2012, p. 369, grifo do autor / E 2.27.28).

Tomando como ponto de partida, portanto, que o critério para atribuição de identidade varia conforme a que ela é aplicada, Locke explica que o correto tratamento do problema da identidade pessoal requer que se fixe, primeiramente, o que se entende por termos como ‘ser

---

Com (E 2.27.7), por exemplo, estaríamos referindo o sétimo parágrafo do Livro 2, Capítulo 27 do *Ensaio*.

humano<sup>7</sup> e ‘pessoa’, para então se investigar o que é requerido para se falar em um ‘mesmo ser humano’ e em uma ‘mesma pessoa’:

para conceber e julgar corretamente *identidade* devemos considerar qual a *ideia* representada pela palavra. Se os nomes *substância*, *ser humano* e *pessoa* representam três *ideias* diferentes, então uma coisa é a mesma *substância*, outra é o mesmo *ser humano* e uma terceira é a mesma *pessoa*, e a identidade depende, em todo caso, da *ideia* à qual cabe o nome. A cuidadosa consideração desse ponto poderia ter evitado boa parte das frequentes confusões a esse respeito, que parecem acompanhadas de dificuldades nada desprezíveis, especialmente no caso da ideia de *identidade pessoal* – que é o nosso próximo assunto. (LOCKE, 2012, p. 349, grifo do autor, adaptado / E 2.27.7).

As concepções lockeanas de *identidade* e *diversidade* partem da máxima segundo a qual substâncias de um mesmo tipo não podem, de modo geral, ocupar simultaneamente o mesmo lugar: “[a]quilo, portanto, que está num mesmo lugar ao mesmo tempo é uma mesma coisa, e aquilo que está em lugares diversos ao mesmo tempo não é uma mesma coisa, mas sim uma diversa” (LOCKE, 2012, p. 344 / E 2.27.2). Quanto aos três tipos de substância de que, segundo Locke, podemos ter ideia – Deus, inteligências finitas e corpos –, eles não excluiriam a existência uns dos outros de um mesmo lugar ao mesmo tempo, mas cada um exclui qualquer outro do mesmo tipo de existir no mesmo lugar ao mesmo tempo.

É o desenvolvimento apresentado por Locke sobre a identidade numérica do terceiro tipo de substância – corpos – que interessa, primeiramente, ao exame do problema da identidade pessoal. Um corpo sem vida, ou uma massa de matéria, é dito idêntico, em tempos diferentes, contanto que não seja acrescida ou retirada nenhuma porção de sua matéria, nem mesmo um átomo.

Para criaturas vivas, porém, o critério de identidade é diferente: mesmo a alteração de grandes porções de matéria não descaracteriza a identidade, embora a massa da criatura viva mude. Sua identidade se deve à presença de uma predisposição nas partes de um todo que atuam para a manutenção da vida desse todo, constituindo um organismo ou, conforme Locke, “uma mesma organização contínua”. É por isso que é possível que partes sejam adicionadas e subtraídas ao longo do tempo, contanto que sigam cooperando para essa vida:

Sendo o carvalho uma planta única, com organização de partes que, num corpo coerente, compartilha uma vida comum, ele continuará a ser a mesma planta enquanto compartilhar da mesma vida, que pode se comunicar a novas partículas de matéria vitalmente unidas à planta vivente, numa mesma organização contínua, em conformidade a essa sorte de planta. A existência de uma organização como essa numa coleção de *matéria* num instante distingue-a de toda outra nesse particular

---

7 Traduzo as ocorrências, em Locke, de “*man*” e “*the same man*” para, respectivamente, “ser humano” e “um mesmo ser humano”.

concreto, e faz dela uma vida individual que, existindo constantemente, para frente e para trás, numa mesma continuidade de sucessivas partes insensíveis unidas ao corpo vivente da planta, tem a identidade de uma mesma planta; e suas partes, enquanto estiverem unidas numa organização contínua, predisposta a transmitir uma vida comum a todas as suas partes, serão todas partes de uma mesma planta. (LOCKE, 2012, p. 346-7 / E 2.27.4).

O critério de identidade de animais é apresentado como análogo ao das plantas: um animal é o mesmo contanto que as partes de que é composto, organizadas de certa maneira, colaborem para a manutenção de sua vida. Locke traça um paralelo entre a constituição dos animais e a dos mecanismos, tais como o que permite o funcionamento de um relógio: enquanto este consiste na organização de partes tendo em vista um fim que, para ser alcançado, requer a ação de uma força que é externa às partes, os animais são corpos constituídos por partes que compartilham uma vida comum, as quais podem ser alteradas e cuja força que os mantêm e move resulta da cooperação dessas partes. A manutenção dessa mesma vida em uma continuidade temporal é o que faz de um animal o mesmo através do tempo, ainda que, periodicamente, se alterem suas partes, em virtude da renovação celular, por exemplo.

Partindo da consideração dos critérios de identidade dos animais em geral, Locke apresenta a primeira formulação do que constitui a identidade de um tipo particular de animal: os seres humanos. Quando se fala em “ser humano”, segundo o autor, o que se tem em mente é um ser dotado de certas capacidades e de um corpo, com uma aparência, de modo geral, compartilhada com os demais componentes de sua espécie.

O próximo passo do percurso argumentativo de Locke no capítulo em questão envolve apresentar uma definição para o termo “pessoa”. Segundo ele,

essa palavra [pessoa] representa um ser pensante inteligente, de razão e reflexão, que pode se considerar, em diferentes tempos e lugares, igual a si mesmo, uma mesma coisa pensante – e somente por possuir a consciência, que, sendo inseparável do pensar, parece-me essencial a este. (LOCKE, 2012, p. 352, grifo do autor, adaptado / E 2.27.9).

Dispondo dessa definição, Locke pode, enfim, explicar em que consiste o critério de identidade pessoal, que tem a persistência da consciência como elemento central. Entretanto, o que Locke pretende indicar através do termo “consciência” não é algo explícito no *Ensaio*. Levando em conta o contexto em que o autor escreve, Ainslie e Ware sugerem algumas possibilidades para o significado do termo, a partir dos escritos de Clarke: “a reflexividade através da qual todos os pensamentos declaram pertencer ao seu sujeito”, bem como “o ato de pensar, o poder de pensar, a simples sensação ou a capacidade de determinar o movimento por

meio da vontade” (AINSLIE; WARE, 2014, p. 245-6, tradução nossa). A tese de Locke acerca da identidade pessoal a condiciona à consciência de maneira que

[a] mesmidade<sup>8</sup> [*sameness*] de um ser racional é, portanto, o que significa *identidade pessoal*. O alcance da identidade de uma *pessoa* é igual à extensão retrospectiva da consciência que ela tem de uma ação ou de um pensamento; ela é agora tão *ela* mesma quanto era antes; e o *eu* mesmo presente, que agora reflete sobre uma ação passada, executou *ele* mesmo essa ação. (LOCKE, 2012, p. 353, grifo do autor, adaptado / E 2.27.9).

Uma resposta para o questionamento através do qual foi resumido o problema da identidade pessoal, a saber, “o que faz com que uma pessoa  $S$ , no tempo presente  $t_1$ , seja um e o mesmo  $S$  no tempo futuro  $t_2$ , ou que seja um e o mesmo  $S$  no tempo passado  $t_0$ ?”, à luz da teoria de Locke consiste em que requer-se que  $S$  seja um ser pensante e consciente, capaz de estender retrospectivamente sua consciência. Diferentemente do que ocorre com as demais coisas, vivas ou não, o critério lockeano para a identidade de pessoas é, principalmente, psicológico: ninguém, além de  $S$  – e Deus, caso exista –, pode saber se  $S$  estende sua consciência até um tempo passado  $t_1$ , portanto, apenas  $S$  pode saber se é uma pessoa idêntica àquela que praticou certas ações no tempo  $t_1$ .

Locke preocupa-se em estabelecer um critério de identidade de pessoas a fim de legitimar a atribuição feita a elas de recompensas e punições. Tal preocupação com a responsabilização das pessoas por seus atos leva o autor a afirmar que “[*p*]essoa é um termo forense que abrange ações e o mérito destas, que cabe apenas a agentes inteligentes, capazes de lei e de felicidade e aflição” (LOCKE, 2012, p. 367, grifo do autor / E 2.27.26-7). Só se imputa penas, castigos e gratificações a pessoas. É a pessoalidade, portanto, que insere o ser humano no âmbito da moralidade. Porém, externamente só se pode determinar a identidade de seres humanos, e não de pessoas; ainda que, ordinariamente, de um mesmo sujeito seja dito que é uma mesma pessoa ou ser humano, empregando ambos os termos como sinônimos. De que maneira se poderia imputar responsabilidade e, assim, punir ou recompensar um indivíduo? Tendo em vista essa limitação, apenas os julgamentos que a pessoa faz de suas próprias ações e o julgamento divino se aplicariam indubitavelmente à mesma *pessoa*, ao passo que os julgamentos feitos externamente, por terceiros, se aplicam certamente ao mesmo *ser humano*, mas talvez não à mesma pessoa:

Supondo que eu [*I*] perca completamente a memória de algumas partes de minha vida para além da possibilidade de recuperá-las, de modo que, talvez, eu nunca seja

---

8 Pimenta traduz como “mesmice”.

consciente acerca delas novamente. Assim, não seria eu [I] a mesma pessoa que fez aquelas ações e que teve aqueles pensamentos dos quais eu [I] uma vez fui consciente, apesar de agora tê-los esquecido? Respondo que precisamos prestar atenção a quê a palavra eu [I] está aplicada. Nesse caso, é apenas a ser humano. E, presumindo que o mesmo ser humano é a mesma pessoa, supõe-se facilmente nesse caso que eu [I] também se refere à mesma pessoa. Mas se fosse possível ao mesmo ser humano ter, em tempos diferentes, consciências distintas e incomunicáveis, é indubitável que o mesmo ser humano consistiria em diferentes pessoas em diferentes tempos; o que, como vemos, é o sentido em que a humanidade declara suas opiniões mais solenes, de modo que as leis humanas não punem o ser humano louco pelas ações do ser humano sóbrio, nem o ser humano sóbrio por aquilo que o ser humano louco fez –, assim, fazendo deles duas pessoas: o que é explicado por nossa maneira de falar, em Inglês, ao dizermos que alguém “não é ele mesmo” [*is not himself*], ou que “está fora de si” [*is beside himself*]; frases nas quais é insinuado que aqueles que agora, ou ao menos primeiramente, as utilizou, pensou que o *mesmo* [*self*] havia mudado; que o *eu mesmo* [*selfsame person*] da pessoa não estava mais naquele ser humano. (LOCKE, 1690, p. 326-7, tradução nossa, grifo nossos / E 2.27.20)<sup>9</sup>.

A necessidade de demarcação defendida por Locke daquilo que se pretende com os termos “ser humano” e “pessoa”, para que se estabeleça o que confere identidade a cada um desses tipos de coisas levou sua teoria a ser associada a uma controvérsia contemporânea acerca da natureza da identidade em geral, que diz respeito a se a identidade é ou não relativa. Tomando a distinção lockeana como exemplo: uma vez que “ser humano” e “pessoa” são dois termos sortais diferentes, para os quais Locke atribui diferentes critérios de identidade, é questionado se é possível que ambos os sortais sejam aplicados ao mesmo indivíduo. A resposta afirmativa ou negativa envolve o posicionamento em favor de uma ou outra das teses acerca da relatividade ou não da identidade. Como esclarece Lowe,

---

9 No original, Locke escreve: "Suppose I wholly lose the memory of some parts of my life, beyond a possibility of retrieving them, so that perhaps I shall never be conscious of them again; yet am I not the same person that did those actions, had those thoughts that I once was conscious of, though I have now forgot them? To which I answer, that we must here take notice what the word I is applied to; which, in this case, is the man only. And the same man being presumed to be the same person, I is easily here supposed to stand also for the same person. But if it be possible for the same man to have distinct incommunicable consciousness at different times, it is past doubt the same man would at different times make different persons; which, we see, is the sense of mankind in the solemnest declaration of their opinions, human laws not punishing the mad man for the sober man's actions, nor the sober man for what the mad man did,— thereby making them two persons: which is somewhat explained by our way of speaking in English when we say such an one is “not himself,” or is “beside himself”; in which phrases it is insinuated, as if those who now, or at least first used them, thought that self was changed; the selfsame person was no longer in that man" (LOCKE, 1690, p. 326-7 / E 2.27.20). Pimenta traduz como: "mesmo supondo que eu perdesse inteiramente a memória de partes de minha vida, que não mais pudesse recuperá-la e perdesse para sempre a consciência dessas partes de minha vida, eu seria a mesma pessoa que executou ações e teve pensamentos dos quais uma vez tive consciência, embora os tenha esquecido. Mas é preciso considerar que a palavra *eu* se aplica aqui apenas a homem. Presumindo-se que um mesmo ser humano é uma mesma pessoa, não há dificuldade em supor que também o *eu* representa uma mesma pessoa. E, se o mesmo homem pudesse ter diferentes consciências incomunicáveis em tempos diferentes, sem dúvida o mesmo homem seria, em tempos diferentes, pessoas diferentes. É nesse sentido que o gênero humano declara suas mais solenes opiniões: as leis humanas não punem o homem *louco* por ações *sensatas*, nem o *sensato* por ações loucas. Isso explica, em certa medida, no próprio uso da língua, quando dizemos que um homem *não é ele mesmo* ou que *está fora de si mesmo*, termos que insinuem que aqueles que os usam pensam que o *eu mesmo* mudou, e que a pessoa *mesma* não mais estaria no homem". (LOCKE, 2012, p. 361-2, grifo do tradutor / E 2.27.20).

[a]lguns teóricos da identidade – conhecidos como “relativistas” – sustentam que é possível para uma coisa ser *F* e *G*, em que *F* e *G* são termos sortais governados por diferentes critérios de identidade; ao passo que outros teóricos – conhecidos como “absolutistas” – discordam disso [...]. Uma implicação da visão relativista é que pode fazer sentido dizer que uma coisa individual *x* é a *mesma F* que uma coisa individual *y* e ainda que *x* não é a *mesma G* que *y*: por exemplo, que A.B. é o mesmo *ser humano* que C.D., mas não a mesma *pessoa*. (LOWE, 1995, p. 97, grifo do autor, tradução nossa).

Em outras palavras, a tese da relatividade da identidade é aquela segundo a qual é “possível para *a* (em um tempo *t*) ser idêntico a *b* (em um tempo *t+n*) quanto à noção de ser humano, mas não quanto à noção de pessoa, ainda que ambas as noções possam ser aplicadas a *a* e *b*” (THIEL, 2008, p. 889, tradução nossa). Atribuir a Locke uma versão dessa tese pode conduzir a uma leitura equivocada de seus escritos, a saber, que com “ser humano” e “pessoa” Locke demarcaria entidades distintas associadas ao uso de cada termo. Tal leitura equivocada, explica Thiel, considera que os termos

‘ser humano’ e ‘pessoa’ não denotariam duas ideias diferentes sob as quais podemos considerar o eu [*self*], mas duas *coisas* diferentes ocupando o mesmo lugar; a partir dessa leitura de Locke, nunca há um caso em que um indivíduo *a* é o mesmo homem e não é a mesma pessoa que um indivíduo *b*. Assim, afirma-se que Locke se compromete com a ‘doutrina da dupla existência’: em um tempo *t* não temos um eu [*self*] ao qual diferentes ideias podem ser aplicadas, mas duas entidades: um ser humano e uma pessoa. (THIEL, 2008, p. 889, grifo do autor, tradução nossa).

Em contraste com teses relativas acerca da identidade, há a perspectiva de acordo com a qual não é possível que uma coisa *a* seja o mesmo *F* que *b* e que não seja o mesmo *G* que *b*. É o que defende Wiggins (1980, 2001), através do resgate da Lei de Leibniz, que diz que “se *a* é *b* então tudo o que é verdadeiro acerca de *a* é verdadeiro acerca de *b*”, estendendo-a: “‘*a* é *b*’ e ‘*a* é o mesmo *F* que *b*’ são igualmente e sem exceções sujeitos a esse princípio leibniziano” (WIGGINS, 2001, p. 24, tradução nossa). Lowe também de contesta a tese relativista, mas não atribui a Locke sequer a defesa de uma tese absolutista acerca da identidade, limitando-se a dizer que “[e]le às vezes *escreve* como se fosse um adepto do relativismo” (LOWE, 1995, p. 97, grifo do autor, tradução nossa).

Apesar dessa controvérsia, o que Locke pretende através da recomendação de que se estabeleça, primeiramente, o que se pretende com os termos, para então passar à investigação dos critérios de identidade que cada um deles envolve, é indicar diferentes aspectos sob os quais é possível considerar um sujeito a que os diferentes termos se apliquem.

Quanto à relação entre identidade pessoal e substancialidade, uma vez que Locke condiciona a preservação da identidade pessoal à possibilidade de extensão da consciência, ele defende que é contingente o vínculo da consciência a uma ou mais substâncias:

Não se considera, nesta avaliação de *identidade*, como parte do mesmo *eu*, a identidade numérica de substância, mas apenas a mesma consciência contínua à qual podem se unir ou se separar muitas substâncias – que, enquanto permanecerem vitalmente unidas àquilo que em nós é consciente, serão parte do mesmo *eu*. Sendo assim, participa de *nós* mesmos toda parte de nosso corpo vitalmente unida àquilo que em nós é consciente; se for rompida a união vital que comunica consciência, deixa de ser nossa parte o que antes era parte de *nós* mesmos (assim como as partes do *eu* de um outro ser humano não são minhas), e não é impossível que logo venha a participar de uma outra pessoa. Uma mesma substância numérica pode participar de duas pessoas diferentes: uma mesma pessoa pode preservar-se na mudança de várias substâncias. [...] Qualquer substância vitalmente unida ao presente ser pensante participa do *mesmo eu* que agora existe, e qualquer coisa a este unida pela consciência de ações anteriores é parte do *mesmo eu*, que é o mesmo agora como antes. (LOCKE, 2012, p. 366, grifo do autor, adaptado / E 2.27.25).

A importância da preservação da consciência para constituição da identidade pessoal e, assim, a justa atribuição de punições e recompensas das pessoas por suas ações reflete não só a preocupação lockeana com os tribunais da lei. Antes, a teoria de Locke acerca da identidade pessoal expressa uma preocupação de caráter teológico:

Locke também pretende explicar o modelo como nós, no presente, estamos relacionados com a vida futura e o julgamento divino. Ele faz isso relacionando a noção de consciência com a do desejo de felicidade. (THIEL, 2008, p. 895, tradução nossa).

Assim, a preservação da identidade pessoal de *S*, pela continuidade da consciência, em uma suposta existência posterior à morte de seu organismo, seria fundamental para a também suposta atribuição divina de punições e recompensas a *S* pelas ações que realizou antes de morrer.

Duas fortes objeções à teoria de Locke são apresentadas pelo filósofo escocês Thomas Reid (1710-1796), a saber:

- a) objeção 1: Locke violaria o princípio da transitividade da identidade e
- b) objeção 2: Locke tomaria como *garantia* da identidade pessoal o que é, antes, *evidência* de identidade pessoal.

A objeção 1, antecipada por George Berkeley<sup>10</sup> (1685-1753), é enunciada por Reid através do seguinte experimento de pensamento:

---

10 Berkeley (2009) formula a objeção na seção 8 do sétimo diálogo do *Alciphron*.



Supondo que um bravo oficial tenha sido castigado, quando menino, na escola, por furtar um pomar, que tenha tomado um estandarte do inimigo em sua primeira campanha e que tenha sido nomeado general em vida avançada; supondo também, o que deve ser considerado ser possível, que quando ele pegou o estandarte, ele estava consciente de ter sido castigado na escola, e que, quando foi nomeado general, ele estava consciente de ter tomado o estandarte, mas que tivesse perdido absolutamente a consciência de ter sido castigado. (REID, 1785, p. 333, tradução nossa).

O princípio da transitividade da identidade diz que, se *a* é idêntico a *b*, e *b* é idêntico a *c*, então *a* é idêntico a *c*. Desse modo, aquele que foi castigado na infância (*a*) é a mesma pessoa que tomou o estandarte (*b*), e aquele que tomou o estandarte (*b*) é a mesma pessoa que foi promovida a general (*c*). A consequência a ser daí extraída é que aquela criança castigada na infância (*a*) é a mesma pessoa que foi promovida a general (*c*). Entretanto, aplicando o critério lockeano de identidade pessoal, quem foi castigado na infância (*a*) não pode ser a mesma pessoa promovida a general (*c*), porque a consciência do general (*c*) não pode ser estendida retrospectivamente à época do castigo (*a*). Assim, o general (*c*) *é, e não é*, a pessoa que foi castigada na escola (*a*).

A segunda objeção de Reid parte da suposição de que aquilo que Locke pretende com a afirmação de que a identidade pessoal é condicionada pela possibilidade de extensão retrospectiva de uma mesma consciência a diferentes momentos da vida de um indivíduo equivaleria a defender que a identidade pessoal é constituída pela memória. Se assim fosse, Locke recorreria ao que é evidência da identidade pessoal para sustentar a identidade pessoal. No entanto, como explica Reid, a memória pressupõe, não podendo, portanto, constituir, a identidade pessoal. Uma versão anterior dessa objeção foi formulada por Joseph Butler<sup>11</sup> (1692 – 1752). Butler, no entanto, não fala em memória, se atendo ao termo originalmente empregado por Locke, “consciência”, mas é suposto que ele também trata os termos como equivalentes, pois utiliza o termo “lembrar”:

Apesar de a consciência do que passou [*of what is past*] atestar nossa identidade pessoal para nós mesmos, dizer que ela constitui [*make*] a identidade pessoal, ou que é necessária para que sejamos as mesmas pessoas, é dizer que uma pessoa não existiu por um único momento, nem realizou uma ação, exceto aquilo de que pode se lembrar; de fato, nada além daquilo sobre o que reflete. E deve-se pensar que é autoevidente que a consciência da identidade pessoal pressupõe, e não pode, portanto, constituir, a identidade pessoal: na mesma medida em que o conhecimento, em qualquer outro caso, pode constituir a verdade, a qual ele pressupõe. (BUTLER, 1906, p. 258, tradução nossa).

---

11 Butler (1906) antecipa a objeção 2 de Reid no quarto parágrafo da Primeira Dissertação (primeiro apêndice) de *The analogy of religion*.

Ambas as objeções são exploradas e respondidas por Galen Strawson<sup>12</sup>, que defende que a identidade pessoal é tomada como dada para Locke<sup>13</sup>, e que o papel por ele atribuído à consciência seria o de oferecer “um critério para selecionar aquelas partes do passado de tal sujeito pelas quais tal sujeito segue sendo responsável” (STRAWSON, 2011, p. 96, tradução nossa). A chave para essa compreensão está em tomar como central a consideração lockeana de “pessoa” como termo forense, “um termo que encontra seu principal uso em contextos em que questões sobre atribuição de responsabilidade [...] estão em primeiro lugar” (STRAWSON, 2011, p. 4, tradução nossa). De acordo com essa perspectiva, a questão metafísica e a questão moral da identidade pessoal são indissociáveis.

### 2.3 O PROJETO FILOSÓFICO HUMEANO E O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL

Ao longo da seção 1.4.6 do Tratado, Hume aplica os princípios de sua epistemologia empirista ao problema da identidade pessoal, a fim de explicar em que medida essa identidade é uma ficção produzida por operações da imaginação, a partir de percepções que se seguem umas às outras em um fluxo permanente. À sua perspectiva, Hume contrapõe as propostas de outros teóricos:

Há filósofos que imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU [*our SELF*]; que sentimos sua existência e a continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, com uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração. A sensação mais forte, a paixão mais violenta, dizem eles, ao invés de nos distrair dessa visão, fixam-na de maneira ainda mais intensa; e, por meio da dor ou do prazer que produzem, levam-nos a considerar a influência que exercem sobre o *eu*. Tentar fornecer uma prova disso [*of this*] seria enfraquecer sua evidência, pois nenhuma prova poderia ser derivada de um fato de que estamos tão intimamente conscientes; e não há nada de que possamos estar certos se duvidarmos disso. (HUME, 2009, p. 283, grifos do autor / T 1.4.6.1 SBN 251).

Hume não explicita, na passagem em questão, a que filósofos está referindo. No entanto, quando retoma afirmações de que para a identidade do eu se encontram indícios nas sensações, Hume tem em consideração o que foi sustentado por Locke. Ao recuperar a não-necessidade de evidências para a simplicidade do eu, porquanto este constitui a mais

12 Strawson atribui a gênese das objeções direcionadas à teoria da identidade pessoal de Locke a linhas interpretativas centradas na consideração de “pessoa” como um “um termo sortal de um tipo [*a sortal term of a standard kind*], i.e., um termo para uma unidade temporalmente contínua [*a term for a standard temporal continuant*], como ‘ser humano’ ou ‘coisa pensante’.” (STRAWSON, 2011, p. 4).

13 “A identidade pessoal ao longo do tempo, entendida como a identidade do sujeito-de-experiência humano ao longo do tempo, é de fato pressuposta” (STRAWSON, 2011, p. 96).

fundamental das certezas, Hume está falando do que foi proposto pelos filósofos modernos da tradição britânica, especialmente Butler e Shaftesbury. Filósofos que defendem a identidade e simplicidade perfeita do eu em geral defendem que há algo como uma alma ou substância imaterial, que sustenta essa identidade e simplicidade que é distinta das percepções, que não tem partes e que continua a existir ininterruptamente e invariavelmente ao longo do tempo. Como veremos<sup>14</sup>, Hume rejeita a possibilidade de haver uma ideia de eu substancial, uma vez que não há impressão para sustentá-la.

Para que se compreenda o empreendimento humeano é preciso que se atente para o objeto de estudo que Hume propõe investigar, bem como para o método que ele argumenta ser o mais adequado para tal realização, ambos expostos ainda na *Introdução* do *Tratado*. Quanto ao seu objeto de estudo, Hume afirma que é a natureza humana, para o que irá propor uma ciência do ser humano, empregando o método experimental, inspirado pelo sucesso de seu uso na chamada “filosofia natural”. É importante ressaltar que a expressão “assuntos morais”, presente no subtítulo do *Tratado*, é tomada por Hume em um sentido, corrente em sua época, mais amplo que o âmbito da ética, envolvendo temas concernentes à natureza humana como um todo. Nessa mesma linha, quando Hume efetua um contraste entre as chamadas *filosofia moral* e *filosofia natural*, o que tem em mente é, de um lado, a equivalência entre a filosofia moral e a ciência da natureza humana<sup>15</sup>, e, de outro, a filosofia natural como abarcando os estudos da natureza hoje categorizados em diferentes disciplinas científicas. A filosofia moral engloba aspectos do ser humano enquanto tal e enquanto distinto dos demais seres da natureza, não estando restrita ao domínio da filosofia moral tal como compreendida atualmente, i.e., em termos de ética. Em contraste, a filosofia natural

lida com objetos e fenômenos no mundo da natureza. A filosofia natural é aproximadamente o que hoje se chama física, química e biologia. Claro, seres humanos também são objetos da natureza, e são, portanto, parte da matéria de conhecimento da filosofia natural. Um homem caindo de uma ponte acelera na mesma taxa e atinge a água ao mesmo tempo que uma pedra que cai junto com ele. A filosofia moral difere da filosofia natural apenas na maneira com que lida com seres humanos – ela considera apenas aquilo a respeito de que eles diferem de outros ‘objetos da natureza’. Seres humanos pensam, agem, sentem, percebem e falam, então os ‘assuntos morais’ lidam com o pensamento, a ação, os sentimentos, a percepção, as paixões e a linguagem humanos. (STROUD, 2003, p. 2, tradução nossa).

---

14 Seção 3.2 desta dissertação.

15 Hume inaugura a primeira seção da Primeira Investigação com a afirmação de que “[a] filosofia moral, ou ciência da natureza humana, pode ser tratada de duas maneiras diferentes[...]”(HUME, 2004, p. 19 / I 1.1 SBN 5). Nesse caso, a partícula “ou” indica a alternância entre dois termos que são sinônimos.

Hume acredita que o estudo filosófico minucioso das capacidades, propensões e relações humanas trará nova luz ao estudo dos demais assuntos que são de interesse humano e que, portanto, as têm como base:

É evidente que todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana; e, por mais que alguma dentre elas possa parecer se afastar dessa natureza, a ela sempre retornará por um caminho ou outro. Mesmo a *matemática*, a *filosofia da natureza* e a *religião natural* dependem em certa medida da ciência do HOMEM, pois são objetos do conhecimento dos homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdades. 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. (HUME, 2009, p. 21, grifo do autor / T Intro 4 SBN xv).

Semelhante necessidade de se investigar, primeiramente, as capacidades da mente humana para que se possa fazer descobertas em outras áreas já havia sido exposta por pensadores que influenciaram a filosofia humeana, tais como Bacon e Locke. Bacon escreve no Prefácio de *A grande restauração* (1620) que

[a]ntes, contudo, que se atravessasse o Oceano e se descobrissem as regiões do Novo Mundo, foi necessário que se conhecesse a utilidade da bússola como um guia mais fiel e mais seguro. Do mesmo modo, o que até agora se descobriu nas Artes e Ciências foi o que se pôde obter pela utilidade, pela meditação, pela observação e pela argumentação, visto que essas coisas estão mais próximas dos sentidos e subordinam-se geralmente a noções comuns. Mas antes que se possam interpelar coisas mais remotas e ocultas na natureza, exige-se necessariamente que se introduzam um uso e uma aplicação melhores e mais perfeitos da mente e do intelecto humano. (BACON, 2015, p. 27-8).

Encontra-se nota análoga no *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690), em que, na seção *Epístola ao leitor*, Locke apresenta o que o motivou a escrever o que daria origem a tal obra, e relata uma ocasião em que, reunido com amigos para discutir questões que não especificamente seriam enquadradas em uma ciência da natureza humana, deparou-se com um problema:

Sem querer te incomodar com a história deste Ensaio, posso dizer o seguinte; eu e uns quatro ou cinco amigos, reunidos em minha sala, conversando sobre um assunto muito diferente deste, vimo-nos assolados por muitas dificuldades. Passados alguns momentos de perplexidade, que não nos levaram a resolver as dúvidas que nos perturbavam, ocorreu-me que estávamos no caminho errado, e que antes de nos lançarmos em investigações dessa natureza, seria bom examinarmos nossas próprias habilidades para ver quais objetos seriam ou não predispostos ao nosso entendimento. (LOCKE, 2012, p. 8-9).

Além de em Bacon e Locke, Norton (2011) afirma que alegações de que investigação da natureza humana é de importância primordial e que serve de base para o estudo de outros tópicos de interesse humano são também encontradas em outras obras anteriores à publicação do *Tratado*, tais como de Hobbes, Malebranche, Hooke, Hutcheson, Watts, Pope e Shaftesbury, pensadores que Hume também considerou em seus escritos.

Centrando sua investigação na natureza humana, Hume pretende não incorrer nos mesmos erros que os filósofos antigos, no seu entender, teriam cometido, cuja constatação o teria levado a escrever em uma carta, em sua juventude, que o estudo de sistemas filosóficos indicavam que a filosofia precisava de uma reforma. Hume acreditava que esses erros se deviam à “confiança” da filosofia antiga “em hipóteses – alegações baseadas em especulação e invenção em vez de em experiência e observação” (MORRIS; BROWN, 2016, tradução nossa). Partido ao exame dos escritos dos filósofos modernos, Hume teria encontrado erros análogos aos que considera que os antigos cometeram, embora alegassem tentar evitá-los. É por isso que, para Hume, os progressos rumo à compreensão da natureza humana das ciências em geral seriam maiores que os da filosofia:

enquanto os cientistas se curaram de sua ‘paixão por hipóteses e sistemas’, os filósofos ainda não se purgaram dessa tentação. Suas teorias eram muito especulativas, confiando em hipóteses *a priori*, e prestando muito pouca atenção em como a natureza humana realmente seria. Em vez de nos ajudar a compreender a nós mesmos, os filósofos modernos estavam atolados em disputas intermináveis [...] dando origem ao ‘preconceito comum contra os raciocínios metafísicos de todos os tipos’, ou seja, ‘todo tipo de argumento que é de alguma maneira abstruso, e requeira alguma atenção para que seja compreendido’. (T Intro 3). (MORRIS; BROWN, 2006, tradução nossa).

Segundo D'Alembert, o predecessor de Hume que estabeleceu que “era hora de banir conjecturas e hipóteses vagas da física” (D'ALEMBERT, 1995, tradução nossa) foi Newton. A passagem a seguir traz a crítica newtoniana ao emprego do método hipotético de raciocínio nas ciências naturais:

Mas até este ponto eu não tenho sido capaz de descobrir a causa dessas propriedades da gravidade a partir dos fenômenos, e eu não esboço hipóteses; pois tudo o que não é deduzido dos fenômenos deve ser chamado de hipótese; e hipóteses, se metafísicas ou físicas, se de qualidades ocultas ou mecânicas, não têm lugar na filosofia experimental. Nessa filosofia, proposições particulares são inferidas a partir dos fenômenos, e, depois, generalizadas por indução. (NEWTON, 1973, p. 547, tradução nossa).

Apesar de a ênfase dada por Hume, inspirado por Newton, à rejeição dos raciocínios abstratos, essa rejeição não é absoluta:

Isso não significa que não devemos adotar hipóteses na tentativa de descobrir a verdade sobre o ser humano, mas que devemos não simplesmente impor nossas conjecturas e fantasias [*fancies*] ao mundo e aceitá-las como verdades certas ou bem estabelecidas. Em vez disso, devemos conduzir a pesquisa por princípios simples e gerais tão longe quanto pudermos com base na experiência, e então, quando for impossível descobrir qualquer coisa além através desse modo, parar. Hume também pode dizer, como Newton, '*Hypotheses non fingo*'. (STROUD, 2003, p. 5-6, tradução nossa).

Esse primeiro momento humeano de crítica e rejeição do raciocínio especulativo, empregado por muitos filósofos antigos e modernos é seguido pela proposta, inspirada nos procedimentos nas ciências, do emprego do método experimental na filosofia: “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” (HUME, 2009, p. 22 / T Intro 7 SBN xvi). É importante ressaltar que Hume não emprega o termo “fundamento” com o mesmo sentido com que o termo aparece em teorias fundacionistas da justificação. Em uma teoria desse tipo, uma crença é justificada por outra crença, e assim sucessivamente, até que o regresso seja interrompido por uma crença, também justificada, porém, não inferencialmente. Essa última é considerada uma crença básica, constituindo o fundamento da justificação, ao passo que as outras são consideradas não-básicas – constituiriam, por sua vez, a superestrutura. As diferentes propostas acerca do que contaria para uma crença ser considerada básica, de como essas crenças poderiam ser justificadas e de como sustentariam as demais crenças do sistema variam, caracterizando os diferentes tipos de teorias fundacionistas da justificação. Um exemplo clássico de fundacionismo epistêmico é encontrado na teoria de Descartes, que pretende sustentar o, por assim dizer, *edifício do conhecimento* sobre as bases seguras que apenas *ideias claras e distintas* poderiam oferecer. Hume, por sua vez, não é um filósofo fundacionista:

Ele argumentou claramente em ‘Do ceticismo quanto aos sentidos’ que não há tais fundações na experiência sensível [*sense experience*] que a reflexão possa descobrir, e de modo mais geral em ‘Do ceticismo quanto à razão’ que não há fundações de certeza de qualquer tipo sobre as quais uma teoria do conhecimento poderia ser construída. (LIVINGSTON, 1998, p. 16, tradução nossa).

Hume não foi o único a propor que a filosofia adotasse procedimento análogo ao das ciências naturais. A escolha de tal método, cujo expoente, na época, no que diz respeito à sua aplicação em ciências naturais era Isaac Newton, foi inspirada, afirma Norton (2011), pela obra de Bacon, que estava disposto a estender o uso do método experimental para os assuntos morais. De fato, Hume atribui a “Lord Bacon e alguns filósofos recentes da Inglaterra”, que

Hume afirma, em nota, se tratarem de Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson e Butler, a proposta “de uma nova base para a ciência do ser humano” (HUME, 2009, p. 22, adaptado / T Intro 7 SBN xvii). Na passagem a seguir, é possível identificar a recomendação de Bacon, no *New Organon* (1620), para que o método que estava propondo fosse estendido também à filosofia:

Pode também ser questionado (em vez de objetado) se nós estamos falando do aperfeiçoamento apenas da Filosofia Natural por nosso método ou se também das outras ciências, Lógica, Ética e Política. Nós certamente queremos dizer que tudo o que dissemos se aplica a todas elas; e assim como a lógica comum, que governa coisas através do silogismo, é aplicável não apenas às ciências naturais, mas a todas as ciências, então também nossa ciência, que procede por indução, cobre todas. (BACON, 2000, p. 98, tradução nossa).

Considerando que o objeto de estudo do *Tratado* é a natureza humana, é preciso explicar de que maneira o método experimental poderia ser aplicado a essa investigação. Hume atenta para uma “desvantagem peculiar, que não se encontra na filosofia da natureza”, enfrentada pela ciência da natureza humana: a ela não seria possível “reunir experimentos de maneira deliberada e premeditada, a fim de esclarecer todas as dificuldades particulares que vão surgindo” (HUME, 2009, p. 24 / T Intro 10 SBN xix). Stroud (2003) observa que, ainda no tempo de Hume, os astrônomos, estudiosos do mundo natural, não estariam em situação melhor que os filósofos morais, uma vez que não possuem meios de controlar os experimentos com astros e planetas. Ou seja, não é apenas o filósofo que se depara com a impossibilidade de submeter seu objeto de estudo a condições diferentes daquelas em que se encontra no curso da natureza. Entretanto, adverte Stroud, “talvez se os sujeitos souberem que estão sendo observados os resultados não servirão como bases confiáveis para conclusões sobre pessoas fora das situações artificialmente controladas das situações experimentais” (STROUD, 2003, p. 6, tradução nossa). Resta, para Hume, a reunião e comparação de “experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres” (HUME, 2009, p. 24 / T Intro 10 SBN xix).

No ano do nascimento de Hume, 1711, Shaftesbury publicou uma coleção com seus trabalhos revisados, intitulada *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, na qual fez a analogia do estudo da mente com o estudo de anatomia:

As partes e proporções da mente, sua relação e dependência mútuas, a conexão e estrutura dessas paixões que constituem a alma ou temperamento, podem facilmente

ser compreendidas por qualquer um que pense que vale a pena estudar essa anatomia voltada para dentro [*inward*]. (SHAFTESBURY, 2000, p. 194, tradução nossa).

De maneira semelhante a seu predecessor, em algumas passagens do *Tratado* Hume ilustra a aplicação do método experimental na ciência da natureza humana através de uma analogia entre essa investigação da mente e estudos de anatomia. É o caso da passagem que encerra a seção Da identidade pessoal em que Hume prescreve que, "[t]endo explicado de forma completa a natureza de nosso juízo e entendimento, é hora de retornar a um exame mais rigoroso de nosso tema, e de dar continuidade à anatomia precisa da natureza humana" (HUME, 2009, p. 295 / T 1.4.6.23 SBN 263). Essa primeira ocorrência da expressão metafórica é seguida da seção final do Livro 1, em que Hume retoma alguns aspectos de sua argumentação acerca das operações do entendimento e apresenta algumas angústias que o levaram à adoção de uma postura cética e à suspensão do juízo e, posteriormente, à retomada de suas investigações. No Livro 2, Hume emprega a expressão na seção em que trata das emoções do orgulho e da humildade nos animais, ao propor que, assim como certas conclusões extraídas de observações de animais, quanto à sua constituição física, podem ser estendidas em sua generalidade para os seres humanos, de maneira análoga se pode complementar a compreensão da vida afetiva dos animais a partir da consideração das emoções humanas, uma vez se observando paralelos entre ambas, com as devidas ressalvas: “[a]pliquemos, pois, este método de investigação, que se tem mostrado tão correto e útil nos raciocínios sobre o corpo, à nossa anatomia da mente, e vejamos que descobertas nos permite fazer” (HUME, 2009, p. 360 / T 2.1.12.2 SBN 325-6). A expressão também aparece no resumo do *Tratado*, na descrição do objetivo dessa obra:

Ele [Hume] se propõe a fazer uma anatomia da natureza humana de uma maneira sistemática, e promete não tirar nenhuma conclusão sem a autorização da experiência. [...] [Hume] Menciona, nessa oportunidade, o Sr. *Locke*, *Lord Shaftesbury*, o Dr. *Mandeville*, o Sr. *Hutcheson*, o Dr. *Butler*, que, embora difiram entre si em muitos pontos, parecem concordar em fundamentar suas rigorosas investigações acerca da natureza humana exclusivamente na experiência. (HUME, 2009, p. 684 / T S 2).

Entretanto, é no último parágrafo do *Tratado*, no Livro 3, que, ao retomar a metáfora da anatomia da natureza humana contrastando o trabalho do anatomista, “alguém que estabelece em fundamental pormenor o que é o caso”, com o do pintor, “alguém que faz algo belo e atraente” (BEAUCHAMP, 2008, p. 509, tradução nossa), Hume fornece o que mais se aproxima de uma explicação de em que consistiria uma assim chamada anatomia da natureza humana:



O anatomista nunca deve emular o pintor; nem deve, em suas cuidadosas dissecções e em suas descrições das partes mais diminutas do corpo humano, querer dar às suas figuras atitudes ou expressões graciosas e atraentes. Existe mesmo algo repulsivo, ou ao menos desprezível, na visão que nos fornece das coisas; é necessário situar os objetos mais à distância, torná-los menos visíveis, para que se tornem mais atraentes para o olho ou para a imaginação. O anatomista, entretanto, é admiravelmente bem qualificado para aconselhar o pintor; chega a ser impraticável atingir a perfeição nesta última arte sem o auxílio da primeira. Temos de ter um conhecimento exato das partes, de sua posição e conexão, para podermos desenhar com elegância e correção. Assim, as especulações mais abstratas acerca da natureza humana, por mais frias e monótonas que sejam, fazem-se instrumento da *moral prática*; e podem tornar esta última ciência mais correta em seus preceitos e mais persuasiva em suas exortações. (HUME, 2009, p. 660 / T 3.3.6.6 SBN 620-1).

Com isso Hume efetua uma reiteração de que é preciso investigar as operações da mente para que se possa compreender os demais temas de interesse humano. Ao propor realizar uma anatomia da natureza humana, Hume pretende “fazer para o domínio humano o que ele pensa que a filosofia natural, especialmente na figura de Newton, tem feito para o resto da natureza”, uma vez que sua teoria “explica vários e complicados acontecimentos físicos em termos de relativamente poucos princípios, extremamente gerais e, talvez, universais” (STROUD, 2003, p. 3, tradução nossa). A anatomia da natureza humana pretendida por Hume consiste em

uma teoria completamente geral da natureza humana para explicar por que os seres humanos agem, pensam, percebem e sentem em todas as maneiras em que o fazem. Claro, ele não pensa que pode realmente explicar todos os aspectos da natureza humana, mas acredita que dispõe de uma estrutura [*framework*] dentro da qual o trabalho finalmente poderia ser realizado. (STROUD, 2003, p. 3, tradução nossa).

Assim, ainda que Hume proponha um estudo da mente humana, ele não pretende descobrir a natureza última da mente. Isso porque sua investigação está restrita ao tipo de conclusão que é possível extrair através do método experimental:

Parece-me evidente<sup>16</sup> que, a essência da mente sendo-nos tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações. Embora devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, rastreado ao máximo nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos pelas causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da

---

16 Há que se fazer, acerca dos termos escolhidos por Hume, duas observações. Tome-se como exemplo essa passagem. Primeiramente, quanto ao emprego de expressões como “é certo” e “é evidente” no *Tratado*, Norton (2011) adverte que deve ser considerado com cautela e entendido antes como indícios da confiança de Hume no desenvolvimento de suas investigações filosóficas, e não de que Hume enunciaria posições dogmáticas. Em segundo lugar, os termos “experiência” e “experimento” são empregados por Hume indiscriminadamente, o que Norton (2011) explica ser comum no início da modernidade. Bacon, de quem Hume era leitor, também tomava esses termos como sinônimos.

experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica. (HUME, 2009, p. 22-23 / T Intro 8 SBN xvii).

Para Hume temos acesso apenas às percepções, permanecendo incógnitas as causas últimas delas. Diferentemente dos outros filósofos da tríade do empirismo clássico, entre os quais Hume tradicionalmente é incluído, a saber, Locke e Berkeley, a teoria humeana das percepções não pode ser considerada defensora de um realismo representacional – como propõe Locke, segundo o qual os objetos imediatos da mente são as percepções, as quais representam os objetos externos – (muito menos um realismo direto, a exemplo do que defende Thomas Reid), ou de um idealismo – como defende Berkeley, segundo o qual os objetos da mente são percepções que não representam objetos externos e só o mental tem realidade.

A filosofia de Hume, por sua vez, é caracterizada por diferentes graus de ceticismo, a partir de duas linhas interpretativas, as assim chamadas “Novo Hume” e “Velho Hume”. As concepções que atribuem a Hume uma perspectiva que envolve um ceticismo, por assim dizer, mais *forte*, são incluídas nessa segunda denominação. Um exemplo se encontra na interpretação de Popkin, que atribui a Hume um ceticismo de contornos pirrônicos, segundo o qual mesmo aquelas crenças tidas como fundamentais – tais como a crença na existência dos objetos materiais e nas relações de causalidade – não possuem credenciais epistêmicas. Dessa forma,

[u]m exame das bases para nossos juízos acerca de questões de fato, de questões de valor ou mesmo de questões matemáticas revela, segundo Hume, que as bases para quaisquer desses juízos não é racional nem segura, e que nenhum juízo pode ser considerado mais firmemente sustentado que outro. (POPKIN, 1993, p. 105, tradução nossa).

Entretanto, para o “Velho Hume” de Popkin, a dúvida cética acerca das crenças envolvidas na formulação desses juízos seria incapaz de solapar a força da natureza que nos leva, inevitavelmente, a formulá-los:

os juízos têm um papel pragmático em nossos esforços ordinários, os quais não são afetados por essas dúvidas. No nível do senso comum, Hume sustenta, é necessário, a todo tempo, formular juízos sem referência a bases ou evidências em que estariam baseados e avaliar os juízos sem tal referência. [...] A base de todo raciocínio factual e provável é, então, irracional, determinado por certas forças naturais instintivas que resultam em certos efeitos emocionais. (POPKIN, 1993, p. 107, tradução nossa).

Interpretações da teoria humeana que recaem sob a denominação de Novo Hume, tais como aquelas defendidas por Galen Strawson e John Wright, concebem-no como um realista cético. Conforme concepções desse tipo, Hume reconhece haver algo subjacente às percepções, e que é a causa delas, ainda que não seja possível conhecer sua natureza:

Me parece inegável que se perde o objetivo central da filosofia cética de Hume a menos que se reconheça que ele manteve consistentemente o ponto de vista de que há poderes e forças reais na natureza, os quais não são diretamente acessíveis a nossos sentidos. (WRIGHT, 1983, p. 129 apud READ; RICHMAN, 2000, p. 2, tradução nossa).

Ambas as linhas interpretativas levam em consideração que Hume enfatiza, a exemplo do seguinte trecho, o limite das possibilidades de conhecimento, estabelecido por seu método experimental de investigação:

Ao vermos 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 [...]. (HUME, 2009, p. 23 / T Intro 9 SBN xviii).

Essa observação acerca do contentar-se ao atingir o máximo de conhecimento possível da mente humana é semelhante à feita por Locke:

Se a investigação da natureza do entendimento descobrir os seus poderes e o *alcance deles*, quais as coisas proporcionais a eles e quando eles falham, ela talvez convença a inquieta mente dos homens a ter mais cautela ao tratar das coisas que excedem a sua compreensão; a parar, quando chegar ao máximo de sua resistência; a resignar-se com a ignorância das coisas que não estão ao alcance de nossas capacidades. (LOCKE, 2012, p. 23, grifo do autor / E 1.1.4).

Tal limitação não seria enfrentada apenas pelos estudos da mente. Indica, antes, uma posição humeana geral cética quanto à possibilidade de conhecimento da natureza última das coisas: “[c]aso se considere essa impossibilidade de se explicarem os princípios últimos como um defeito da ciência do ser humano, arriscar-me-ei a ponderar que esse defeito é comum a ela e a todas as ciências [...]” (HUME, 2009, p. 23, adaptado / T Intro 10 SBN xviii). Semelhante alegação é encontrada em Newton, que afirma que

em corpos, vemos apenas suas figuras e cores, ouvimos apenas os sons, tocamos apenas suas superfícies externas, cheiramos os aromas e sentimos os sabores; mas suas substâncias internas não podem ser conhecidas seja por nossos sentidos, seja por algum ato reflexivo de nossas mentes. (NEWTON, 1973, p. 546, tradução nossa).

Observadas as limitações inerentes à investigação da natureza humana, reconhecidas pelo próprio Hume, é preciso considerar mais de perto a questão da existência mesma de uma natureza humana. Não obstante Hume ter sido, além de filósofo, também um historiador em seu tempo, inclusive tendo sido aclamado por sua História da Inglaterra, há intérpretes que o acusam de não contemplar a dimensão histórica do ser humano por propor um estudo da natureza humana. Apesar de haver alegações humeanas que parecem contradizer isto, Hume não defende a existência de leis empíricas governando a ação humana ao longo de toda a história, mas sim a de certas regularidades peculiares a cada período. Ainda que Hume escreva sobre a natureza humana e seus traços de regularidade, e que haja espaço em sua teoria para certa variabilidade nesses traços, dependendo de fatores históricos, geográficos, econômicos etc., a atuação dessas tendências não é plenamente determinante do ser humano, pois há “uma distância contingente entre um indivíduo e o todo social de que ele é parte”. Índícios dessa distância se encontram na obra do filósofo na “referência frequente de Hume ao que poderia ter havido na história se os indivíduos tivessem agido de outro modo” (LIVINGSTON, 1984, p. 227, tradução nossa), bem como no emprego de termos que denotam contingência:

Chance, acidente e fortuna têm um significado na história que não possuem na filosofia natural porque os agentes históricos ocupam ambos os mundos moral e natural, e suas ações podem, em conformidade, ser entendidas tanto através de causas morais ou leis subjacentes. Isso produz inevitavelmente uma tensão conceitual, porque qualquer coisa que é determinada de um ponto de vista tem de ser vista como acidental a partir de outro. A regra de Hume de que o que depende de grupos sociais pode ser explicado por causas, e que o que depende de indivíduos é resultado do acaso, é simplesmente um modo pitoresco de dizer não apenas que leis subjacentes (sociais ou de outro tipo) não estão disponíveis para explicar as ações de indivíduos históricos mas que são irrelevantes, uma vez que explicações morais podem ser fornecidas. (LIVINGSTON, 1984, p. 229, tradução nossa).

Por propor que se investigue a natureza humana fazendo uso do método experimental, e que nada se pode conhecer senão através da experiência, Hume é comumente associado à tradição do empirismo britânico, juntamente aos filósofos modernos John Locke (1632-1704) e George Berkeley (1685 – 1753). Essa corrente interpretativa tradicional contrasta as teorias desses filósofos com as dos considerados racionalistas, situando, de um lado, Locke, Berkeley e Hume e, do lado oposto, René Descartes (1596 – 1650), Benedito de Espinosa (1632 – 1677) e Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716).

Apesar das peculiaridades das teorias dos filósofos em questão, cada uma dessas duas tradições tem como aspecto em comum entre seus proponentes a atribuição da origem ou fonte dos conceitos, e mesmo do conhecimento, à experiência sensível e à razão ou intelecto,

respectivamente. Se, por um lado, os filósofos racionalistas defendem que a experiência sensível é insuficiente para garantir o conhecimento, por outro lado, os filósofos empiristas não são dogmáticos quanto à possibilidade de se conhecer através da experiência – eles podem, inclusive, concordar com a alegação tipicamente racionalista de que há conhecimento e conceitos cujos conteúdos ultrapassam as evidências que podem ser obtidas através da experiência. O ponto é que, para os empiristas, se for possível obter conhecimento em algum nível, ele deriva, em última análise, da experiência.

Tal limitação das investigações ao âmbito da experiência se conecta ao reconhecimento, por parte de Hume, da restrição das possibilidades humanas de adquirir conhecimento, o que conduz a outro aspecto pelo qual sua filosofia em geral é caracterizada, a saber, seu ceticismo. Exemplos de posições céticas são frequentes no *Tratado*, incluindo desde o ceticismo quanto à indução até a rejeição de que a razão possa determinar o caráter e as ações dos agentes morais, passando pelo ceticismo quanto à possibilidade de se conceber uma ideia de eu simples e contínuo, apresentada na seção *Da identidade pessoal*, culminando na avaliação que Hume efetua de seus próprios esforços ao longo do Livro 1 do *Tratado* na seção seguinte, intitulada *Conclusão deste livro*. É nela que, em tom confessional, Hume escreve que a “condição desoladora, a fraqueza e a desordem das faculdades que sou obrigado a empregar em minhas investigações aumentam minhas apreensões” (HUME, 2009, p. 296 / T 1.4.7.1 SBN 264).

Note-se, entretanto, que o principal ponto dessa seção não é a descrição que Hume faz de suas angústias e de seu estado psicológico. Ela traz, antes, a preocupação do filósofo com a avaliação da própria atividade, com a submissão também de suas reflexões ao escrutínio, em um movimento em que a reflexão filosófica volta-se para si mesma e se descobre incapaz de fornecer respostas definitivas para questões fundamentais acerca da existência humana.

Tanto essa constatação quanto o tipo de estado de ânimo, de caráter melancólico, que surge a partir dela, os quais Hume relata na seção, encontram paralelo na filosofia cética pirrônica, assim denominada em função do filósofo cético Pirro (365/360 – 275/270 a.C.). Grande parte dos escritos dessa escola filosófica da Grécia antiga se perderam, e o que dela se tem registro deve-se a outros filósofos e historiadores. É o caso dos escritos do também cético pirrônico Sexto Empírico, que reuniu “uma série de argumentos, prós e contras, acerca de muitas questões, e então suspendeu o juízo acerca deles” (POPKIN, 2000, p. 105, tradução nossa). Para Popkin, o ceticismo humeano se assemelha ao de Sexto, uma vez que, para Hume,

[s]e dois juízos possíveis conflituam, não há bases racionais para preferir qualquer um deles. Não há área de interesse intelectual ou prático em que alguém pode alcançar conhecimento certo e indisputável. Assim, a aceitação dogmática de qualquer proposição ou conjunto de proposições não possui fundamento razoável adequado. (POPKIN, 2000, p. 104, tradução nossa).

Assim como em decorrência da suspensão do juízo os cétricos pirrônicos redescobriam o estado de satisfação, mais uma vez, Hume se aproxima deles e alcança a tranquilidade ao abandonar, ainda que temporariamente, o rigor da reflexão filosófica, podendo retomar o convívio com as pessoas e a realização de atividades recreativas:

ocorre que, sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, e me cura dessa melancolia e delírio filosóficos, tornando mais branda essa inclinação da mente, ou então fornecendo-me alguma distração e alguma impressão sensível mais vívida, que apagam todas essas quimeras. Janto, jogo uma partida de gamão, converso e me alegro com meus amigos; após três ou quatro horas de diversão, quando quero retomar essas especulações, elas me parecem tão frias, forçadas e ridículas, que não me sinto mais disposto a levá-las adiante. (HUME, 2009, p. 301 / T 1.4.7.9 SBN 269).

A suspensão do juízo produz uma atitude de maior cautela diante do conteúdo de crenças segundo as quais conduzimos nossa vida ou pensamos o mundo. O resultado do exercício cético não é a negação de todas as crenças de um sistema, mas a rejeição do dogmatismo:

quando retornamos aos afazeres da vida diária, nossas crenças ordinárias voltam rapidamente a nós e nosso estado prévio nos atingirá agora [...] como divertido. [...] Dúvidas cétricas, não importa quão intensas, não rivalizam com as crenças que voltam a nós quando retornamos para a vida diária, mas nem todas as crenças anteriores a nossa catarse pirrônica têm uma tendência similar a ser restabelecida. Aquelas, por exemplo, que são os produtos da mera educação, doutrinação, moda e assim por diante, não se imporão inexoravelmente a nós. (FOGELIN, 2007, p. 108).

E por que algumas das crenças anteriores ao exercício cético são retomadas? A explicação aponta para outro aspecto importante acerca da teoria humeana como um todo: seu *naturalismo*. A linha interpretativa de Hume que enfatiza a dimensão naturalista de sua filosofia tem origem com Norman Kemp Smith (1905; 1905b), que publica dois artigos no periódico *Mind* no início do século passado, sob os títulos de *The Naturalism of Hume I e II*, nos quais investiga as afirmações humeanas segundo as quais os seres humanos pensam e se comportam de modo característico devido à natureza e seus princípios.

A perspectiva interpretativa que enfatiza o naturalismo de Hume não deve ser vista como uma espécie de superação da leitura de Hume como cético. Antes, lança luz à

compreensão humeana acerca de nossas propensões a certas crenças, as quais persistem ao escrutínio filosófico rigoroso, de contornos céticos:

Hume está disposto a aceitar e a tolerar uma distinção entre dois níveis de pensamento: o nível do pensamento filosoficamente crítico, que nenhuma garantia pode nos oferecer contra o ceticismo, e o nível do pensamento empírico cotidiano, em que as pretensões do pensamento crítico são completamente anuladas e suprimidas pela Natureza, por um inevitável comprometimento natural com a crença: com a crença na existência de corpos e nas expectativas baseadas na indução. (STRAWSON, 2008, p. 24).

Assim, o projeto filosófico humeano é caracterizado por esses dois aspectos: de um lado, o exercício pirrônico; de outro, a propensão natural a formularmos certas crenças.

### 3 O EU E AS OPERAÇÕES DO ENTENDIMENTO: IDENTIDADE PESSOAL NO Livro 1 DO *TRATADO*

Não há credenciais epistêmicas para uma ideia de eu simples e contínuo, ainda que tenhamos a tendência a acreditar na unidade do eu. Se há algo além das percepções sucessivas unidas por meio de qualidades associativas, não se pode saber através da experiência. Essa é a principal tese defendida por Hume acerca da identidade pessoal no Livro 1 do *Tratado*, tema central deste capítulo. Para que se compreenda essa tese, é necessário explorar a teoria humeana da mente, incluindo os itens que a constitui, a saber, impressões e ideias, bem como os princípios que permitem o surgimento e a associação dessas percepções através da imaginação. Discorrerei acerca dessas distinções na primeira seção deste capítulo, passando ao estudo, na segunda seção, do que Hume escreve especificamente acerca da identidade pessoal no Livro *Do entendimento*, o que envolverá a explicação de sua alegação de que a identidade e a simplicidade do eu são fictícias: primeiramente, apresentarei a noção humeana de identidade perfeita, bem como o que nos leva a fazer atribuições de identidade imperfeita; em seguida, explorarei a tese humeana acerca do tipo de ideia epistemicamente garantida que podemos ter acerca do eu, mente ou pessoa e sua explicação do que faz com que acreditemos na identidade e simplicidade do eu, ainda que essa crença não seja empiricamente garantida. Na terceira seção, abordarei a revisão que Hume propõe, no *Apêndice do Tratado*, àquilo que escreveu na seção *Da identidade pessoal*, a conclusão cética a que chega por não conseguir resolver o problema que aponta e a controvérsia interpretativa em torno dessa revisão.

#### 3.1 DISTINÇÕES PRELIMINARES

“Jamais podemos conceber nada além de percepções” (HUME, 2009, p. 249 / T 1.4.2.54 SBN 216). Essa tese é central para a compreensão da filosofia humeana. Hume inaugura o Livro 1 do *Tratado* apresentando os elementos que constituem a mente, ou seja, as *percepções* ou *experiências*<sup>17</sup>. Embora seja possível descrever a concepção humeana de percepção como o conteúdo do mental, o que inclui elementos de caráter cognitivo, sensorial e afetivo, há que se considerar a ambiguidade com que o termo “percepção” é empregado no decorrer da obra. Essa ambiguidade diz respeito à distinção *token-type*, de modo que

---

17 Galen Strawson afirma que, contemporaneamente, o termo “experiência” envolve a mesma generalidade que Hume pretende ao empregar “percepção”, utilizando, assim, o primeiro termo em sua investigação da teoria humeana da identidade pessoal, a fim de “tentar suspender algumas das antigas suposições interpretativas codificadas tão profundamente na palavra ‘percepção’.” (STRAWSON, 2011, p. 37, tradução nossa).



“percepção” pode, por um lado, dizer respeito a um “episódio mental particular ocorrendo em um tempo particular, uma ocorrência mental consciente particular” (STRAWSON, 2011, p. 39, tradução nossa) como, por outro, caracterizar um tipo de episódios mentais. Assim, o pensamento de que Hume escreveu o *Tratado da natureza humana* tanto pode, respectivamente, referir-se ao meu pensamento atual, ocorrido enquanto escrevo este trecho da presente dissertação, bem como a um tipo de pensamento que pode ocorrer diversas vezes, para diferentes pessoas. Analogamente, considerando a percepção sensorial de dor que se tem ao bater o dedo mindinho do pé na quina de um móvel, pode-se dizer que essa sensação de que se fala pode dizer respeito tanto a um episódio de dor momentânea particular, sentida por alguém específico, quanto a um tipo de sensação que diversas pessoas podem experimentar. Paralelamente, cada ocorrência dessa dor em um sujeito é numericamente distinta das demais ocorrências a ela qualitativamente assemelhadas, vivenciadas por diferentes sujeitos (ou, talvez, por um mesmo sujeito um tanto quanto “azarado”).

Nos trechos que Hume dedica especificamente ao tratamento da temática da identidade pessoal – a seção *Da identidade pessoal*, bem como os parágrafos 10 a 21, conforme edição original, ou 18 a 29, conforme edição brasileira, do *Apêndice* e o parágrafo 28 da *Sinopse* –, em geral ele emprega “percepção” com o sentido de ocorrência mental particular, como ao afirmar, no *Apêndice*, que “[q]uando vejo esta mesa e aquela lareira, nada está presente a mim senão percepções particulares” (HUME, 2009, p. 672 / T Ap 13/21 SBN 634). O emprego humeano de “percepção” no sentido de tipo de episódio mental se evidencia, por exemplo, no questionamento do filósofo acerca de “por que supomos que [os objetos] possuem uma existência DISTINTA da mente e da percepção” (HUME, 2009, p. 221, grifo do autor / T 1.4.2.2 SBN 188).

Hume classifica as percepções, neste caso entendidas como *tipos* de ocorrências, conteúdos ou episódios mentais, em *impressões* e *ideias*. Elas diferem quanto à intensidade com a qual se apresentam à mente, de modo que “[u]ma ideia é uma impressão mais fraca” (HUME, 2009, p. 43 / T 1.1.7.5 SBN 19). Convém ressaltar que, já quanto a esse aspecto, Hume se distancia de Locke. Como Hume observa em uma nota<sup>18</sup> inicial, Locke emprega o termo “ideia” para designar todas as percepções mentais, ao passo que para Hume as impressões são aquelas percepções qualitativamente *mais salientes* que as ideias:

---

18 Escreve Hume: “Emprego aqui os termos *impressão* e *ideia* em sentido diferente do usual, liberdade que espero que me seja concedida. Talvez, na verdade, eu esteja restituindo à palavra “ideia” seu sentido original, do qual o Sr. *Locke* a desviou quando a fez representar todas as nossas percepções” (HUME, 2009, p. 26, grifo do autor / Nota a T 1.1.1.1 SBN 2).

[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 apenas as que derivam da visão e do tato, e excetuando-se igualmente o prazer ou o desprazer imediatos que esse mesmo discurso possa vir a ocasionar. (HUME, 2009, p. 25, grifo do autor / T 1.1.1.1 SBN 1).

Em suma, afirma Hume (2009), impressões e ideias<sup>19</sup> correspondem aos atos mentais de *sentir e pensar*, respectivamente. Ao observar uma maçã diante de mim, por exemplo, cada qualidade sensória dela que me afeta corresponde a uma impressão, e a imagem – não compreendida apenas como algo visual – mental que formo a partir dessa observação e que pode, posteriormente, ser recordada, é a *ideia* da maçã observada. Comer a maçã forneceria uma série de impressões gustativas, olfativas e táteis, e esse ato poderia fazer com que eu recordasse de alguma situação peculiar da minha infância, resgatando sentimentos de afeto, por exemplo, que também são impressões.

Para Hume, acompanhando cada uma dessas impressões há, então, uma ideia que a ela se assemelha com exatidão, exceto por ser uma percepção qualitativamente menos intensa, e que deriva dela:

[a] primeira circunstância que me chama a atenção é a grande semelhança entre nossas impressões e ideias em todos os pontos, exceto em seus graus de força e vividez. As ideias parecem ser de alguma forma os reflexos das impressões; de modo que todas as percepções da mente são duplas, aparecendo como impressões e como ideias. Quando fecho meus olhos e penso em meu quarto, as ideias que formo são representações exatas das impressões que antes senti; e não há sequer uma circunstância naquelas que não se encontre também nestas últimas. (HUME, 2009, p. 26-7 / T 1.1.1.3 SBN 2-3).

Ambos os tipos de percepções – impressões e ideias – admitem, segundo Hume, a distinção entre *simples* e *complexas*. Impressões ou ideias simples caracterizam-se por não poderem ser subdivididas, ao passo que as complexas podem ser divididas em suas componentes simples. Como Hume exemplifica, “[e]mbora uma cor, um sabor e um aroma particulares sejam todas qualidades unidas nesta maçã, é fácil perceber que elas não são a mesma coisa, sendo ao menos distinguíveis umas das outras” (HUME, 2009, p. 26 / T 1.1.1.2 SBN 2). Essas impressões de cor, sabor e aroma são impressões simples e, o conjunto das mesmas, a impressão complexa da maçã.

---

<sup>19</sup> Apesar de “impressão” e “ideia” referirem, no âmbito do que foi explicado até então, tipos de percepções, os termos também estão sujeitos à ambiguidade veiculada por “percepção”, de modo que também podem designar impressões e ideias particulares ocorrentes em tempos específicos.

A diferenciação das percepções em simples e complexas permite a Hume introduzir outro aspecto em que impressões e ideias contrastam, além da vivacidade: a anterioridade causal. Ele afirma ser possível verificar,

pela experiência constante, que as impressões simples sempre antecedem suas ideias correspondentes, nunca aparecendo na ordem inversa. [...] Em contrapartida, vemos que qualquer impressão, da mente ou do corpo, é constantemente seguida por uma ideia que a ela se assemelha, e da qual difere apenas nos graus de força e vividez. A conjunção constante de nossas percepções semelhantes é uma prova convincente de que umas são causas das outras, e essa anterioridade das impressões é uma prova equivalente de que nossas impressões são as causas de nossas ideias, e não nossas ideias as causas de nossas impressões. (HUME, 2009, p. 29 / T 1.1.1.8 SBN xvii)

É preciso acrescentar que é possível que impressões sejam precedidas por ideias – é o caso das impressões de reflexão. Hume distingue as impressões em *primárias* ou *de sensação* e *secundárias* ou *de reflexão*. As impressões de sensação, que são as dores e prazeres corporais, afirma Hume, “nascem originalmente na alma, de causas desconhecidas” (HUME, 2009, p. 32 / T 1.1.2.1 SBN 7). Assim, se existe um objeto tal como uma mesa diante de mim, que causa, quando a observo, a impressão complexa dessa mesa, ou se a impressão tem uma origem diferente, como uma linha de código de programação que resulta na impressão de uma mesa que está diante de mim; de fato, para Hume, não tenho como saber: é nesse sentido que Hume escreve que as causas das impressões de sensação são *desconhecidas*.

Que nossos sentidos não oferecem suas impressões como imagens de alguma coisa *distinta*, ou seja [*or*] *independente e externa*, é evidente. Pois tudo que eles nos transmitem é uma percepção singular, e jamais nos dão a menor indicação de algo além dela. Uma percepção singular nunca poderia produzir a ideia de uma dupla existência, a não ser por meio de alguma inferência da razão ou da imaginação. Quando a mente dirige sua atenção para além daquilo que lhe aparece imediatamente, suas conclusões jamais podem ser levadas à conta dos sentidos. E certamente é isso que ela faz quando, partindo de uma percepção singular, infere uma dupla existência e supõe, entre essas existências, as relações de semelhança e causalidade. (HUME, 2009, p. 222, grifo do autor / T 1.4.2.4 SBN 189).

Um exemplo de impressão de sensação é a percepção viva da sensação desagradável que surge na mente no momento em que sinto medo. Essa impressão pode ser complexa, englobando calafrios e palpitação, por exemplo. A cópia dessa impressão na mente na forma de ideia ou ideias permite que, passado algum tempo, esse medo seja recordado, gerando, no momento da recordação, outras *impressões*, que são ditas *de reflexão* – é o caso, por exemplo, da tranquilidade sentida por não estar mais em uma situação que oferece perigo.

Classificam-se como impressões de reflexão as paixões, ou emoções, e o desejo. Considerando o processo de formação de impressões desse tipo, as quais “derivam em grande medida de nossas ideias”, Hume explica que

[p]rimeiro, 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 propriamente chamar de impressões de reflexão, porque derivadas dela. Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em ideias – as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e ideias. Desse modo, as impressões de reflexão antecedem apenas suas ideias correspondentes, mas são posteriores às impressões de sensação, e delas derivadas. (HUME, 2009, p. 32 / T 1.1.2.1 SBN 8).

Esse processo de geração das impressões de reflexão a partir das ideias e impressões configura o que Hume denominará “duplo impulso” na produção das paixões<sup>20</sup>. O ponto é que “*todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*” (HUME, 2009, p. 28, grifo do autor / T 1.1.1.7 SBN 4). Essa tese humeana é conhecida como princípio da cópia, o qual explica a origem das ideias simples. Uma versão dela é encontrada em *Uma investigação sobre o entendimento humano*:

[e]m suma, todos os materiais do pensamento são derivados da sensação externa ou interna, e à mente e à vontade compete apenas misturar e compor esses materiais. Ou, para expressar-me em linguagem filosófica, todas as nossas idéias, ou percepções mais tênues, são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vívidas. (HUME, 2004, p 35-6 / I 2.5 SBN 19)

Enquanto as ideias simples são, por conta desse princípio, cópias das impressões simples das quais se seguem, as ideias complexas se originam da combinação de ideias simples. Dependendo da maneira como essas ideias são recombinadas, a saber, se através da memória ou da imaginação, explica Hume, elas têm maior ou menor semelhança com relação às impressões a partir das quais as ideias simples de que são compostas foram copiadas. Ele explica 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” (HUME, 2009, p. 33 / T 1.1.3.2 SBN 9).

Hume parece sugerir, assim, que as ideias produzidas pela memória correspondem exatamente às experiências de que essas ideias são recordações: “É evidente que a memória

---

20 Mais a esse respeito na seção 4.1 desta dissertação.

preserva a forma original sob a qual seus objetos se apresentaram” (HUME, 2009, p. 33 / T 1.1.3.3 SBN 9). Seria possível objetar a essa afirmação pelo recurso, por exemplo, a casos em que se tem uma recordação nítida de algo que não ocorreu, ou que ocorreu de maneira diferente de como apresentado na lembrança. Todavia, para Hume casos desse tipo não indicariam que é característico da memória a possibilidade de erro, mas que, quando isso ocorre, é graças a “algum defeito ou imperfeição dessa faculdade” (HUME, 2009, p. 33 / T 1.1.3.3 SBN 9).

O horizonte de possibilidades mais amplo que Hume afirma que a imaginação tem, em contraste com a memória, para rearranjar as ideias simples de modo a produzir ideias complexas explica certas capacidades mentais criativas, tais como as de imaginar coisas das quais não se teve experiência anterior – uma maçã azul, por exemplo –, de completar lacunas em raciocínios, de acrescentar detalhes a lembranças e de produzir obras dos mais variados gêneros. Escreve Hume que

muitas de nossas ideias complexas jamais tiveram impressões que lhes correspondessem, e que muitas de nossas impressões complexas nunca são copiadas de maneira exata como ideias. Posso imaginar uma cidade como a Nova Jerusalém, pavimentada de ouro e com seus muros cobertos de rubis, mesmo que nunca tenha visto nenhuma cidade assim. (HUME, 2009, p. 27 / T 1.1.1.4 SBN 3).

Por maior que seja “*a liberdade que tem a imaginação de transpor e transformar suas ideias*” (HUME, 2009, p. 34 / T 1.1.3.4 SBN 10), há certas qualidades associativas as quais, segundo Hume, facilitariam esse recombinação de ideias. Esclareçamos, antes de apresentá-las, outros dois princípios, como aponta Garrett (2015), fundamentais para a teoria humeana das percepções: os princípios *da conceitabilidade e da separabilidade*.

O princípio da conceitabilidade é aquele segundo o qual “[t]udo que é concebido claramente pode existir; e tudo que é concebido claramente de uma determinada maneira pode existir dessa mesma maneira” (HUME, 2009, p. 265-6 / T 1.4.5.5 SBN 233). Ao experimentar uma maçã, por exemplo, posso *conceber claramente* seu sabor e seu aroma; assim, é possível que essas percepções sensoriais existam da maneira como são concebidas. O princípio da separabilidade, por sua vez, afirma que “tudo que é diferente é distinguível, e tudo que é distinguível é separável pela imaginação” (HUME, 2009, p. 265-6 / T 1.4.5.5 SBN 233). Novamente, as percepções correspondentes ao sabor e ao aroma da maçã são diferentes, sendo, portanto, distinguíveis e separáveis. Disso se segue que

uma vez que todas as nossas percepções são diferentes umas das outras e de tudo mais no universo, também elas são distintas e separáveis, e podem ser consideradas como existindo separadamente, e podem de fato existir separadamente, sem necessitar de mais nada para sustentar sua existência. (HUME, 2009, p. 265-6 / T 1.4.5.5 SBN 233).

Precisamos ter cautela ao interpretar essa passagem, a fim de não incorrerem no equívoco de atribuir a Hume a tese de que seria possível haver experiências sem algo ou alguém a experienciá-las. O próprio autor adverte que

Quanto à *independência* de nossas percepções em relação a nós, ela jamais pode ser objeto dos sentidos<sup>21</sup>; qualquer opinião que formemos a esse respeito deve ser derivada da experiência e observação. E veremos adiante que nossas conclusões baseadas na experiência estão longe de favorecer a doutrina da independência de nossas percepções. Enquanto isso, podemos observar que, ao falarmos de existências reais e distintas, costumamos ter em vista mais sua independência do que sua situação espacial externa; pensamos um objeto que tem uma realidade suficiente quando sua existência é ininterrupta e independente das transformações incessantes de que temos consciência em nós mesmos. (HUME, 2009, p. 224, grifo do autor / T 1.4.2.10 SBN 191).

Como ressalta Strawson (2009; 2011), é constitutivo das percepções enquanto tais que sejam percebidas por algo ou alguém: “experiência é necessariamente experiência-para-alguém-ou-algo, qualquer seja o jeito que esse alguém-ou-algo seja caracterizado” (STRAWSON, 2011, p. 41, tradução nossa), o que complementa com a afirmação de Frege de que “uma experiência é impossível sem quem a experiencie<sup>22</sup>” (FREGE, 1918 apud STRAWSON, 2011, p. 40, tradução nossa).

Tendo considerado os tipos através dos quais Hume classifica as percepções, bem como a defesa humeana de que *tudo que pode ser concebido separadamente é uma existência individual e independente* e de que não há conexão necessária entre existências independentes, passemos à explicação de como as percepções mais simples, assim concebidas como existências independentes, se associam para produzir percepções mais complexas. O princípio da cópia é insuficiente para essa produção, porque, como explicado anteriormente, ele diz respeito apenas à operação segundo a qual uma impressão simples sempre é seguida de uma ideia simples, que é como uma cópia sua percebida como tendo menos intensidade. A

21 O mesmo é reforçado por Hume ao escrever que “quando comparamos experimentos e raciocinamos um pouco acerca deles, rapidamente percebemos que a doutrina da existência independente de nossas percepções sensíveis é *contrária à mais clara experiência*.” (HUME, 2009, p. 243, grifo nosso / T 1.4.2.44 SBN 210), bem como ao propor que “será conveniente examinar alguns dos experimentos que nos convencem de que *nossas percepções não possuem uma existência independente*”, sugerindo, inclusive, que as percepções dependem de um aparato orgânico: “percebemos com clareza que todas as nossas percepções dependem de nossos órgãos e da disposição de nossos nervos” (HUME, 2009, p. 243-4, grifo nosso / T 1.4.2.45 SBN 210-1).

22 No original, “an experience is impossible without an experiencer” (FREGE, 1918 apud STRAWSON, 2011, p. 40).

formação das ideias complexas, porém, envolve a capacidade criativa de recombinação das ideias simples, através de princípios associativos da imaginação, que as conectam de maneira contingente:

A própria natureza e essência da relação é conectar nossas ideias entre si, e, quando do aparecimento de uma, facilitar a transição para sua correlata. A passagem entre ideias relacionadas é, portanto, tão suave e fácil que produz pouca alteração na mente, parecendo-se com a continuação da mesma ação. (HUME, 2009, p. 237 / T 1.4.2.34 SBN 204).

Embora a imaginação possa, segundo Hume, “separar todas as ideias simples, e uni-las novamente da forma que bem lhe aprouver” (HUME, 2009, p. 34 / T 1.1.4.1 SBN 10), Hume explica que a experiência permite observar padrões nas associações de ideias. Essa “uniformidade” se deveria a certos “princípios universais”, também referidos por Hume como o “laço de união”, a “qualidade associativa” ou, ainda, a “força suave que comumente prevalece [...] pois a natureza de alguma forma aponta a cada um de nós as ideias simples mais apropriadas para serem unidas em uma ideia complexa” (HUME, 2009, p. 34-5 / T 1.1.4.1 SBN 10-11). O autor considera que sua proposta de explicação da produção de percepções através dessas qualidades associativas é inovadora:

[a]o longo de todo esse livro, há grandes pretensões de novas descobertas filosóficas; mas se alguma coisa dá ao autor direito a um título tão glorioso quanto o de *inventor*, é o uso que ele faz do princípio de associação de ideias, que está presente em quase toda a sua filosofia. [...] Será fácil conceber qual deve ser a importância desses princípios para a ciência da natureza humana, se considerarmos que, no que diz respeito à mente, estes são os únicos elos que ligam as diversas partes do universo, ou que nos conectam a pessoas ou a objetos exteriores a nós. Porque, como é somente por meio do pensamento que alguma coisa age sobre nossas paixões, e como esses são os únicos laços de nossos pensamentos, eles realmente são *para nós* o cimento do universo; e todas as operações da mente têm que, em larga medida, deles depender. (HUME, 2009, p. 699, grifo do autor / T S 35 SBN 661-2).

Essas qualidades mediante as quais as ideias são associadas são as de *semelhança*, de *contiguidade* e de *causa e efeito*. Assim, segundo Hume, se dois objetos são semelhantes, contíguos ou se um promove o surgimento ou o movimento do outro, a observação da ocorrência de um faria com que a mente passasse à ideia do outro, sendo que a transição entre as ideias seria facilitada por meio dessas qualidades. Por exemplo, ao encontrar uma fotografia de alguém querido a mente resgata a lembrança dessa pessoa, representada, por semelhança, na fotografia.

Cabe ressaltar que Hume utiliza “objeto” para se referir não apenas a objetos extensos<sup>23</sup>. Segundo ele, “*um objeto pode existir, sem entretanto estar em nenhum lugar*”, ou seja, “quando suas partes não estão situadas umas em relação às outras de modo a formar uma figura ou uma quantidade; nem o todo está situado em relação a outros corpos de modo a responder a nossas noções de contiguidade ou distância”, explicando que “é esse o caso de todas as nossas percepções e objetos, exceto os da visão e do tato<sup>24</sup>” (HUME, 2009, p. 268, grifo do autor / T 1.4.5.10 SBN 235-6).

Os objetos associados não precisam ser *imediatamente* semelhantes, contíguos ou causalmente relacionados:

dois objetos estão conectados na imaginação [...] também quando entre eles encontra-se inserido um terceiro objeto, que mantém com ambos alguma dessas relações. Esse encadeamento pode se estender até bem longe, embora, ao mesmo tempo, possa-se observar que, a cada interposição, a relação se enfraquece consideravelmente. (HUME, 2009, p. 35 / T 1.1.4.3 SBN 11).

Hume afirma que a semelhança é a mais básica qualidade a permitir a comparação e associação de objetos, de modo que “[e]ssa é uma relação sem a qual não pode existir nenhuma relação filosófica, já que só admitem comparação os objetos que apresentam entre si algum grau de semelhança” (HUME, 2009, p. 38 / T 1.1.6.3 SBN 17). Assim, dois objetos só poderão ser comparados se forem semelhantes em algum nível – por exemplo, só se pode comparar dois triângulos a fim de descobrir qual o maior deles por que ambos são classificados como figuras geométricas e têm em comum serem formados por três ângulos cuja soma é 180°. Que tipo de semelhança alguém pode encontrar entre um triângulo e a solidão, por exemplo, parece menos evidente; assim também o é quanto à ocasião de comparar sorte tão diferente de coisas.

Além de permitir comparações, a semelhança atua associando objetos de modo a supormos se tratar da mesma coisa. É o caso, por exemplo, de quando em situações distintas temos percepções qualitativamente idênticas e supomos se tratar do *retorno da mesma percepção*:

Quando a exata semelhança de nossas percepções nos faz atribuir a elas uma identidade, podemos eliminar a aparente descontinuidade, fantasiando um ser contínuo, capaz de preencher esses intervalos e preservar uma identidade perfeita e integral em nossas percepções. (HUME, 2009, p. 241 / T 1.4.2.40 SBN 208)

---

23 Encontra-se um estudo dos usos de Hume para “objeto” em GRENE, 1994.

24 O que Danowski emprega “tato” para traduzir “*feeling*” no original de Hume.



A contiguidade, por sua vez, consiste na relação que há entre qualquer objeto e os que lhe são adjacentes espacialmente ou entre um objeto e aqueles a ele temporalmente subsequentes. Por exemplo, “não haveria contiguidade se houvesse um intervalo de dez minutos entre a aparição [*appearance*] do primeiro [objeto] e do segundo, ou se o primeiro ocorresse do lado oposto do cômodo em relação ao outro” (WRIGHT, 2009, p. 90, tradução nossa). Assim, por um lado, dois objetos  $x$  e  $y$  são considerados espacialmente contíguos se  $x$  e  $y$  estão espacialmente situados de modo a suas formas se avizinham. A contiguidade no tempo, por sua vez, envolve que  $x$  apareça seguido ao aparecimento de  $y$ . Ao lermos este texto, por exemplo, percebemos as palavras contíguas que se seguem umas às outras: elas estão espacialmente contíguas enquanto dispostas sobre o papel, e cada palavra lida é contígua, temporalmente, à que foi lida antes dela e a que será lida em seguida.

No que se refere à causalidade, Hume descarta a opinião segundo a qual ela envolveria uma relação *necessária* entre algo considerado causa e outro algo, considerado seu efeito. Isso porque, como já abordado, para ele não há relação propriamente necessária entre existências distintas. O que pode haver, e é nesse sentido que ele eventualmente emprega o termo em suas explicações, uma *tendência muito forte* da mente em direcionar o pensamento das causas aos efeitos:

Em suma, a necessidade é algo que existe na mente, e não nos objetos. E jamais poderemos formar a menor ideia dela se a considerarmos uma qualidade dos corpos. Ou bem não temos nenhuma ideia da necessidade, ou então a necessidade não é senão a determinação do pensamento de passar das causas aos efeitos e dos efeitos às causas, de acordo com a experiência de sua união. (HUME, 2009, p. 199 / T 1.3.14.22 SBN 165-6).

Essa tendência ou “determinação do pensamento” se deve à repetida constatação de ocorrências de tipo  $a$  seguidas de ocorrências de tipo  $b$ . Assim, diante de uma observação particular de uma ocorrência de tipo  $a$ , cria-se a expectativa de que ela seja seguida por ocorrência de tipo  $b$  ou, diante da constatação de uma ocorrência de tipo  $b$ , supõe-se que uma ocorrência de tipo  $a$  tenha lhe antecedido. A partir disso, supõe-se haver uma relação necessária entre ocorrências de tipo  $a$  e  $b$ , as quais são denominadas causa e efeito, respectivamente. Se dois objetos quaisquer se associam desse modo, é dito que “um deles é a causa de qualquer ação ou movimento do outro” ou que “o primeiro é a causa da existência do segundo” (HUME, 2009, p. 36 / T 1.1.4.4 SBN 12).

A qualidade associativa de causa e efeito, para Hume, se dá entre objetos relacionados por contiguidade, semelhança e necessidade – que, como explicado anteriormente, não

consiste em uma necessidade *lógica*, isto é, assimilável ao princípio de não-contradição, e sim em uma expectativa muito forte que surge na mente e faz com que, mediante a percepção *a*, se antecipe o surgimento de *b*:

Considerados em si mesmos, todos os objetos que chamamos de *causas* e *efeitos* são tão distintos e separados uns dos outros quanto de qualquer outra coisa na natureza; jamais poderíamos, nem sequer pelo exame mais rigoroso, inferir a existência de um da existência do outro. Somente pela experiência e observação de sua união constante somos capazes de fazer essa inferência; e, assim mesmo, a inferência não passa de um efeito do costume sobre a imaginação. [...] Em todos os casos passados que pudemos observar, o movimento de um corpo é seguido, por impacto, do movimento de outro corpo. É impossível à mente penetrar além disso. Dessa união constante, ela *forma* a ideia de causa e efeito e, por sua influência, sente a necessidade. (HUME, 2009, p. 441-2, grifo do autor / T 2.3.1.16 SBN 405-6).

Desse modo, tomando como exemplo dois objetos quaisquer, *a* e *b*, de acordo com a concepção humeana, acredita-se que *a* é causa de *b* quando *a* e *b* forem contíguos espaçotemporalmente (mesmo que indiretamente, quando se tratar de uma cadeia causal); quando *a* preceder *b* e, principalmente, quando for observada a conjunção constante entre objetos do tipo *a* e objetos do tipo *b*.

Após esse breve exame da teoria humeana dos conteúdos mentais, sua produção e associação, passemos à exposição da teoria acerca da identidade pessoal, considerando o tratamento que Hume a concede à luz das operações do entendimento.

### 3.2 A “IDENTIDADE PESSOAL ENQUANTO DIZ RESPEITO A NOSSO PENSAMENTO E IMAGINAÇÃO”

Na seção *Da identidade pessoal*, T 1.4.6, Hume nega que tenhamos credenciais epistêmicas para uma ideia de eu dotado de identidade diacrônica e simplicidade, e explica o que faz com que, ainda que não possamos sustentar tal ideia, imaginemos um eu simples e idêntico. Antes, aquilo que se pode conhecer acerca do eu consiste em 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” (HUME, 2009, p. 285 / T 1.4.6.4 SBN 252-3). Essa tese, que levou Hume a ser caracterizado como proponente de uma “teoria do feixe” acerca da mente, resulta da consideração de certos princípios de sua teoria da percepção – os princípios da cópia, da conceitabilidade e da separabilidade –, bem como de sua compreensão de identidade. Segundo Hume, a produção da ideia fictícia de eu simples e

idêntico, por um lado, deve-se à memória, à semelhança e à causalidade, que relacionam as percepções, facilitando a transição entre elas e, por outro, graças a aspectos afetivos<sup>25</sup>:

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? Para responder a essa questão, devemos distinguir a identidade pessoal enquanto diz respeito a nosso pensamento e imaginação, e enquanto diz respeito a nossas paixões ou ao interesse que temos por nós mesmos. A primeira é nosso tema presente; e, para compreendê-la perfeitamente, teremos de nos aprofundar bastante, e explicar aquela identidade que atribuímos às plantas e animais – pois há uma grande analogia entre esta e a identidade de um eu ou pessoa. (HUME, 2009, p. 285-6 / T 1.4.6.5 SBN 253).

Apesar da recomendação de Hume para que a investigação do problema da identidade pessoal seja conduzida levando em conta esses dois âmbitos separadamente, como ele procede ao longo do *Tratado*, os argumentos concernentes ao eu que desenvolve no escopo da teoria da mente e aqueles que explana em meio à sua teoria das emoções se complementam, e, como defendo no próximo capítulo, é através da consideração dessa complementaridade que é possível melhor compreender o processo através do qual Hume explica que atribuímos identidade ao eu. Nesta seção, discuto a teoria humeana da identidade pessoal com respeito às operações mentais.

A primeira especificação do que Hume compreende por “identidade” expressa sua concepção de identidade diacrônica. Escreve ele que

[é] a essa ideia que chamamos ideia de identidade. Falando de maneira apropriada, não podemos dizer que um objeto é o mesmo que ele próprio, a menos que com isso queiramos dizer que o objeto existente em um momento é o mesmo que ele próprio existente em outro momento. (HUME, 2009, p. 234 / T 1.4.2.29 SBN 201).

Novamente, ao contrastar *identidade* e *diversidade* na seção *Da identidade pessoal*, o que está em questão, para Hume, é a identidade diacrônica, como ao afirmar que

[p]ossuímos uma ideia distinta de um objeto que permanece invariável e ininterrupto ao longo de uma suposta variação de tempo; e a essa ideia denominamos *identidade* ou *mesmidade*. Possuímos também uma ideia distinta de diversos objetos diferentes existindo em sucessão e conectados entre si por uma relação estreita; e essa ideia proporciona, para um olhar preciso, uma noção tão perfeita de *diversidade* como se não houvesse nenhuma relação entre os objetos. (HUME, 2009, p. 286, grifo do autor / T 1.4.6.6 SBN 253).

---

25 Exploro esse aspecto na seção 4.2 desta dissertação, ao tratar das considerações humeanas acerca do eu no Livro 2 do *Tratado*.

Assim, pode-se dizer, para Hume, de qualquer objeto que ele permanece idêntico quando, considerado em um intervalo de tempo, não sofre nenhum tipo de alteração, excetuando-se, talvez, mudanças de posição. A preservação da identidade requer

*a invariabilidade e a ininterruptibilidade* de um objeto ao longo de uma suposta variação do tempo, pela qual a mente pode acompanhá-lo nos diferentes períodos de sua existência, sem nenhuma quebra na visão, e sem ser obrigado a formar a ideia de multiplicidade ou número. (HUME, 2009, p. 235, grifo do autor / T 1.4.2.30 SBN 201)

Hume inclui a ininterruptibilidade como critério para a identidade porque, como explicado na seção anterior, cada experiência é uma existência distinta. Desse modo, por mais que certas ocorrências intermitentes sejam qualitativamente semelhantes e que seja comum afirmar acerca delas que são *a mesma coisa*, cada ocorrência é numericamente distinta da outra:

Nossa memória nos apresenta um grande número de exemplos de percepções perfeitamente semelhantes entre si, que retornam a diferentes intervalos de tempo, e após interrupções consideráveis. Essa semelhança nos dá uma propensão a considerar essas percepções intermitentes como uma mesma coisa; e também uma propensão a conectá-las por uma existência contínua, para justificar essa identidade e evitar a contradição em que a aparição descontínua dessas percepções parece necessariamente nos envolver. (HUME, 2009, p. 241-2 / T 1.4.2.42 SBN 208-9)

Há que se considerar, porém, a afirmação de Hume de que “[u]ma interrupção na aparição aos sentidos não implica necessariamente uma interrupção na existência. A suposição da existência contínua dos objetos ou percepções sensíveis não envolve contradição”. (HUME, 2009, p. 241 / T 1.4.2.40 SBN 207-8). Ele concede a possibilidade de existir algo além das percepções, cuja identidade poderia resistir ao tempo, mas não pode afirmar ou negar sem sombra de dúvidas que as coisas sejam dessa maneira, dado o restante de sua teoria acerca do que é possível conhecer. Como nossas possibilidades de conhecimento se restringem ao que podemos acessar empiricamente e ao que raciocinamos e sentimos a partir disso, é às percepções que Hume se refere ao escrever que são existências distintas quando separáveis. No âmbito de suas explicações, as afirmações que faz sobre os objetos dizem respeito aos objetos *tal como são percebidos*<sup>26</sup>, independentemente de haver algo subjacente às experiências. Para Hume

---

<sup>26</sup> Esclarece Hume: “chamarei indiferentemente *objeto* ou *percepção*, conforme pareça mais adequado ao meu propósito, entendendo por ambos os termos aquilo que todo homem comum entende por um chapéu, um sapato, uma pedra ou qualquer outra impressão transmitida por seus sentidos” (HUME, 2009, p. 235, grifo do autor / T 1.4.2.31 SBN 202).

nostros sentidos não oferecem suas impressões como imagens de alguma coisa *distinta*, ou seja [*or*] *independente e externa*, é evidente. Pois tudo que eles nos transmitem é uma percepção singular, e jamais nos dão a menor indicação de algo além dela. (HUME, 2009, p. 222, grifo do autor / T 1.4.2.4 SBN 189).

As percepções sensoriais que tenho da cama em que durmo, por exemplo, antes de dormir e ao acordar são percepções distintas umas das outras, e elas não são incompatíveis com a possibilidade de haver um objeto, para além de minhas percepções, tal como a cama que percebo, e que esse objeto exista mesmo durante meu sono.

É possível, explica Hume, atribuir identidade a ocorrências numericamente distintas que, entretanto, guardam alguma espécie de afinidade. É o que ocorre, por exemplo, quando repetidas ocorrências de sons qualitativamente semelhantes, dotados de mesma frequência, timbre e duração são descritas como se tratando do mesmo som “que para e recomeça diversas vezes” (HUME, 2009, p. 290 / T 1.4.6.13 SBN 258). Também é o caso de quando uma edificação dá lugar à outra e, uma vez que ambas possuem semelhantes valores simbólicos para uma comunidade, são consideradas como se tratando de uma mesma coisa, tal como no exemplo humeano de uma igreja que é consumida pelo fogo e em seu lugar é construída outra, ainda que com uma arquitetura distinta daquela e a partir de diferente matéria-prima.

Observemos entretanto que, em casos como esses, o primeiro objeto é de algum modo aniquilado antes que o segundo passe a existir; dessa forma, em nenhum momento se nos apresenta a ideia de diferença e multiplicidade; e, por isso, temos menos escrúpulos em dizer que são a mesma coisa. (HUME, 2009, p. 290 / T 1.4.6.13 SBN 258).

A rigor, para Hume, a identidade do objeto é destruída mediante qualquer alteração que sofra – considera-se, então, uma diversidade de objetos –, exceto quando muda de posição, como quando ele se desloca espacialmente. Hume diverge de Locke quanto a esse aspecto. Para Hume, a identidade *enquanto tal* requer ininterruptibilidade e invariabilidade, ao passo que, para Locke, tais critérios são requeridos apenas para a preservação da identidade de massas de matéria. Segundo Hume, sempre que atribuições de identidade envolverem variações de qualquer tipo – exceto de posicionamento no espaço –, ela é *imprópria*. A identidade assim concebida é uma ficção produzida pela imaginação a partir da percepção de objetos associados mediante certas qualidades, as quais facilitam a transição entre as ideias de um e de outro, de modo que a diversidade é confundida com a identidade:

os únicos objetos variáveis e descontínuos que supomos continuar os mesmos são os que consistem em uma sucessão de partes conectadas por semelhança, contiguidade ou causalidade. Porque, como é evidente que uma tal sucessão corresponde à nossa noção de diversidade, só pode ser por engano que lhe atribuímos uma identidade; e como a relação das partes, que nos leva a esse erro, é na realidade apenas uma qualidade que produz uma associação de ideias e uma transição fácil da imaginação de uma ideia a outra, esse erro só pode decorrer da semelhança entre esse ato da mente e aquele pelo qual contemplamos um único objeto contínuo. (HUME, 2009, p. 287-8 / T 1.4.6.7 SBN 255).

Hume já havia antecipado esse raciocínio na seção *Do ceticismo quanto aos sentidos*:

que outros objetos, além dos idênticos, são capazes, quando considerados pela mente, de colocá-la na mesma disposição e de causar a mesma passagem ininterrupta da imaginação de uma ideia à outra? [...] [R]espondo que uma sucessão de objetos relacionados coloca a mente nessa disposição, sendo considerada por meio do mesmo progresso suave e ininterrupto da imaginação que acompanha a visão de um mesmo objeto invariável. [...] A passagem entre ideias relacionadas é, portanto, tão suave e fácil que produz pouca alteração na mente, parecendo-se com a continuação da mesma ação. E como a continuação da mesma ação é um efeito da contemplação contínua do mesmo objeto, atribuímos a mesmidade [*sameness*] a toda sucessão de objetos relacionados. O pensamento desliza ao longo da sucessão com a mesma facilidade com que considera um objeto único; por isso confunde a sucessão com a identidade. (HUME, 2009, p. 237 / T 1.4.2.34 SBN 203-4).

Em suma, para Hume, não se pode afirmar, apropriadamente, que *algo* sofreu uma variação: se ao objeto  $x$  for acrescida ou subtraída uma porção  $y$ , não haverá um objeto  $x$  alterado, e sim um segundo objeto, diverso de  $x$ , que é  $x+y$  ou  $x-y$ . Entretanto, a mente humana não costuma ser tão rigorosa na interpretação daquilo que percebe, e tendemos a considerar objetos que *pouco* diferem como um mesmo objeto:

embora essas ideias de identidade e de uma sucessão de objetos relacionados sejam em si mesmas totalmente distintas, e até contrárias, é certo que, em nosso modo comum de pensar, geralmente as confundimos. A ação da imaginação pela qual consideramos o objeto ininterrupto e invariável e a ação pela qual refletimos sobre a sucessão de objetos relacionados são sentidas de maneira quase igual [*are almost the same to the feeling*], não sendo preciso um esforço de pensamento muito maior neste último caso que no primeiro. A relação facilita a transição da mente de um objeto a outro, e torna essa passagem tão suave como se contemplássemos um único objeto contínuo. Tal semelhança é a causa de nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade. (HUME, 2009, p. 286 / T 1.4.6.6 SBN 253-4).

Analogamente, para Hume, a simplicidade requer indivisibilidade. Considerando algo  $x$  em um momento,  $x$  consiste em um objeto simples se  $x$  não for divisível em partes. A coesão entre suas partes faz com que o conjunto se assemelhe a algo simples, levando-nos a inferir sua simplicidade, ainda que em sentido *impróprio*.

Uma consideração mais atenta dessas percepções pode suspender temporariamente o efeito dessas atribuições impróprias de identidade e simplicidade. No entanto, afirma Hume, a mente tende a retomar a confusão:

[e]mbora em um momento possamos ver a sucessão relacionada como variável ou descontínua, no momento seguinte certamente iremos atribuir a ela uma identidade perfeita, considerando-a como invariável e ininterrupta. Nossa propensão para esse erro é tão forte, em virtude da semelhança já mencionada, que o cometemos antes de nos darmos conta disso. E, mesmo que nos corriamos incessantemente pela reflexão, retornando assim a um modo mais exato de pensar, não conseguimos sustentar nossa filosofia por muito tempo, nem libertar a imaginação dessa inclinação. Nosso último recurso é ceder a esta última, e afirmar ousadamente que esses diferentes objetos relacionados são de fato a mesma coisa, não obstante sua descontinuidade e variação. (HUME, 2009, p. 286-7 / T 1.4.6.6 SBN 254-5).

Uma vez tendo fixado as noções de identidade perfeita e diversidade, Hume passa à explicação das maneiras através das quais atribuímos identidade, ainda que *imprópria* ou *imperfeita*, em ordem crescente de complexidade dos objetos analisados. Como antecipado, isso ocorre devido a qualidades associativas que relacionam as percepções.

Nossa principal tarefa, portanto, deve ser provar que todos os objetos a que atribuímos identidade sem ter observado sua invariabilidade e ininterruptibilidade são constituídos por uma sucessão de objetos relacionados. (HUME, 2009, p. 288 / T 1.4.6.7 SBN 255).

Hume explica, primeiramente, a atribuição de identidade ao que seria a amostragem mais simples de corpo extenso, a saber, massas de matéria:

suponhamos diante de nós uma massa de matéria, cujas partes são contíguas e conectadas. É claro que iremos atribuir uma perfeita identidade a essa massa, contanto que todas as suas partes continuem ininterrupta e invariavelmente as mesmas, apesar de qualquer movimento ou mudança de lugar que possamos observar no todo ou em alguma de suas partes. (HUME, 2009, p. 288 / T 1.4.6.8 SBN 255).

O critério para destruição de identidade é o mesmo que o proposto por Locke, a saber, o acréscimo ou subtração de qualquer porção, por menor que seja, de matéria à massa. A posição de Hume é de que: “[s]uponhamos, porém, que uma parte muito *pequena* ou *insignificante* seja adicionada à massa, ou dela subtraída. A rigor, isso destrói por completo a identidade do todo” (HUME, 2009, p. 288, grifo do autor / T 1.4.6.8 SBN 255-6). Considerando duas situações:

- a) se a massa apenas se move ou se suas partes mudam de lugar entre elas, sem comprometer a integridade estrutural do todo, sua identidade é preservada;

- b) se houver acréscimo ou retirada de qualquer porção, sua identidade será destruída. Todavia, como explicado anteriormente, a mente tende a desconsiderar alterações *sutis*, ignorando o fato de estar diante de uma transição entre objetos, e não de um objeto permanente:

entretanto, como nunca pensamos de maneira tão precisa, sempre que encontramos uma alteração tão insignificante não hesitamos em afirmar que a massa de matéria é a mesma. 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. (HUME, 2009, p. 288 / T 1.4.6.8 SBN 256).

Para que se perceba dois objetos como distintos, ou para que se perceba a descontinuidade entre eles, é preciso haver uma diferença *saliente à consciência* entre um e outro, pois, como visto, diferenças sutis são desconsideradas e a mente infere a preservação da identidade:

embora a alteração de uma parte considerável de uma massa de matéria destrua a identidade do todo, devemos medir a grandeza da parte, não de maneira absoluta, mas *proporcionalmente* ao todo. A adição ou subtração de uma montanha não seriam suficientes para produzir uma diversidade em um planeta, mas a alteração de apenas algumas polegadas poderia destruir a identidade de alguns corpos. Será impossível explicar isso se não refletirmos que os objetos agem sobre a mente e quebram ou interrompem a continuidade de suas ações, não segundo sua grandeza real, mas segundo suas proporções recíprocas. (HUME, 2009, p. 288-9, grifo do autor / T 1.4.6.9 SBN 256).

Não haveria, portanto, critério absoluto para determinar o que contaria como uma diferença *suficiente* para representar, na mente, o rompimento da identidade imperfeita, mas teria de se considerar a proporção da alteração em relação ao todo.

Ainda que se esteja diante de uma mudança notável na massa de matéria, se atribuirá, equivocadamente, identidade, caso a alteração não seja repentina e a mente acompanhe o desenrolar das mudanças:

A alteração de uma parte considerável de um corpo destrói sua identidade; mas é de se notar que, quando a alteração se produz de forma *gradual e insensível*, nossa tendência a atribuir a ela esse mesmo efeito é menor. É claro que a razão disso só pode ser o fato de que a mente, ao acompanhar as mudanças sucessivas do corpo, sente uma facilidade em passar da consideração de sua condição em um momento para a observação de sua condição em outro momento; por isso, em nenhum instante em particular, percebe uma interrupção em suas ações. É em decorrência dessa percepção contínua que a mente atribui ao objeto uma existência contínua e uma identidade. (HUME, 2009, p. 289, grifo do autor / T 1.4.6.10 SBN 256).



Fosse a observação interrompida no curso dessas mudanças, haveria mais cautela em atribuir identidade nesse tipo de situação uma vez que, ao retomá-la, passado algum tempo, as alterações percebidas entre a observação anterior e a nova seriam mais manifestas aos sentidos. Considere-se uma massa de matéria, por exemplo. A cada duas horas, a massa é acrescida sutilmente de uma quantidade correspondente a 1% de seus átomos. Nesse caso, a identidade *perfeita* de cada uma dessas massas é destruída a cada duas horas. Acrescente-se a isso que, se essas alterações forem acompanhadas, acreditar-se-á se tratar de uma mesma massa todo o tempo – a identidade atribuída nesse caso é *imperfeita*. Em contrapartida, a distinção entre as diferentes massas de matéria ficaria bastante notável se houvesse um intervalo entre as observações das massas de matéria de, por exemplo, um mês.

Há também casos em que, não só não é preciso que as mudanças sejam lentas e sutis para ludibriar a imaginação nesse sentido, mas que se atribui identidade a uma sucessão em que mudança e movimento são características marcantes. É o que Hume ilustra com o exemplo de *um* rio, cujas águas estão sempre fluindo:

quando os objetos são mutáveis e inconstantes por sua própria natureza, admitimos uma transição mais súbita que aquela que de outro modo seria condizente com essa relação. Assim, como a natureza de um rio consiste no movimento e na mudança das partes, embora em menos de vinte e quatro horas estas estejam totalmente alteradas, isso não impede que o rio continue o mesmo durante várias gerações. Aquilo que é natural e essencial a algo é de certo modo esperado; e aquilo que é esperado causa menos impressão e parece menos importante que aquilo que é insólito e extraordinário. Uma mudança considerável do primeiro tipo parece realmente menor para a imaginação que a mais ínfima alteração do segundo tipo; e, por quebrar menos a continuidade do pensamento, tem menor influência na destruição da identidade. (HUME, 2009, p. 290-1 / T 1.4.6.14 SBN 258).

A fim de explicar a atribuição de identidade imperfeita a objetos mais complexos, Hume acrescenta outros fatores que atenuam a diversidade das percepções, gerando tal atribuição. O primeiro fator acrescido é o da suposição de que as partes de um todo colaboram para um fim comum, ou propósito:

Outro artifício, no entanto, permite-nos induzir a imaginação a avançar mais um passo [em direção à atribuição de identidade]: produzir uma referência das partes umas às outras, e uma combinação tendo em vista algum *fim comum* ou propósito [*common end or purpose*]. (HUME, 2009, p. 289, grifo do autor (adaptado) / T 1.4.6.11 SBN 257).

A suposição de que as partes associadas colaboram para uma finalidade é o que explica, para Hume, a atribuição de identidade a um objeto mecânico, mesmo após a substituição de suas peças. Um exemplo se encontra na consideração de que se está de posse

de um mesmo relógio antes e depois de ter substituído um de seus ponteiros. Analogamente, afirma Hume:

[u]m navio que teve uma parte considerável alterada por sucessivos consertos ainda é considerado o mesmo; a diferença do material não nos impede de atribuir a ele uma identidade. O fim comum para o qual as partes conspiram permanece o mesmo ao longo de todas as suas variações, permitindo à imaginação realizar uma transição fácil de uma situação do corpo à outra. (HUME, 2009, p. 289 / T 1.4.6.11 SBN 257).

A atribuição imprópria de identidade a animais e plantas, por sua vez, requer que se acrescente, à suposição de que as partes colaboram para uma finalidade,

uma *simpatia* entre as partes, e supomos que elas mantêm entre si a relação recíproca de causa e efeito em todas as suas ações e operações. Esse é o caso de todos os animais e vegetais, cujas diversas partes não apenas se referem a um propósito geral, mas também apresentam uma mútua dependência ou conexão. O efeito de uma relação tão forte é que, embora todos tenhamos que admitir que, em poucos anos, tanto os vegetais como os animais sofrem uma *total* transformação, continuamos atribuindo a eles uma identidade, anda que sua forma, tamanho e substância se alterem inteiramente. (HUME, 2009, p. 289-290, grifo do autor / T 1.4.6.12 SBN 257).

Em tais casos, está presente a noção de organismo: um complexo constituído por partes das quais depende necessariamente e as quais, por sua vez, constituem-se enquanto tais somente por desempenharem um papel na integração desse todo. O crescimento e a regeneração celular de organismos vivos, mesmo provocando grandes alterações ao longo do tempo, não impediriam a consideração desses organismos como idênticos:

[u]m carvalho que, de uma pequena planta, cresce até se transformar em uma grande árvore, é sempre o mesmo carvalho, embora nenhuma de suas partículas materiais nem a forma de suas partes continuem as mesmas. Uma criança torna-se um homem, e ora engorda, ora emagrece, sem sofrer nenhuma mudança em sua identidade. (HUME, 2009, p. 290 / T 1.4.6.12 SBN 257).

Recordemos que Locke afirmou algo semelhante ao escrever que “a variação de grandes parcelas de matéria não altera a identidade: o carvalho que cresceu e passou de planta a imensa árvore, cujo galho é cortado, permanece o mesmo” (LOCKE, 2012, p. 346 / E 2.27.3). No entanto, apesar de ambos os autores empregarem inclusive o mesmo tipo de árvore como exemplo, quando Hume diz se tratar sempre do *mesmo* carvalho, ou que o ser humano que cresce e se modifica mantém a *própria identidade*, é no sentido daquela identidade dita imperfeita, produzida pela associação de ideias, ao passo que, para Locke, a identidade do carvalho efetivamente é preservada. Em suma, para Locke a cooperação entre

as partes de um organismo confere identidade às plantas; para Hume, garante a facilidade para a produção, por parte da imaginação, da identidade em um sentido impróprio.

Após a exposição dessas situações em que a mente confunde diversidade e identidade, tomando objetos distintos como idênticos, Hume introduz o tratamento da identidade pessoal, afirmando que sua atribuição é análoga àquelas até aqui descritas:

[p]assemos agora à explicação da natureza da *identidade pessoal* [...]. É evidente que aqui devemos dar continuidade ao mesmo método de raciocínio que nos permitiu explicar com tanto sucesso a identidade de plantas, animais, navios, casas e todas as produções compostas e mutáveis da arte ou da natureza. A identidade que atribuímos à mente humana é apenas fictícia, e de um tipo semelhante à que atribuímos a vegetais e corpos animais. (HUME, 2009, p. 291, grifo do autor / T 1.4.6.15 SBN 259).

Nesse ponto, Hume se distancia de Locke em dois aspectos. Primeiramente, enquanto para Locke há diferentes critérios de identidade associado a diferentes termos sortais, para Hume a identidade sempre exige invariabilidade e ininterruptibilidade: a atribuição de identidade imprópria à mente humana “[n]ão pode, portanto, ter uma origem diferente”, qual seja, o engano mediante associação de diferentes percepções a partir de certas qualidades, “devendo [...] proceder de uma operação semelhante da imaginação sobre objetos semelhantes” (HUME, 2009, p. 291 / T 1.4.6.15 SBN 259). Além disso, o critério de possibilidade de extensão retrospectiva de uma consciência é um critério legítimo, segundo Locke, para atribuição de identidade a pessoas, ao passo que, como veremos, para Hume não há atribuição de identidade e simplicidade *perfeitas* ao eu.

Recordemos que, no âmbito da teoria humeana, o território do mental é esgotado pelas percepções. O exame da própria mente também está restrito a essa limitação acerca de a que se pode ter acesso:

De que maneira, portanto, [as percepções] pertenceriam ao eu, e como estariam conectadas com ele? 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. (HUME, 2009, p. 284-5, grifo do autor / T 1.4.6.3 SBN 252).

Hume oferece como evidência para essa alegação a descrição de situações hipotéticas em que, suspensas todas as percepções, o eu deixaria de existir:

Quando minhas percepções são suprimidas por algum tempo, como ocorre no sono profundo, durante todo esse tempo fico insensível a *mim mesmo*, e pode-se dizer

verdadeiramente que não existo. E se a morte suprimisse todas as minhas percepções; se, após a dissolução de meu corpo, eu não pudesse mais pensar, sentir, ver, amar ou odiar, eu estaria inteiramente aniquilado – pois não posso conceber o que mais seria preciso para fazer de mim uma perfeita não-entidade<sup>27</sup> [*a perfect non-entity*]. Se, após uma reflexão séria e livre de preconceitos, ainda houver alguém que pense possuir uma noção diferente de *si mesmo*, confesso que não posso mais raciocinar com ele. Posso apenas conceder-lhe que talvez esteja certo tanto quanto eu, e que somos essencialmente diferentes quanto a esse aspecto particular. Talvez ele perceba alguma coisa simples e contínua, que denomina *seu eu*; mas estou certo de que não existe tal princípio em mim. (HUME, 2009, p. 284-5, grifo do autor, adaptado / T 1.4.6.3 SBN 252).

Em que medida, então, a ideia de eu simples e idêntico, rejeitada por Hume, seria desprovida de garantias epistêmicas? O primeiro obstáculo apontado por ele a uma ideia desse tipo consiste em que, admitindo-se o princípio da cópia, essa ideia precisaria ser copiada de alguma impressão constante, invariável e ininterrupta o suficiente para perdurar por toda a vida de um sujeito:

Mas o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem. [...] [N]ão 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. (HUME, 2009, p. 284 / T 1.4.6.2 SBN 251-2).

O segundo elemento da argumentação que culminará na rejeição humeana da ideia de eu simples e idêntico é princípio da separabilidade, apresentado na seção anterior, conforme o qual

cada percepção distinta que entra na composição da mente é uma existência distinta, e é diferente, distinguível e separável de todas as demais percepções, contemporâneas ou sucessivas. Mas, apesar dessa distinção e separabilidade, supomos que todo o curso de percepções está unido pela identidade. (HUME, 2009, p. 291-2 / T 1.4.6.16 SBN 259).

Hume introduz, assim, sua tese de que não há legitimidade na ideia de eu simples e idêntico. A identidade de algo, como vimos, só poderia ser dita *perfeita* se esse algo não apresentasse qualquer mudança no intervalo de tempo em que fosse considerado. Entretanto, “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 da união de suas ideias na imaginação” (HUME, 2009, p. 292 / T 1.4.6.16

---

27 Danowski traduz como “um perfeito nada” (HUME, 2009, p. 285 / T 1.4.6.3 SBN 252).

SBN 260). Em quaisquer atribuições de identidade imprópria se criam ficções de preservação da identidade. Não consiste, portanto, em mera falha na comunicação de um pensamento:

Para justificar perante nós mesmos tal absurdo, frequentemente imaginamos algum princípio novo e ininteligível que conecte os objetos, impedindo sua descontinuidade ou variação. É assim que criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade; e chegamos à noção de uma *alma*, um *eu* e uma *substância*, para encobrir a variação. Mas podemos observar além disso que, mesmo quando não criamos tal ficção, nossa propensão a confundir a identidade com a relação é tão forte que tendemos a imaginar alguma coisa desconhecida e misteriosa conectando as partes, além da relação. Penso ser este o caso da identidade que atribuímos às plantas e animais. E, mesmo quando isso não ocorre, ainda sentimos uma propensão a confundir essas ideias, embora não consigamos nos convencer inteiramente quanto a esse ponto, por não encontrarmos alguma coisa invariável e ininterrupta que justifique nossa noção de identidade. (HUME, 2009, p. 286-7, grifo do autor / T 1.4.6.6 SBN 254-5).

A rejeição da ideia de eu substancial já se encontra em seção anterior do *Tratado, Da imortalidade da alma*, em que Hume escreve acerca de não haver impressão de substância, a partir da qual tal ideia possa ser copiada:

Como toda ideia é derivada de uma impressão precedente, se tivéssemos uma ideia da substância de nossas mentes, teríamos que ter dela também uma impressão – o que é muito difícil, senão impossível, de se conceber. Pois como poderia uma impressão representar uma substância, senão assemelhando-se a ela? E como poderia uma impressão se assemelhar a uma substância, já que, segundo essa filosofia, ela não é uma substância, e não possui nenhuma das qualidades ou características peculiares de uma substância? (HUME, 2009, p. 265 / T 1.4.5.3, SBN 232–33)

Negando a possibilidade de justificar uma atribuição *perfeita* de identidade e simplicidade ao *eu* ou *mente*, Hume afirma que o eu pode ser melhor compreendido como a coleção de percepções sucessivas:

arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. Nossos olhos não podem girar em suas órbitas sem fazer variar nossas percepções. Nosso pensamento é ainda mais variável que nossa visão; e todos os outros sentidos e faculdades contribuem para essa variação. Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante. (HUME, 2009, p. 285 / T 1.4.6.4 SBN 252-3).

Swain explica que a “mente ou eu não é, de acordo com Hume, algo distinto de seus pensamentos, emoções e experiências sensoriais. É, em vez disso, um composto englobando todas essas coisas”. Hume fornece indícios, prossegue Swain, “para acreditarmos que não há uma coisa tal como uma mente desprovida de conteúdos mentais e que não há nada sobre a

mente que ultrapasse e esteja além de seus conteúdos” (SWAIN, 2006, p. 135 tradução nossa), perspectiva corroborada pelo trecho em que Hume escreve que cessadas as percepções, o eu *não existe*.

Uma vez tendo negado que a unidade da consciência poderia ser sustentada por uma substância, Hume passa à explicação do que associa as percepções em fluxo, constituindo a ideia fictícia de eu. Retomando o princípio da separabilidade, ele esclarece que a atribuição de identidade se deve àqueles princípios associativos anteriormente explicados – de semelhança, contiguidade e causalidade –, que promovem a transição suave, na mente, entre as percepções:

o entendimento nunca observa uma conexão real entre objetos, e mesmo a união de causa e efeito, quando rigorosamente examinada, reduz-se a uma associação habitual de ideias. [...] Ora, as únicas qualidades que podem dar às ideias uma união na imaginação são as três relações antes mencionadas. Essas relações são os princípios de união do mundo ideal, e sem elas todo objeto distinto é separável pela mente, pode ser considerado separadamente, e não parece ter mais conexão com nenhum outro objeto do que se ambos estivessem separados pela maior diferença e distância. Portanto, é de uma ou mais dentre essas três relações (de semelhança, contiguidade e causalidade) que a identidade depende. E, como a essência mesma dessas relações é produzir uma transição fácil entre ideias, segue-se que nossas noções de identidade pessoal decorrem integralmente do progresso suave e ininterrupto do pensamento ao longo de uma cadeia de ideias conectadas, de acordo com os princípios acima explicados. (HUME, 2009, p. 292 / T 1.4.6.16 SBN 259-60).

Mas a quais dentre as relações mencionadas cabe a produção, especificamente, da ideia fictícia do eu simples e idêntico? Hume começa a responder a esse questionamento rejeitando uma dessas qualidades:

[a] única questão que resta, portanto, é saber que relações produzem esse progresso ininterrupto de nosso pensamento, quando consideramos a existência sucessiva de uma mente ou pessoa pensante. E aqui é evidente que devemos nos limitar à semelhança e à causalidade, deixando de lado a contiguidade, que tem pouca ou nenhuma influência neste caso. (HUME, 2009, p. 292-3 / T 1.4.6.17 SBN 260).

A rejeição de que a essa qualidade associativa caiba um papel na produção da ideia imperfeita de eu parece conflitar com a importância que Hume atribui a essa qualidade para a associação causal. Observemos que Hume:

a) apresenta a associação causal como depende da contiguidade:

vejo que todos os objetos considerados causas ou efeitos são *contíguos*; [...] Embora algumas vezes possa parecer que objetos distantes produzem uns aos outros, descobrimos ao examiná-los que estão ligados por uma cadeia de causas contíguas entre si e em relação ao objeto distante. E, quando em um caso particular, não somos capazes de descobrir essa conexão, ainda assim presumimos que ela existe.

Podemos, portanto, considerar a relação de CONTIGUIDADE como essencial à de causalidade. (HUME, 2009, p. 103-4, grifo do autor / T 1.3.2.6 SBN 75).

- b) afirma que a contiguidade “tem pouca ou nenhuma influência” para facilitar o “progresso ininterrupto de nosso pensamento, quando consideramos a existência sucessiva de uma mente ou pessoa pensante” (HUME, 2009, p. 292-3 / T 1.4.6.17 SBN 260);
- c) atribui também à causalidade (junto à semelhança) o papel da produção da transição facilitada entre as percepções, que dará origem à ideia fictícia de eu simples e idêntico: “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” (HUME, 2009, p. 293 / T 1.4.6.19 SBN 261).

Ora, se a constituição da identidade fictícia do eu depende da relação de causalidade e esta, por sua vez, da associação via contiguidade, é intrigante que Hume reduza a importância desta, para a produção da ideia de identidade imperfeita do eu, a “pouca ou nenhuma” (HUME, 2009, p. 293 / T 1.4.6.17 SBN 260). Tentemos esclarecer o porquê. Temos de considerar que Hume fala da associação por meio da contiguidade em dois sentidos: espacial e temporal. Uma vez que ele tenha estabelecido, em T 1.4.5.10, que as percepções não possuem extensão<sup>28</sup> e, portanto, que existem “*sem entretanto estar em nenhum lugar*” (HUME, 2009, p. 268, grifo do autor / T 1.4.5.10 SBN 235), as percepções em fluxo que compõem a mente não poderiam, de qualquer forma, ser espacialmente contíguas.

E quanto à contiguidade temporal? Pitson (2002) sugere que Hume não concede a ela importância decisiva para a produção da ideia fictícia de eu simples e idêntico por dois motivos: de um lado, porque há interrupções no fluxo de percepções, ou seja, na sequência de percepções contíguas, e isso não nos dissuade acerca da identidade do eu com relação às percepções anteriores à ruptura em questão. É o caso do exemplo humeano, em 1.4.6.3, de quando dormimos um sono profundo e que, ainda assim, ao acordarmos, seguimos acreditando que somos os mesmos que no tempo anterior a tal sono. O segundo motivo consiste em que “relações de contiguidade temporal que ocorrem entre nossas percepções geralmente falham em ser preservadas na memória, e então elas não influenciariam nossa tendência em atribuir uma identidade a essas percepções” (PISTON, 2002, p. 38, tradução nossa).

Para Hume, compete às qualidades associativas de semelhança, de um lado, e de causalidade, de outro, a produção da ideia de identidade imperfeita de eu.

<sup>28</sup> Abordei esse tópico na seção 3.1 desta dissertação.

Como explicado anteriormente, a semelhança é uma qualidade apontada por Hume como geradora de comparação entre objetos, e sua relevância para a associação de ideias consiste em que a mente passa com facilidade de uma ideia à outra, semelhante a ela. Em *Do ceticismo quanto aos sentidos*, Hume escreve que

Nada tende mais a nos fazer confundir duas ideias que a existência de uma relação entre elas, a qual as associa na imaginação, fazendo com que esta passe com facilidade de uma à outra. De todas as relações, a de semelhança é a mais eficaz sob esse aspecto, pois causa não somente uma associação de ideias, mas também de disposições, levando-nos a conceber uma ideia por um ato ou operação da mente similar ao ato pelo qual concebemos a outra. [...] E podemos estabelecer como regra geral que todas as ideias que põem a mente na mesma disposição ou em disposições similares têm grande tendência a ser confundidas. A mente passa facilmente de uma à outra, e não percebe a mudança, a não ser por uma rigorosa atenção, da qual, em geral, é inteiramente incapaz. (HUME, 2009, p. 236 / T 1.4.2.32 SBN 202-3).

Se as percepções são suficientemente semelhantes, a imaginação ignora os detalhes que as diferenciam e as compreende como se tratando uma só percepção. Especificamente no que diz respeito à identidade pessoal, semelhança e memória colaboram na medida em que a memória permite à pessoa *S*, no tempo presente *x*, que lembre algo que *S* ouviu, por exemplo, no tempo passado *y*. A percepção específica que *S* recorda em *x* é, de acordo com Hume, *semelhante* àquela percepção de *S* em *y*:

Suponhamos que pudéssemos ver claramente o íntimo de outrem, e assim observar aquela sucessão de percepções que constitui sua mente ou princípio pensante; suponhamos também que essa pessoa preserve sempre a memória de uma parte considerável das percepções passadas; é evidente que nada contribuiria mais para produzir uma relação nessa sucessão, em meio a todas as suas variações. 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? (HUME, 2009, p. 293 / T 1.4.6.18 SBN 260-1).

A teoria humeana da atribuição de identidade imperfeita defende que a mente efetua, pela observação contínua, uma transição suave entre objetos semelhantes, sendo levada a acreditar se tratar de um mesmo objeto. Sobre isso, Smith explica que “[l]embrando de muitas percepções passadas, a memória faz surgir em nossa mente imagens que se assemelham às percepções passadas e, desse modo, instaura uma relação entre nossas percepções” (SMITH, 1995, p. 132). A noção do eu como feixe de percepções requer que as elas estejam de algum modo relacionadas para sustentar, em parte, a identidade pessoal:



a memória não apenas revela a identidade, mas também contribui para sua produção, ao produzir a relação de semelhança entre as percepções. Isso ocorre quer consideremos a nós mesmos, quer aos outros. (HUME, 2009, p. 293 / T 1.4.6.18 SBN 261).

Hume completa a explicação da atribuição de identidade imperfeita ao eu elucidando o papel desempenhado pela causalidade. Segundo ele,

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. (HUME, 2009, p. 293 / T 1.4.6.19 SBN 261).

Em suma, memória, semelhança e causalidade colaboram para a produção da ideia fictícia da identidade do eu ao longo do tempo: a memória revela a continuidade do permanente fluxo de sucessivas percepções, sugerindo a existência de uma cadeia causal que as conecta. Escreve Hume que:

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. Mas, uma vez tendo adquirido da memória essa noção de causalidade, podemos estender a mesma cadeia de causas, e conseqüentemente a identidade de nossas pessoas, para além de nossa memória; e assim podemos fazê-la abarcar tempos, circunstâncias e ações de que nos esquecemos inteiramente, mas que, em geral, supomos terem existido. (HUME, 2009, p. 294 / T 1.4.6.20 SBN 261-2).

É desse modo que entendo minhas percepções passadas como minhas, ainda que não me lembre de todas elas:

Pois são muito poucas as ações passadas de que temos alguma memória. Quem pode me dizer, por exemplo, quais foram seus pensamentos e ações nos dias 1º de *janeiro* de 1715, 11 de *março* de 1719 e 3 de *agosto* de 1733? Ou será que, apenas por ter-se esquecido inteiramente dos incidentes ocorridos nesses dias, afirmará que o eu presente não é a mesma pessoa que o eu daquele tempo, destruindo assim todas as noções mais bem estabelecidas de identidade pessoal? Desse ponto de vista, portanto, a memória não tanto *produz*, mas revela a identidade pessoal, ao nos mostrar a relação de causa e efeito existente entre nossas diferentes percepções. Cabe àqueles que afirmam que a memória produz integralmente nossa identidade pessoal explicar por que podemos estender integralmente nossa identidade para além de nossa memória. (HUME, 2009, p. 294, grifo do autor / T 1.4.6.20 SBN 262).

Convém a exposição de duas analogias através das quais Hume ilustra sua concepção da mente, quais sejam, a da mente *como um teatro*, em T 1.4.6.4, e *como uma república*, em T

1.4.6.19. A primeira remete à sucessão de percepções à qual atribuímos identidade, ao passo que a segunda, além desse aspecto, indica uma relação com o que será aprofundado no Livro 2, a saber, a preocupação com percepções não atuais.

Ao comparar a mente a um teatro, Hume enfatiza o dinamismo com que as percepções seguem umas às outras, a exemplo dos personagens, cuja interação produz as cenas em uma peça teatral:

[a] mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. (HUME, 2009, p. 285, grifo do autor / T 1.4.6.4 SBN 253).

Hume adverte, entretanto, que o que há de análogo entre a mente e o teatro é a constante sucessão dos elementos de que são compostos e que, com essa analogia, não está pretendendo indicar a existência de algo para além desses elementos – no caso da mente, que haja algo além das percepções –, como há um lugar em que os personagens interagem quando uma peça é encenada: “a comparação com o teatro não deve nos 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” (HUME, 2009, p. 285 / T 1.4.6.4 SBN 253).

Ao estabelecer a analogia da mente com uma república, Hume indica que o tratamento da identidade pessoal que desenvolverá em meio a sua teoria das paixões complementarará este fornecido no âmbito das operações do entendimento:

a melhor comparação que eu poderia fazer da alma é com uma república ou comunidade [*a republic or commonwealth*], cujos diversos membros estão unidos por laços recíprocos de governo e subordinação, gerando outras pessoas, que propagam a mesma república pela transformação incessante de suas partes. E, assim como a mesma república individual pode mudar não só seus membros, mas também suas leis e constituições, assim também a mesma pessoa pode variar seu caráter e disposição, bem como suas impressões e ideias, sem perder sua identidade. (HUME, 2009, p. 293-4 / T 1.4.6.19 SBN 261)

Hume não está, a partir dessa afirmação, descartando o que já escreveu até então sobre a identidade atribuída ao eu; a identidade que ele diz que não será perdida com a variação das percepções é a identidade imperfeita, produzida pela imaginação a partir de qualidades associativas, como indica ao afirmar que “[p]or mais mudanças que sofra” a pessoa ou a república, “suas diversas partes estarão sempre conectadas pela relação de causalidade”. A

novidade, por assim dizer, introduzida por ele através da analogia é a ampliação do papel da causalidade para a produção daquilo que se entende por “eu”: até o momento, ela operava junto à memória e permitia resgatar percepções passadas; ao passo que as emoções atuarão junto à causalidade para explicar as expectativas com relação ao futuro:

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 (HUME, 2009, p. 294 / T 1.4.6.19 SBN 261).

Além disso, como sublinha Pitson, através da analogia entre a mente e a república Hume aponta que há algo que as caracteriza, mesmo com o permanente fluxo dos elementos que compõem a cada uma. Assim como uma república não deixa de ser considerada a mesma com a alteração de “não só seus membros, mas também suas leis e constituições” (HUME, 2009, p. 294 / T 1.4.6.19 SBN 261),

[o] que faz com que eu seja eu [*What makes me me*], como, quiçá, posso afirmar, não é apenas o que sou capaz de lembrar, ou que experiências no futuro sou capaz de antecipar; mas também o fato de que sou um tipo de pessoa, com traços que, para o melhor ou pior, reconheço como sendo manifestados em meu comportamento em tempos diferentes e diferentes tipos de contexto. (PITSON, 2002, p. 85, tradução nossa).

As mesmas operações da imaginação responsáveis pela produção da identidade imperfeita produzem a ficção de simplicidade de objetos: certos objetos são considerados um em virtude de uma ou outra qualidade que os associa na mente. É o que ocorre nas situações, exemplificadas por Hume, em que diferentes objetos que, considerados em um tempo, colaboram para um fim comum – por exemplo, manutenção da vida de um organismo, no caso de um animal, ou movimento dos ponteiros para medição do passar do tempo, no caso de um relógio: imagina-se que se trata de um único objeto. Quanto à atribuição de simplicidade ao eu, Hume explica que é semelhante à atribuição imprópria de simplicidade a outros tipos de objetos variados, que, por sua vez, ocorre de maneira análoga à atribuição de identidade:

[a]quilo que eu disse a respeito da origem e incerteza de nossa noção de identidade, enquanto aplicada à mente humana, pode-se estender com pequena ou nenhuma variação à noção de simplicidade. Um objeto cujas diferentes partes coexistentes estão ligadas por uma relação estreita atua sobre a imaginação quase da mesma maneira que um objeto perfeitamente simples e indivisível, e não requer, para ser concebido, um esforço muito maior de pensamento. Com base nessa similaridade de operação, atribuímos a ele uma simplicidade, e fantasiámos a existência de um princípio de união como suporte dessa simplicidade e centro de todas as diferentes partes e qualidades do objeto. (HUME, 2009, p. 295, grifo do autor / T 1.4.6.22 SBN 263).

Hume conclui T 1.4.6 com a afirmação de que a exposição desenvolvida no primeiro livro da obra contempla satisfatoriamente os elementos que servirão de base para o restante da teoria apresentada na obra:

[t]erminamos, assim, nosso exame dos diversos sistemas filosóficos, tanto sobre o mundo intelectual como sobre o da natureza. A maneira heterogênea como raciocinamos nos levou a diversos tópicos que, ou ilustram e confirmam alguma parte anterior deste discurso, ou preparam o caminho para nossas próximas opiniões. Tendo explicado de forma completa a natureza de nosso juízo e entendimento, é hora de retornar a uma exame mais rigoroso de nosso tema, e de dar continuidade à anatomia precisa da natureza humana. (HUME, 2009, p. 295 / T 1.4.6.23 SBN 263).

A identidade perfeita de qualquer coisa, para Hume, destrói-se mediante qualquer alteração que essa coisa avaliada sofra. Assim, em absolutamente todos os casos para além daquele em que coisas permanecem totalmente inalteradas, o que está em questão são objetos diversos. Qualquer tentativa de esclarecer, acerca de algo, se sua identidade é preservada ou aniquilada, passa a ser uma questão arbitrária. Independentemente de se considerar animais, plantas, mecanismos, ou mesmo seres humanos, para Hume a identidade requer invariabilidade e ininterruptibilidade, bem como a simplicidade de algo requer que não possa ser subdividido. A inferência de identidade e simplicidade além desses critérios é fictícia:

todas as questões refinadas e sutis acerca da identidade pessoal nunca poderão ser resolvidas, devendo ser vistas como dificuldades antes gramaticais que filosóficas. A identidade depende das relações entre as ideias; e essas relações produzem a identidade por meio da transição fácil que ocasionam. Mas como as relações e a facilidade de transição podem diminuir gradativa e insensivelmente, não possuímos um critério exato que nos permita resolver qualquer controvérsia sobre o momento em que adquirem ou perdem o direito ao nome de identidade. Todas as controvérsias acerca da identidade de objetos conectados são meramente verbais, exceto enquanto a relação entre as partes gera alguma ficção ou algum princípio imaginário de união, como já observamos. (HUME, 2009, p. 294-5 / T 1.4.6.21 SBN 262).

Assim, a teoria de Hume não oferece nenhum princípio de conexão *real* entre a diversidade de percepções que perfaz o eu, para além daquelas qualidades associativas. A posição cética do autor, no entanto, concerne antes à possibilidade de conhecimento desse *je ne sais quoi* que uniria as percepções que à afirmação ou negação de sua existência. Examinamos a argumentação, desenvolvida na seção *Da identidade pessoal*, através da qual Hume nega que tenhamos, em sentido próprio, uma ideia de eu simples e idêntico. Isso porque, como vimos, tal ideia de eu não teria como ser originada, considerando os princípios humeanos da cópia, da conceptibilidade e da separabilidade, de uma impressão compatível com ela – que fosse, portanto, simples e que permanecesse idêntica ao longo de toda a vida de

um sujeito. Em vez de propor que a unidade do mental e sua identidade ao longo do tempo são garantidos por alguma substância, como uma alma imaterial, Hume sustenta que a mente humana se constitui, ao menos quanto ao que podemos acerca dela conhecer e afirmar justificadamente, pela união, na imaginação, das sucessivas percepções ou experiências. A associação, através da memória, do fluxo ou coleção de percepções que produzem a ideia fictícia de eu simples e idêntico é possibilitado pelas qualidades associativas de semelhança e causalidade, as quais promovem uma transição suave entre as diferentes percepções.

A diferença mais notável entre a teoria de Hume e a de Locke consiste em que, enquanto em seu percurso argumentativo Locke explica as diversas maneiras como a identidade pode efetivamente se constituir, indicando os diferentes critérios de identidade que correspondem a cada tipo de coisa que exemplifica, Hume contesta as atribuições costumeiras de identidade, o que culmina na posição cética de que, se há uma identidade para além daquela dita perfeita, não temos acesso empírico a ela.

Levando em conta os tratamentos oferecidos por Hume e Locke acerca da questão da identidade, vimos que ambos compartilham a posição de que a mente humana não só não deve sua identidade à permanência de uma substância, como também a de que não se pode formar ideias de substâncias, uma vez que só se pode ter acesso empírico às qualidades das coisas – excluindo todas as qualidades de uma maçã, tais como seu formato, cores, aroma, sabor, texturas etc., o que restaria da maçã, e que poderia ser a substância maçã, aglutinadora de todas as suas qualidades?

Ademais, ainda que esse aspecto característico da epistemologia de ambos os autores os conduza à divergência em relação aos filósofos que pretenderam fundar a identidade pessoal na permanência de substâncias, ele tem diferentes desdobramentos nas teorias de Hume e Locke. Segundo Locke, é constitutivo do fato de S ser uma pessoa que S seja capaz de unir, através de uma mesma consciência, suas percepções, ainda que seja irrelevante, para Locke, que essa consciência esteja atrelada a uma única substância – o que se requer para a identidade pessoal é a continuidade da consciência. Hume vai além e rejeita que as percepções que perfaçam um eu possam estar conectadas por uma substância. A dificuldade, porém, reside em que, uma vez que Hume não abdica de certos princípios epistemológicos – de que, por um lado, tudo o que pode ser concebido separadamente é uma existência distinta e, por outro, que não há conexão necessária entre existências distintas –, a identidade pessoal fica condicionada a operações da imaginação, ela mesma, uma faculdade da mente. Afinal, o que é essa mente?

Hume não nega a existência do eu ou das mentes; sua posição, antes, é a de que não se pode ter acesso epistêmico a algo, para além daqueles princípios associativos, que unem as diferentes percepções, que são, segundo ele, existências independentes causalmente relacionadas, cuja coleção caracteriza uma pessoa – ao menos o que dela podemos legitimamente afirmar. Apesar de Hume concluir T 1.4.6 sugerindo ter explicado de modo satisfatório as operações mentais, veremos, na próxima seção desta dissertação, que ele reconhece, no *Apêndice do Tratado*, que seu tratamento acerca da identidade pessoal é problemático.

### 3.3 A CONCLUSÃO CÉTICA DE HUME

Hume publica o *Apêndice* no mesmo ano em que o Livro 3, a fim de corrigir alguns trechos do *Tratado*. Entre as correções inclui, nos parágrafos 18 a 29<sup>29</sup>, considerações acerca de sua insatisfação quanto à teoria da identidade pessoal tal como desenvolvida em T 1.4.6. Segundo Hume, há um aspecto que sua teoria não foi bem-sucedida em explicar, e ele afirma desconhecer uma explicação alternativa que possa satisfazê-lo quanto a isso. Entretanto, ao longo desses parágrafos, o autor reafirma boa parte daquilo que escreveu em T 1.4.6 e, ao colocar o problema, os princípios que relata não conseguir compatibilizar ou rejeitar não só não são incompatíveis um quanto ao outro, como também são relevantes para outros temas que Hume aborda, não restringindo seu impacto ao problema da identidade pessoal. Assim, há uma controvérsia interpretativa acerca de qual seria, efetivamente, a insatisfação à qual Hume se refere. Nesta seção, exploro os argumentos do texto humeano e algumas interpretações possíveis do problema apontado pelo autor.

Ao introduzir o problema da identidade pessoal no *Apêndice*, Hume escreve que “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” (HUME, 2009, p. 671 / T Ap 10/18 SBN 633). A referida distinção quanto à clareza com a qual o mental e o material se revelariam à investigação filosófica, em virtude, talvez, de um *acesso privilegiado*, no primeiro caso, ao objeto de investigação é apresentada em diferentes momentos ao longo do *Tratado*. Na seguinte passagem, presente em *Da imaterialidade da alma*, por exemplo, Hume afirma que

---

29 Correspondente aos parágrafos 10 a 21 da edição de Selby-Bigge e Nidditch.

[t]endo encontrado tantas contradições e dificuldades em todos os sistemas concernentes aos objetos externos, bem como na ideia de matéria, que imaginávamos ser tão clara e precisa, é natural esperarmos encontrar dificuldades e contradições ainda maiores nas hipóteses acerca de nossas percepções internas e da natureza da mente, que tendemos a imaginar muito mais obscuras e incertas. Mas quanto a isso estamos enganados. O mundo intelectual, embora envolto em infinitas obscuridades, não é embaraçado por nenhuma dessas contradições que descobrimos no mundo natural. (HUME, 2009, p. 264 / T 1.4.5.1 SBN 232)

No Livro 2, por ocasião do tratamento *Da benevolência e da raiva*, Hume faz uma consideração análoga:

A essência e a composição dos corpos externos é tão obscura que, em nossos raciocínios, ou antes, conjeturas a seu respeito, envolvemo-nos necessariamente em contradições e absurdos. Mas, como as percepções da mente são perfeitamente conhecidas, e como tomei todo o cuidado imaginável ao formar conclusões a seu respeito, sempre esperei me manter livre das contradições que acompanham todos os outros sistemas. (HUME, 2009, p. 401 / T 2.2.6.2 SBN 366)

Essa perspectiva segundo a qual o conhecimento do que pode haver para além das percepções estaria envolvido em mistério está relacionada à alegação humeana de que a origem de nossas impressões de sensação, que são as percepções mais básicas que compõem a mente, é desconhecida<sup>30</sup>. Entretanto, Hume admite que estava enganado quanto à possibilidade de incorrer em menos erros ao tratar do mundo intelectual, se comparado à possibilidade de investigação dos objetos ditos externos, adiantando que não apresentará solução para o impasse que irá detalhar:

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. Se essa não for uma boa razão *geral* para o ceticismo, ao menos é uma razão suficiente (como se eu já não tivesse bastantes razões) para guardar uma desconfiança e modéstia em todas as minhas decisões. (HUME, 2009, p. 671-2, grifo do autor / T Ap 10/18 SBN 633).

Em seguida, Hume anuncia que irá retomar os argumentos constitutivos da tese de que a atribuição de identidade e simplicidade do eu é imperfeita e aqueles envolvendo os princípios que não consegue conciliar ou rejeitar. É importante notarmos que as considerações que Hume tece sobre sua teoria da identidade pessoal, como ele mesmo indica, endereçam especificamente o tratamento da questão no âmbito da seção T 1.4.6.

Hume inicia a retomada de elementos constitutivos de sua teoria a partir da recomendação geral segundo a qual “[q]uando falamos de *eu* ou *substância*, devemos ter uma

---

30 Abordei essa perspectiva humeana na seção 3.1 da presente dissertação. Hume escreve sobre a obscuridade quanto ao que pode originar as impressões de sensação em T 1.1.2.1, T 1.3.5.2, T 1.4.2.4, por exemplo.

ideia vinculada a esses termos, pois, de outro modo, eles seriam inteiramente ininteligíveis” (HUME, 2009, p. 672, grifo do autor / T Ap 11/19 SBN 633). Que a inteligibilidade de um termo tenha como requisito um pensamento ou ideia a ele subjacente é uma exigência colocada por Hume ainda no início do Livro 1, ao escrever sobre as ideias de espaço e tempo<sup>31</sup>. Hume explica essa exigência e a aplica ao uso do termo “substância” na *Sinopse* do *Tratado*, estabelecendo que

sempre que uma ideia é ambígua, ele [“Nosso autor”, i.e., Hume] recorre à impressão, que deve torná-la clara e precisa. E quando suspeita que um determinado termo filosófico não possui nenhuma ideia vinculada a ele (o que é muito comum), sempre pergunta: *de que impressão essa pretensa ideia é derivada?* E caso não se possa apresentar nenhuma ideia, ele conclui que o termo é completamente sem sentido. É desse modo que examina nossa ideia de nossa *substância* e de *essência*; e seria desejável que esse método rigoroso fosse mais praticado em todos os debates filosóficos. (HUME, 2009, p. 686 / T S 7 SBN 62).

Essa exigência está presente também na filosofia de predecessores de Hume, como Locke, que afirma que “*em sua significação primária ou originária, as palavras somente representam ideias na mente do ser humano que as usa*, por mais que as colha da coisas que supostamente representam com desatenção e descuido” (LOCKE, 2012, p. 437, grifo do autor, adaptado / E 3.2.1.2). Entretanto, é necessário recordar<sup>32</sup> que há uma distinção entre as concepções humeana e lockeana para o termo ideia: para Locke, o termo é mais abrangente e diz respeito às percepções mentais em geral; ao passo que, para Hume, “ideia” designa um tipo de percepção, qualitativamente distinto das demais – as impressões, das quais as ideias, em última análise, derivam.

Hume reafirma, então, o princípio da cópia<sup>33</sup>, segundo o qual “[t]oda ideia deriva de impressões anteriores”, acrescentando que “não temos nenhuma impressão de eu ou substância enquanto algo simples e individual<sup>34</sup>” (HUME, 2009, p. 672 / T Ap 11/19 SBN 633), que perdure por toda a vida de um sujeito, porque “o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem” (HUME, 2009, p. 284 / T 1.4.6.2 SBN 251). Conclui que não há “ideia de eu ou substância nesse sentido”, qual seja, como algo “simples e individual” (HUME, 2009, p. 672 / T Ap 11/19 SBN 633).

---

31 T 1.2.5.21.

32 Ver seção 3.1 desta dissertação.

33 T 1.1.1.7; T 1.2.3.2.

34 T 1.4.6.1-3.



Nos parágrafos seguintes, Hume reitera que o território do mental é constituído pelas percepções<sup>35</sup> e retoma os princípios da separabilidade e da conceptibilidade<sup>36</sup>, escrevendo que “[t]odas as percepções são distintas. São, portanto, distinguíveis e separáveis; podem ser concebidas como separadamente existentes, e podem existir separadamente, sem que haja nisso contradição ou absurdo” (HUME, 2009, p. 672 / T Ap 12/20 SBN 634). Em virtude disso, Hume reafirma que a existência das percepções não depende da inerência delas a um eu substancial, cuja ideia já havia descartado.

Esse resgate de aspectos importantes do Livro 1 culmina com a reafirmação da tese segundo a qual o que podemos conhecer acerca do eu se limita às percepções particulares e sucessivas<sup>37</sup>, de modo que a

aniquilação que algumas pessoas supõem seguir-se à morte e destruir inteiramente esse eu não é mais que a extinção de todas as percepções particulares [...]. Essas percepções, portanto, têm de ser o mesmo que o eu, já que uma coisa não pode subsistir sem a outra. (HUME, 2009, p. 673 / T Ap 17/25 SBN 634-5).

Após resgatar esses elementos de sua argumentação acerca das operações do entendimento – a inteligibilidade de um termo tem como requisito um pensamento ou ideia a ele subjacente; o princípio da cópia; os princípios da separabilidade e da conceptibilidade –, Hume escreve que “[a]té aqui, meu argumento parece ter uma evidência suficiente” (HUME, 2009, p. 673 / T Ap 20/28 SBN 635). Assim, Hume endossa os princípios epistemológicos apresentados no Livro 1 e mantém sua posição quanto à defesa de que a ideia, ainda que imprópria, que temos de eu é a do eu como *feixe ou coleção de percepções*, defendida em T 1.4.6.

Apesar de Hume afirmar que está satisfeito com relação à parte de sua teoria que o leva a negar que possamos ter uma ideia empiricamente garantida de eu simples e idêntico, ele sugere haver um problema em sua explicação, no âmbito daquela seção, para o que une as percepções e faz com que atribuamos identidade imperfeita ao eu. Segundo o autor,

quando passo a explicar o princípio de conexão que as liga [nossas percepções particulares], e que nos faz atribuir a elas uma real simplicidade e identidade, percebo que minha explicação é muito deficiente, e só a aparente evidência dos raciocínios anteriores pode ter-me levado a aceitá-la. [...] [T]odas as minhas esperanças se desvanecem quando passo a explicar os princípios que unem nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência. (HUME, 2009, p. 673-4 / T Ap 20/28 SBN 635-6).

---

35 T 1.2.6.7; T 1.4.2.14; T 1.4.5.15.

36 T 1.1.3.4; T 1.1.4.1; T 1.1.7.3; T 1.4.6.3.

37 T 1.4.6.3-4.

Os princípios que associam, na imaginação, as diferentes percepções em sucessão, de modo a fazer com que acreditemos haver uma união dessas percepções e, assim, criarmos a ficção de um eu simples e idêntico aos quais Hume se refere são, como explicado anteriormente<sup>38</sup>, os de semelhança e causalidade. Uma vez que “o entendimento humano não é capaz de descobrir nenhuma conexão entre existências distintas” (HUME, 2009, p. 674 / T Ap 20/28 SBN 635), Hume atribui àqueles princípios associativos a promoção de operações que conduzem

o pensamento a passar de um objeto a outro. Segue-se, portanto, que apenas o pensamento encontra a identidade pessoal, quando, ao refletir sobre a cadeia de percepções passadas que compõem uma mente, sente que as ideias dessas percepções estão conectadas entre si, e introduzem naturalmente umas às outras. (HUME, 2009, p. 674 / T Ap 20/28 SBN 635).

Creditar ao pensamento a produção da ideia fictícia de eu está de acordo, segundo Hume, com propostas de outros filósofos, ainda que difiram de Hume quanto à maneira como isso ocorre: “[a] maioria dos filósofos parece inclinada a pensar que a identidade pessoal *surge* da consciência; e que a consciência é apenas um pensamento ou percepção refletida. A presente filosofia, portanto, tem até aqui um aspecto promissor” (HUME, 2009, p. 674 / T Ap 20/28 SBN 635). Locke, como anteriormente<sup>39</sup> abordado, defende que a identidade pessoal requer a continuidade de uma mesma consciência: “A consciência de seus pensamentos e ações presentes garante que a pessoa é, agora, ela mesma para si mesma, e permanecerá ela mesma enquanto uma mesma consciência estender-se a ações passadas e vindouras” (LOCKE, 2012, p. 354 / E 2.27.10). Há uma diferença, entretanto, entre as concepções de consciência fornecidas pelos dois filósofos. Enquanto Hume, como a passagem anterior mostra, identifica a consciência à reflexão, Locke, como salienta Ainslie, afirma que

a reflexão é um processo que consiste em voltarmos-nos para dentro de nós mesmos para observar nossas operações mentais, e isso produz ideias de reflexão como objetos dessas operações. Mas ele acredita que *todas* as ideias – ideias de sensação e ideias de reflexão – são conscientes. A consciência lockeana é, portanto, diferente da reflexão lockeana. (AINSLIE, 2008, p. 151, grifo do autor, tradução nossa).

Ainda que encontre respaldo em concepções de outros filósofos, Hume considera problemática sua explicação de como esses princípios ou qualidades associativas produzem a união das diferentes percepções.

38 Ver, neste capítulo, as seções anteriores. A produção da identidade e a simplicidade imperfeitas do eu através de qualidades associativas é explicada por Hume em T 1.4.6.16-22.

39 Seção 2.2 desta dissertação.

Quando afirma, por fim, que irá expor qual a origem de sua insatisfação, no parágrafo 29, Hume enuncia os princípios que afirma ser incapaz de conciliar ou rejeitar, são eles:

- a) (p1) “que *todas as nossas percepções distintas são existências distintas*” e
- b) (p2) “que *a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre existências distintas*” (HUME, 2009, p. 674, grifo do autor / T Ap 21/29 SBN 636).

No entanto, (p1) e (p2) não só não são incompatíveis, como (p2) complementa (p1), de modo que ambos podem ser considerados premissas em um argumento cuja conclusão (c) consiste em *que a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre percepções distintas*, o que também é coerente com a proposta humeana de que as percepções diferentes se unem apenas mediante qualidades associativas. Embora não seja possível perceber uma conexão *real* entre as percepções, a mente percebe *alguma* conexão. Escreve Hume que “[a]penas *sentimos* uma conexão ou determinação do pensamento a passar de um objeto a outro”, bem como que através da reflexão o pensamento “sente que as ideias dessas percepções estão conectadas entre si, e introduzem naturalmente umas às outras. (HUME, 2009, p. 674, grifo do autor / T Ap 20/28 SBN 635). Ora, *sentir* também é *perceber*, inclusive no âmbito da teoria humeana da mente.

Ademais, esses princípios integram explicações humeanas acerca de outros temas, sobre os quais Hume não faz o mesmo tipo de observação, por exemplo, sua investigação acerca *Do ceticismo quanto aos sentidos*, em T 1.4.2, e sua descrição da relação de causalidade, em T 1.3.2. A própria distinção humeana das ideias como simples e complexas, assim como o modo como essas se originam, leva (p1) e (p2) em consideração. Por que a alegada incompatibilidade entre (p1) e (p2), bem como a impossibilidade de rejeitá-los, constituiria em um problema apenas no que diz respeito ao tratamento da questão da identidade pessoal? E por quê, especificamente, no âmbito de T 1.4.6? As demais considerações acerca do eu no *Tratado*, tais como as que ocorrem no Livro 2, não seriam afetadas por esse problema envolvendo (p1) e (p2)?

Hume fornece duas hipóteses que poderiam resolver o problema por ele colocado:

- a) (h1) “[s]e nossas percepções fossem inerentes a alguma coisa simples e individual” ou
- b) (h2) “se a mente percebesse alguma conexão real” (HUME, 2009, p. 674 / T Ap 21/29 SBN 636) entre as percepções.

Uma vez que Hume anuncia, no *Apêndice*, que o problema surge quando ele tenta “explicar os princípios que unem nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência”, isto é, “explicar o princípio de conexão que as liga, e que nos faz atribuir a elas uma real simplicidade e identidade” (HUME, 2009, p. 673-4 / T Ap 20/28 SBN 635-6), é

compreensível que ele ofereça (h1) e (h2) como hipóteses cuja aceitação poderia solucionar o problema, pois ambas têm em comum que, se fossem verdadeiras, as percepções estariam unidas por algo além de qualidades associativas.

Entretanto, Hume constata não conseguir resolver essa dificuldade, afirmando ser necessário “apelar para o privilégio do cético e confessar que essa dificuldade é demasiado árdua para meu entendimento” (HUME, 2009, p. 674 / T Ap 21/29 SBN 636). Que pistas (h1) e (h2) podem oferecer acerca de qual era a dificuldade que Hume alegou ser enfrentada por sua teoria da identidade pessoal em T 1.4.6? Examinarei a seguir algumas interpretações acerca de qual o problema apontado por Hume no *Apêndice*.

Uma compreensão do problema, fornecida por Smith (1941), parte da consideração de que a argumentação humeana ao longo do *Tratado* revela a influência de dois modelos, inspirados em Hutcheson e Newton. Essa dupla influência se expressa, por exemplo, através do emprego humeano de duas noções, notadamente distintas, de crença:

Quando ele [Hume] procede em linhas newtonianas, a crença é uma qualidade dessa e daquela percepção [...]. Quando ele procede em linhas mais hutchesonianas, a crença [...] é uma atitude da mente, e repousa sobre uma distinção fundamental entre a mente e seu caráter como observador e os itens observados. (SMITH, 1941, p. 74, tradução nossa).

Isso gera dificuldades, tais como a apontada no *Apêndice*, que, para Smith, diz respeito à incompatibilidade entre o que Hume afirma sobre a impressão de eu nos livros 1 e 2 do *Tratado*: enquanto no Livro 1 Hume nega que tenhamos impressão de eu, no Livro 2, como veremos<sup>40</sup>, ele afirma que a impressão do eu sempre está presente. Tais alegações refletem, respectivamente, modelos de influência newtoniana e hutchesoniana.

Uma objeção à interpretação de Smith é fornecida por Garrett (2002). Este autor defende que não há incompatibilidade entre os Livros 1 e 2 do *Tratado*. Como apresentado na seção anterior desta dissertação, Hume nega no Livro 1 a possibilidade de se ter uma ideia de eu substancial, isto é, simples e invariável e apresenta uma ideia da mente humana como feixe de percepções, relacionadas por semelhança e causação. A concepção de eu presente no Livro 2, aponta Garrett, consiste ora em um feixe de percepções, ora em um feixe mais um corpo. Tal ideia de si mesmo [*oneself*] poderia ser explicada, segundo Garrett, de maneira análoga à explicação humeana das ideias de espaço e tempo (T 1.2): tratar-se-ia de uma ideia geral ou abstrata, envolvendo uma ideia particular, cópia de uma percepção particular (i.e., de uma

---

40 Seção 4.2 desta dissertação.

impressão), acrescida da disposição a retomar ideias de outras percepções. A percepção e a disposição estariam conectadas pelos princípios associativos de causação e semelhança.

Sugeriu-se também que Hume confessaria, no *Apêndice*, haver uma inconsistência entre duas compreensões da mente: uma, ativa, à qual cabe associar as percepções; outra, como o feixe de percepções em sucessão. É o que propõe Robison (1974), segundo quem a mente que associa as percepções e tende a confundir a sucessão com algo simples e idêntico não poderia ser resumida ao feixe de percepções – consistiria, ao menos, em um feixe acrescido de tendências mentais:

A explicação dele [Hume] de por que pensamos ter uma ideia de eu depende de haver um eu que realize a associação e o equívoco. Mas ele argumentou que não podemos ter ideia de tal eu então não podemos sequer concebê-lo como existindo, sem falar em sua existência. (ROBISON, 1974, p. 190, tradução nossa).

Aqui a maneira como Hume enuncia os princípios que não vê como abandonar ou compatibilizar pode ser um indício favorável a essa interpretação, uma vez que (p1) é coerente com a noção de eu como coleção de percepções, enquanto em (p2) Hume escreve que “*a mente nunca percebe nenhuma conexão real*” (HUME, 2009, p. 674, grifo do autor / T Ap 21/29 SBN 636), ou seja, em (p2) Hume fala sobre uma atividade da mente, o perceber.

Mas não é necessário que Hume esteja, realmente, escrevendo em termos de dois modelos diferentes e incompatíveis. Como sugere Ainslie, é possível que Hume esteja apenas explicando de maneiras diferentes os mesmos aspectos:

Todo o discurso sobre a atividade mental pode ser lido como um jeito econômico de se referir à aparência das percepções no feixe. A mente associar duas ideias significa que a aparição da primeira ideia no feixe tende a ser seguida pela segunda [...]. Desse modo, Hume pode apelar, consistentemente, a atividades mentais no *Tratado*, sem prejudicar seu compromisso com a noção do feixe. (AINSLIE, 2008, p. 150, tradução nossa).

Outro aspecto que os proponentes dessa linha interpretativa deveriam ter levado em consideração é que Hume também emprega, como veremos no próximo capítulo, ambos os tipos de descrição no Livro 2 e, no entanto, sua confissão no *Apêndice* é direcionada apenas à seção T 1.4.6.

Garrett (2002) contrapõe também a alternativa de Robison, propondo que os “atos” mentais de que Robison fala podem ser explicados em termos de tendências ou propensões das percepções a ocorrerem de certo modo. Entretanto, como observa Nathanson (1976), ter uma ideia de eu com propensões já envolve um eu que é mais que um feixe de percepções.

Nathanson concorda com Robison (1974) quanto ao problema que preocupa Hume no *Apêndice* dizer respeito ao conflito a concepção do eu como feixe de percepções e a explicação daquilo que nos leva a crer em eu contínuo. Para Nathanson, a incompatibilidade indicada por Hume se daria entre a análise humeana do eu como feixe de percepções e os princípios que usa para explicar porque se atribui identidade e simplicidade ao eu: se esses princípios são disposições da mente, o eu precisa ser mais que um feixe de percepções. Se, por um lado, a teoria humeana do feixe requer que a compreensão da mente ou eu não ultrapasse as percepções, por outro, a explicação de como se dá a associação de percepções implica que “temos uma ideia do eu ou mente como possuidor de disposições básicas, em adição a percepções individuais” (NATHANSON, 1976, p. 41, tradução nossa), e ambas as propostas, para Nathanson, não são compatíveis:

O principal ponto é que um feixe de percepções e propensões é um feixe que contém mais que a análise de Hume sobre a ideia de eu pode conceder. Propensões não são percepções. Ter uma ideia de eu com propensões é ter uma ideia de um eu que é mais que um feixe de percepções. (NATHANSON, 1976, p. 43, tradução nossa).

Nessa mesma linha, a interpretação de Biro (1979) sobre a dificuldade reportada no *Apêndice* aponta que Hume pressuporia um eu que deveria abranger mais que a coleção de percepções ao atribuir a crença em um eu simples e contínuo a atividades da mente, tal como quando escreve que a “ação da imaginação pela qual consideramos o objeto ininterrupto e invariável e a ação pela qual refletimos sobre a sucessão de objetos relacionados são sentidas de maneira quase igual” (HUME, 2009, p. 286 / T 1.4.6.6 SBN 253-4). Assim, a escrita humeana parece indicar que ele pressupõe a existência de um eu contínuo, e isso teria feito com que a teoria dele fosse acusada de circularidade. Isso poderia ser esclarecido, segundo Biro, através do recurso àqueles dois modelos que inspiraram a noção humeana de associação. Hume empregaria ora um, ora outro modelo ao explicar as associações entre as percepções. Segundo um deles, inspirado em Hutcheson, pressupõe-se um eu contínuo responsável por efetuar as associações. Conforme o outro, de influência newtoniana, as associações são efetuadas pelas percepções. Especificamente no que diz respeito à teoria da identidade pessoal, Biro adverte que não se deve perder de vista que o modelo da mente proposto por Hume é o de uma coleção de percepções. Assim, seria suficiente para uma tal concepção da mente que a intencionalidade da memória reunisse as percepções:

uma maneira através da qual uma percepção pode apontar em direção à outra é sendo uma memória desta última. A intencionalidade das memórias (bem como das

antecipações) pode bem ser o vínculo requerido para cimentar as percepções sem a ajuda de uma agência adicional, tal como uma mente de quem seria dito, no modelo alternativo, que elas seriam. (BIRO, 1979, p. 49, tradução nossa).

McIntyre (1979) discorda da proposta de Biro (1979), segundo a qual “a memória aponta para (ou representa, ou se refere a) impressões de eventos passados, criando um vínculo entre o feixe em que a memória ocorre e o feixe em que a impressão ocorre”, dispensando qualquer “conexão adicional” (MCINTYRE, 1979, p. 56, tradução nossa). A tentativa de Biro de solucionar as controvérsias acerca da teoria humeana apelando para a intencionalidade da memória, caso aceita, apresentaria dois problemas para Hume, segundo McIntyre. A estratégia de basear a identidade pessoal na memória pode incorrer em circularidade e na dificuldade em se diferenciar entre *memórias verídicas* e *falsas memórias*:

experiências de falsas memórias também são intencionais. Elas também representam experiências passadas. Se a intencionalidade, sozinha, é suficiente para o estabelecimento de conexões entre coleções de percepções existentes em tempos diferentes, tanto as memórias quanto as pseudo-memórias criariam tais conexões, e não haveria embasamento para se afirmar que uma pessoa pode parecer se lembrar de algo que não fez. (MCINTYRE, 1979, p. 57-8, tradução nossa).

Apenas memórias verídicas deveriam ser levadas em consideração para a identidade pessoal. Como diferenciá-las das falsas memórias? Uma saída, aponta McIntyre, seria o recurso à associação causal, a exemplo do modelo que ela atribui a Hume:

De acordo com Hume, eventos causalmente relacionados devem ser contíguos. Se memórias forem distinguidas de pseudo-memórias em função de suas causas, logo, deve ser o caso que impressões de memória verdadeira e as experiências que elas representam são contíguas. Isso não apresenta problema se a impressão da memória é formada no momento da experiência que ela representa e persiste através do tempo, através de coleções de percepções não-idênticas. (MCINTYRE, 1979, p. 58, tradução nossa).

Uma via interpretativa defende que o problema diz respeito à crença na unidade da mente e a como Hume havia explicado que ela é produzida: seriam a semelhança e a causalidade suficientes para produzir a crença na união das percepções sucessivas? As sucessivas percepções em uma coleção podem não ser semelhantes nem serem causalmente associadas, como quando

posso ter uma percepção de uma árvore, simultaneamente a uma impressão de fome, seguida por uma ideia do teorema de Pitágoras, seguido por uma impressão de um quadro-negro. Como essas percepções discrepantes sustentam as associações necessárias para a crença em sua unidade? O quadro-negro não lembra a árvore, e

não é o caso que um deles é causa ou efeito do teorema de Pitágoras ou da fome. (AINSLIE, 2008, p. 149, tradução nossa).

Ainslie afirma que a essa crítica se pode responder que, apesar da discrepância entre as coisas percebidas, as percepções estariam associadas conforme os princípios humeanos de semelhança, uma vez que “[a] impressão da árvore causa e lembra a ideia dela; a impressão da árvore lembra a impressão do quadro-negro e a percepção da fome, com relação a cada uma ser especialmente vívida”, e de causalção, porque “[u]ma impressão de estar disposto [*willing*] pode ser a causa de eu não mais olhar para a árvore através da janela e, em vez disso, focar no quadro-negro” (AINSLIE, 2008, p. 148, tradução nossa).

Segundo Ainslie (2008), há também quem defenda que Hume estaria insatisfeito por não conseguir fornecer uma explicação sobre algo que *realmente* unisse as percepções, constituindo a *real* identidade e simplicidade da mente. Um aspecto favorável a essa interpretação consiste em que a adoção de (h1) ou (h2) solucionaria, de fato, esse problema. Porém, não parece razoável que Hume escreva que está insatisfeito por não conseguir explicar uma união real entre as percepções em linhas tão próximas daquelas em que ele reafirma que a mente só pode ser concebida como uma coleção de percepções. Outro ponto negativo de interpretações com esse teor, para Ainslie, relaciona-se à questão de por que Hume estaria particularmente interessado em encontrar uma união *real* para a mente, e não para outras noções envolvendo ideias complexas que ele apresenta no Livro 1 como desprovidas de união para além da tendência mental a associá-las: “a unidade de maçãs, cadeiras e árvores pareceria criar dificuldades semelhantes” (AINSLIE, 2008, p. 148, tradução nossa).

Uma outra possibilidade de leitura da dificuldade relatada por Hume, aponta Ainslie, é a de que ele não conseguiria explicar o que faz com que as percepções de uma coleção sejam percepções dessa coleção, e não de outras coleções. Essa interpretação se apoia em alegações humeanas tais como as veiculadas por (p1) e (p2) e a de que o problema se originaria quando da consideração dos princípios por Hume apresentados para explicar a associação de ideias: percepções de um feixe, ou mente, podem ser semelhantes a percepções de outro feixe, assim como as percepções de um feixe podem estar causalmente relacionadas com percepções de outro feixe. Assim, o que explicaria a tendência de tais e tais percepções estarem associadas em um feixe, e não em outro?

Se no recordarmos da advertência<sup>41</sup> de Strawson (2011) quanto à noção de percepções ou experiências, segundo a qual para que algo seja percebido e para que se perceba algo, é necessário que haja algo ou alguém que perceba, é possível objetar à interpretação anterior

41 Apresentada na seção 3.1 desta dissertação.



porque ela parece supor que as percepções existem como entidades independentes; porém, não apenas no sentido de existências independentes que Hume escreve – i.e., não possuindo vínculos necessários umas com as outras –, e sim, independentes de um sujeito percebedor. Uma interpretação dessa natureza

atribui a Hume um ponto de partida implausível para sua discussão da identidade pessoal: um universo de percepções não associadas em um feixe [*unbundled*], as quais aguardam as operações da imaginação antes de serem divididas em feixes – como se tivéssemos que decidir a quais feixes as percepções pertencem [...]. (AINSLIE, 2008, p. 150-1, tradução nossa).

Para Beauchamp (1979), o problema apontado por Hume no *Apêndice* consiste na insatisfação quanto a como aqueles princípios associativos de semelhança e causalidade poderiam gerar a ideia de eu. Assim, os trechos em que Hume põe os princípios de sua própria teoria da percepção e da associação de percepções em questão não seria a constatação de um novo problema, instaurado no âmbito da seção T 1.4.6, pois isso implicaria que Hume teria de pôr em questão boa parte de sua argumentação no Livro 1 do *Tratado*, e não apenas a seção que ele endereça naquele trecho do *Apêndice*.

Beauchamp afirma que se a interpretação fornecida por estudiosos de Hume tais como McIntyre, Nathanson e Robison para algumas sentenças do *Apêndice* estivessem corretas, então Hume não estaria insatisfeito apenas quanto à sua consideração acerca da identidade pessoal, e sim com relação a todo o Livro 1 do *Tratado*, uma vez que o que aqueles autores argumentam diz respeito à teoria humeana da percepção e da associação de ideias como um todo.

Na tentativa de descobrir o que Hume pretendia ao afirmar que (p1) e (p2) são inconsistentes, uma vez que não são, diversas foram as interpretações propondo, em geral, que Hume recuaria quanto a um ou outro aspecto anteriormente defendido por ele. A alegação de Hume no parágrafo 29 do *Apêndice* quanto a não conseguir compatibilizar (p1) e (p2), nem rejeitar nenhum deles, e na qual sugere que, fosse possível a ele aceitar (h1) ou (h2) o problema estaria resolvido, motivou aqueles intérpretes, segundo Beauchamp, a adotar a posição de que

‘o conceito de um eu que é afetado pela experiência, e então deve perdurar através da experiência – é precisamente o conceito de um eu que não pode ser explicado no contexto da teoria das ideias meramente associadas presente no *Tratado*.’ E por que não? Bem, porque tanto o eu de Hume parece possuir uma *agência ativa* [Robison], ou disposições [Nathanson], em acréscimo a feixes de percepções, quanto porque a ‘explicação da crença [em um eu que existe continuamente] com a qual Hume se compromete parece pressupor que um *eu que existe continuamente*. Considero ser a

explicação mais plausível acerca da inconsistência a que Hume se refere no *Apêndice*.’ [McIntyre, itálicos adicionados]. (BEAUCHAMP, 1979, p. 39, tradução nossa, grifo do autor).

Para Beauchamp, as interpretações de McIntyre, Nathanson e Robison apelam para problemas que carecem de suporte textual. Para Beauchamp, o problema que Hume aponta no *Apêndice* consiste na insatisfação quanto a própria explicação de como as qualidades associativas de semelhança e causalidade poderiam ser suficientes para a produção da ideia que temos de eu. Não haveria, para Beauchamp, indícios textuais em Hume para supor “que ele vê um conflito textual entre um modelo hutchesoniano-kantiano e um modelo newtoniano-gravitacional do eu” (BEAUCHAMP, 1979, p. 39, tradução nossa). Em vez disso,

Hume simplesmente diz que não pode explicar os princípios que unem as percepções sucessivas (T636). [...] Hume está genuinamente perplexo quanto a como fornecer uma explicação mais aprofundada dos princípios associativos – semelhança e causação – que unem as percepções na consciência. Ele vê, eu suponho, que é difícil conceber como a mera semelhança e conexão causal entre percepções pode explicar [...] um eu “contínuo” distinto das entidades não-eu experienciadas [*experienced non-self entities*]. [...] Mas, longe de firmar que ele encontra em sua teoria um conflito entre duas teorias concorrentes, Hume expressa desencanto com todas as teorias por ele conhecidas, incluindo a sua. (BEAUCHAMP, 1979, p. 39, tradução nossa)

O que Beauchamp sustenta é que Hume reiteraria no *Apêndice* que os princípios de união entre ideias simples são desconhecidos e que ele afirma serem qualidades originais da natureza humana, cujas causas últimas não podem ser explicadas, o que já havia defendido em T 1.1.5.6:

ao final do *Tratado*, ele parece estar apenas reiterando o problema, lamentando não ver como levar adiante a exploração da mente fornecendo uma explicação causal mais profunda para esses princípios associativos. [Cedo e tarde, Hume não vê como fornecer uma explanação governada por leis para esses princípios associativos, eles mesmos leis causais, que são o cimento do universo mental (e físico). Em ambos os casos, Hume recua de especulações adicionais em assunto tão obscuro.]. (BEAUCHAMP, 1979, p. 40, tradução nossa).

Acredito que o problema que Hume encontra em sua consideração acerca da identidade pessoal em T 1.4.6 e que busca explicitar no *Apêndice* diz respeito a que, ao tentar explicar o que produz a crença em um eu simples e idêntico, os recursos de que lança mão são as mesmas qualidades associativas que produzem as ideias complexas; os mesmos princípios que explicam as atribuições de identidade e simplicidade imperfeitas a toda sorte de coisas *que não o eu*. Hume constata que escapa a essa explicação o caráter qualitativo do ponto de

vista de primeira pessoa: se aqueles princípios explicam as demais associações de ideias, como poderiam dar conta de explicar a suposta união daquilo que as percebe, sem a adição de qualquer outro elemento? Ao abordar a origem da ficção de um eu simples e idêntico, Hume tentou explicar como “estamos em todos os momentos intimamente conscientes de nós mesmos” (HUME, 2009, p. 373 / T 2.2.2.15 SBN 339) inicialmente de maneira análoga às explicações que fornece para todas as demais associações de ideias, não oferecendo uma consideração satisfatória para dar conta da consciência de si: perceber ao mundo não é o mesmo que perceber a si mesmo, que recordar memórias de eventos passados como integrantes de sua própria história, ou preocupar-se com o próprio futuro.

O problema tal como essa interpretação o coloca é compatível com o intento de Hume no *Apêndice* na medida em que é coerente com o resgate realizado pelo autor daquelas teses do Livro 1. É compatível também com as hipóteses (h1) e (h2) que Hume aponta que poderiam resolver o problema, fosse possível que ele adotasse alguma delas: (h1) e (h2) possuem em comum viabilizar a explicação da unidade do mental através de alguma espécie de união real (e não uma união fictícia). Houvesse *algo real*, como uma substância imaterial, por exemplo, que sustentasse a identidade pessoal, o problema estaria resolvido. Mas Hume não pode aceitar (h1) ou (h2), pois são incompatíveis com o restante de sua epistemologia. O problema assim exposto também é compatível com a alegação humeana sobre não poder conciliar ou rejeitar os princípios (p1) e (p2): ainda que Hume alegue não conseguir compatibilizá-los e que, de acordo com a posição consensual entre os intérpretes do *Apêndice*, (p1) e (p2) não sejam incompatíveis um com relação ao outro, a incompatibilidade constatada por Hume, no contexto dessa interpretação, é entre (p1) e (p2) e a constatação da unidade do mental.

Hume confessa não conseguir resolver tal impasse e, no Livro 2, mantém ambas as posições que desconhece como conciliar: a de que há um sujeito percebedor, que assume o ponto de vista de primeira pessoa e, além de associar as percepções sucessivas, consegue reconhecer experiências passadas como suas, bem como criar expectativas com relação ao futuro.

## 4 DO EU COMO FEIXE DE PERCEPÇÕES AO EU DAS PAIXÕES: IDENTIDADE PESSOAL NO Livro 2 DO *TRATADO*

No Livro 2, ou *Das Paixões*, do *Tratado* Hume desenvolve sua teoria das emoções, explorando a natureza, causas e efeitos das mesmas, preparando o leitor para a teoria moral que apresenta no Livro 3, em que os sentimentos ocupam papel central. Apresento os aspectos principais daquela teoria na primeira seção desta capítulo, para que, na segunda seção, possamos compreender a noção de eu constituído através da autorreferência de emoções que Hume apresenta em meio às suas explicações sobre as paixões. Por fim, na terceira seção, apresento e discuto interpretações acerca de se as noções de eu trazidas nos livros 1 e 2 são complementares ou incompatíveis.

### 4.1 O MODELO HUMEANO DAS PAIXÕES

O termo “paixões” foi empregado nos escritos de pensadores até o século XVIII, como aponta Abbagnano (2007), para nomear o que contemporaneamente chamamos de emoções. À maneira de sua época, Hume denomina *paixões* as componentes de nossa vida afetiva, e dedica o Livro 2 do *Tratado* especificamente à investigação das mesmas, de suas características, de como se influenciam mutuamente, das circunstâncias em que surgem e que impactos provocam.

Nas diversas considerações acerca das paixões ao longo do *Tratado*, Hume emprega também os termos “emoções” e “afetos”, como ao explicar que “[a]quilo que comumente entendemos por *paixão* é uma emoção violenta e sensível da mente” (HUME, 2009, p. 473, grifo do autor / T 2.3.8.13 SBN 437), e ao escrever, com respeito aos “*afetos da piedade* e da malevolência”, que “derivam de afetos originais modificados por alguma inclinação particular do pensamento e imaginação” (HUME, 2009, p. 403, grifo nosso / T 2.2.7.1 SBN 369), referindo-se, no parágrafo seguinte, novamente à piedade; entretanto, como a “*paixão da piedade*” (HUME, 2009, p. 403, grifo nosso / T 2.2.7.2 SBN 369). Os trechos seguintes também exemplificam o uso humeano desses termos:

Temos um exemplo análogo no caso dos *afetos*. De acordo com os princípios acima mencionados, é evidente que, quando um objeto produz em nós uma *paixão*, que varia conforme as diferentes quantidades do objeto, a *paixão* não é, propriamente falando, uma emoção simples, mas composta de um grande número de *paixões* mais fracas, derivadas da visão de cada parte do objeto. De outro modo, seria impossível

que a *paixão* aumentasse com o aumento dessas partes. (HUME, 2009, p. 174, grifo nosso / T 1.3.12.24 SBN 141).

Além dessas *paixões calmas*, que com frequência determinam a vontade, há certas *emoções violentas* da mesma espécie que também têm grande influência sobre essa faculdade. Quando alguém me causa algum dano, frequentemente sinto uma *paixão violenta* de ressentimento [...]. (HUME, 2009, p. 453, grifo nosso / T 2.3.3.9 SBN 417-8).

As *paixões do amor e do ódio* são sempre seguidas pela benevolência e pela raiva, ou antes, ocorrem sempre em conjunção com estas últimas. É sobretudo essa conjunção que distingue *tais afetos* do orgulho e da humildade. Pois o orgulho e a humildade são puras emoções da alma [...]. O amor e o ódio, ao contrário, não se completam em si mesmos; não se detêm naquela emoção que produzem [...]. Uma diferença tão notável entre esses dois pares de paixões, de orgulho e humildade e de amor e ódio [...]. (HUME, 2009, p. 401, grifo nosso / T 2.2.6.3 SBN 367).

Nesses fragmentos, o autor parece empregar os termos de maneira intercambiável. Segundo os Nortons (2011), entre os predecessores de Hume tanto se adota a posição de considerar paixões e emoções como sinônimos, como também a de que são termos cujas instâncias não são exatamente correspondentes. Schmitter (2016), ao escrever sobre as teorias das emoções propostas nos séculos XVII e XVIII, explica que, apesar de haver certo vocabulário comum para o tratamento das emoções naquele período, englobando “paixões”, “emoções”, “sentimentos” e “afetos”, por exemplo, o emprego desses termos variou conforme o âmbito de uma e outra teoria, em função de como os autores compreendiam as emoções, suas classificações e suas relações com os demais aspectos da vida humana, sendo que

[o] termo mais comum usado para a descrição das emoções no século dezessete foi, indubitavelmente, ‘paixão’, talvez pela influência da obra *Paixões da Alma* (1649), de Descartes, talvez por uma tendência geral a ver as emoções como estados receptivos, passivos. (SCHMITTER, 2016, tradução nossa).

No caso específico de Hume, Baier (1991) considera que “paixões” e “emoções” não significam a mesma coisa. Segundo ela, no âmbito dos escritos humeanos, as primeiras englobam as segundas:

Uma vez que uma paixão, em especial uma tipicamente violenta como a raiva, costuma trazer ‘alguma emoção ou movimento dos espíritos’ (T 373), Hume pode ter estendido as alegações verdadeiras sobre “emoção” para as paixões que elas ajudam a constituir. Como Hume e seus contemporâneos empregam o termo ‘emoção’, ela é uma perturbação corporal [*bodily disturbance*], mais apropriadamente classificada, assim como alguns prazeres e dores, como uma ‘impressão de sensação’ que como uma ‘impressão de reflexão’. (Hume poderia ter aceitado a teoria das emoções de James-Lange para ‘emoções’, mas não para paixões). (BAIER, 1991, p. 164, tradução nossa).

A teoria que Baier defende que Hume poderia aceitar – ainda que apenas para as emoções e não para as paixões – é a teoria sentimentalista acerca da natureza das emoções, proposta por William James. Em linhas gerais, James (1884) propõe que emoções consistem em sentimentos de mudanças corporais. Segundo ele, “*nosso sentir [feeling] das mudanças na medida em que ocorrem É a emoção*” (JAMES, 1884, p. 189-90, tradução nossa, grifo do autor).

Concordo com o observado por Baier quanto a Hume empregar “paixões” com um sentido mais amplo, que engloba as emoções. A explicação humeana acerca do orgulho e da humildade, que é como denomina a paixão a ele qualitativamente *oposta*, traz um indício favorável a essa interpretação:

[a] *segunda* qualidade que descubro nessas paixões, e que também considero como uma qualidade original, são suas sensações, ou seja, as emoções peculiares que elas despertam na alma e que constituem seu próprio ser e essência. Assim, 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. (HUME, 2009, p. 320, grifo do autor / T 2.1.5.4 SBN 286).

Esse mesmo trecho também está de acordo com a sugestão de que Hume poderia, ao menos em parte, concordar com a teoria de James, que propõe um experimento mental, a fim de reforçar sua tese acerca da natureza das emoções, que se aproxima do que Hume escreveu. O experimento de James (1884) consiste em pedir que seu interlocutor imagine alguma emoção forte, e que tente subtrair dela todos os sintomas corporais que podem ser ditos como característicos dessa emoção. O resultado, segundo o autor, é que é possível que reste algum juízo ou avaliação, mas nada a que possa ser atribuído o status de emoção.

Para fazer jus ao texto humeano, ao tratar de sua teoria acerca dos elementos afetivos da vida mental empregarei majoritariamente o termo “paixões” para indicar esses elementos. Entretanto, o sentido abrangente com que Hume emprega “paixões” é mais bem expressado, atualmente, através de “emoções”.

Não obstante a escolha dos termos a serem empregados, é central para a compreensão da teoria humeana no Livro 2, bem como daquilo que Hume escreve acerca da constituição do eu a partir das componentes mentais afetivas, que o que há de fundamental nas paixões é *o que é sentido*, ou seja, seu caráter qualitativo: “[u]ma paixão é uma existência original ou, se quisermos, uma modificação de existência; não contém nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra existência ou modificação” (HUME, 2009, p. 451 / T 2.3.3.5 SBN 415). O que Hume denomina paixão é, portanto, o que se sente a partir da agradabilidade ou

desprazer imediatamente provocado a partir de algum estímulo. Como exemplifica na dissertação *Of the Passions* (1757), o calor moderado produz imediatamente uma sensação agradável, sendo considerado bom [*Good*] e o calor excessivo produz uma sensação desagradável, e mesmo dolorosa, sendo considerado mal [*Evil*]. Afirma o autor, assim, que todo bem e todo mal, uma vez que aparecem ou que são antecipados, levam à produção de paixões em quem sente seu prazer ou desprazer.

O fato de as paixões serem *simplesmente sentidas* explica por que não se pode dizer, em um sentido apropriado, que paixões não são razoáveis – atribuições de razoabilidade só se aplicam aos demais elementos envolvidos quando se tem uma paixão, tais como os juízos que podem fazer desencadear o surgimento de uma paixão –, ainda que seja

claro que falamos de ações, e mesmo paixões, como não sendo razoáveis, ou contrárias à razão, mas Hume considera que esse é um modo frouxo [*loose*] de falar [...]. Ele acredita que é dito de uma ação que ‘não é razoável’ apenas quando ‘está acompanhada de’ algum juízo ou proposição, acerca dos quais se pode dizer que ‘não são razoáveis’ ou que são ‘contrários à razão’. Se fizermos ou sentirmos algo apenas porque acreditamos que *p*, e, de fato, for falso que *p*, então pode se dizer que nossa ação ou paixão não é razoável. Não é razoável que um homem vasculhe os pântanos da Flórida em busca da fonte da juventude, pois não existe tal coisa; não é razoável que um homem tente mover seu carro apenas acenando para ele com seu dedo. No primeiro caso, o homem tem uma crença falsa acerca do que existe, e no segundo, uma falsa crença acerca dos meios apropriados para alcançar um de seus objetivos. Mas, em ambos os casos, Hume afirma que é em virtude da falsidade da proposição em que se acredita que a ação ou paixão é considerada ‘não-razoável’. (STROUD, 2003, p. 160, tradução nossa).

Assim, a afirmação de que a alegria, o medo ou o ciúme de alguém não são razoáveis seria melhor compreendida, ao menos no âmbito da teoria humeana, como indicando situações em que as crenças ou juízos que se têm em determinadas circunstâncias não são razoáveis, e não a alegria, o medo ou o ciúme. As crenças formadas a partir da situação representaram-na de maneira não-razoável e os equívocos residiriam, portanto, em como as circunstâncias envolvidas em certos cenários foram interpretadas, e não no que foi sentido:

Hume conclui que as paixões não ‘representam’ as coisas como sendo de certo modo; elas apenas existem, ou são sentidas. [...] Portanto, paixões e emoções não podem ser verdadeiras ou falsas, e, por isso, são incapazes de estar em conflito, ou em oposição, com relação a quaisquer ‘objetos da razão’. Esses ‘objetos’ são proposições verdadeiras ou falsas, e é por isso que não pode haver algo como um conflito ou combate entre a razão e a paixão. (STROUD, 2003, p. 160, tradução nossa).

O caráter essencialmente qualitativo das paixões é o que faz com que apenas quem já experimentou certa paixão ou emoção possa saber como é se sentir de certa maneira,

conforme a paixão ou emoção: alguém que nunca tenha sentido orgulho de nada, por exemplo, não tem como saber o que é o orgulho, ainda que receba uma descrição das características que, em geral, fazem com que alguém se sinta assim.

Quanto à afirmação de Hume segundo a qual as paixões são existências originais e irreduzíveis, isso significa que elas não podem ser explicadas em termos de outros estados mentais, como crenças, juízos ou uma combinação deles. Novamente, embora Hume exponha as circunstâncias que propiciam o surgimento do orgulho, por exemplo, bem como qual seu objeto – o eu – e o tipo de coisa que o desperta – uma qualidade agradável associada a um objeto estreitamente relacionado com o eu –, posso saber o que é o orgulho apenas se o vivenciar, e não por meio de qualquer tipo de descrição. De maneira análoga, se quiser explicar para você como é a cor vermelha posso, por exemplo, descrever as propriedades físicas dessa cor – qual sua frequência ou comprimento de onda, por exemplo –, mas você só poderá *saber como a cor vermelha se parece* mediante uma experiência visual dessa cor. Contemporaneamente, Goldie (2000) afirma que, para que se saiba como alguém se sente, é preciso ter experimentado a emoção em questão, e acrescenta que, em casos em que alguém quer saber como é uma emoção que nunca vivenciou, é possível obter dela uma noção, ainda que vaga, a partir da leitura de um bom romance.

O fato de que podemos ter experiências emocionais semelhantes, o que nos permite comunicá-las e que nos comuniquemos por intermédio delas, é consonante com a tese central defendida no *Tratado*, segundo a qual há uma natureza humana, que nos caracteriza e nos distingue enquanto espécie, que explica as semelhanças dos seres humanos em geral. Dessa forma, se já me senti orgulhosa de algo que produzi, por exemplo, a experiência dessa emoção é qualitativamente semelhante àquela sentida, digamos, por minha mãe, ou pelos demais seres humanos, ao se orgulhar. É essa semelhança que permite que se denomine um tipo de experiência “orgulho”, e que se compreenda, com razoável precisão, como se sente uma outra pessoa que alega, em dado momento, sentir-se orgulhosa. O que Hume entende por orgulho é “aquela impressão agradável que surge na mente quando a visão de nossa virtude, beleza, riqueza ou poder nos faz ficar satisfeitos com nós mesmos” (HUME, 2009, p. 332 / T 2.1.7.8 SBN 297).

Não é só a fenomenologia experiencial das emoções que encontra paralelo entre os seres humanos, mas também os fatores subjacentes às emoções, tais como os elementos envolvidos em sua produção. Consonante a isso, Sousa (2013), autor contemporâneo, defende que as muitas emoções podem ser explicadas por princípios comuns e que devemos esperar encontrar explicações biológicas relativamente simples para a rica variedade de emoções.



Um recurso que explicaria as regularidades que Hume identifica também nas emoções humanas é a posse de um aparato fisiológico cujas características são compartilhadas com os demais integrantes da espécie. Apesar do caráter cético de sua teoria, que se reflete nas alegações de que a origem das impressões de sensação é desconhecida e de que tudo a que temos acesso são percepções, Hume escreve que

temos de admitir que a natureza conferiu aos órgãos da mente humana uma certa disposição própria para produzir uma impressão ou emoção peculiar, que chamamos de *orgulho*. [...] Os órgãos estão dispostos de maneira a produzir a paixão [...]. É evidente que jamais possuiríamos tal paixão se não houvesse uma disposição da mente apropriada para ela [...]. (HUME, 2009, p. 321, grifo do autor / T 2.1.5.6 SBN 287).

Desse modo, Hume parece conferir ao corpo um papel na produção das emoções. Entretanto, parágrafos antes, ele havia escrito que “se surgisse imediatamente na natureza, o orgulho seria permanente, pois seu objeto é sempre o mesmo, e *não existe uma disposição corporal que seja peculiar ao orgulho, como no caso da sede e da fome*” (HUME, 2009, p. 322, grifo nosso / T 2.1.5.7 SBN 288). Essa aparente incompatibilidade entre as alegações suscita alguns questionamentos, tais como: para Hume há ou não “disposição corporal” para a produção do orgulho? Ao afirmar que há disposição da mente e que não há disposição corporal para isso, estaria ele propondo um contraste entre dois tipos de disposição? Estaria Hume comprometido com uma espécie de dualismo de substância (mesmo tendo afirmado que a noção de substância é ininteligível)? Ou Hume se referiria a diferentes níveis de explicação, apenas?

Questionamentos à parte, quando explica as causas das paixões, Hume afirma que elas são, frequentemente, similares para os diferentes seres humanos e que tal semelhança se deve à constituição biológica – o gatilho que dispararia os órgãos produtores do orgulho, para Hume, consiste em “[q]ualquer coisa que proporcione uma sensação prazerosa e esteja relacionada ao eu” e que, assim, “confere movimento a esses órgãos que, naturalmente dispostos de forma a produzir esse afeto, requerem apenas um primeiro impulso para iniciar sua ação” (HUME, 2009, p. 322-3 / T 2.1.5.8 SBN 288) – e, ao menos em parte, ao costume – Hume diz que julgamentos, que dependem de valores socialmente estabelecidos, influenciam a formação das emoções.

Além de um repertório de paixões ou emoções em comum, seres humanos também possuem, segundo Hume, a capacidade de sentir o que o outro sente, de se colocar no lugar do outro:

a natureza preservou uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas, e qualquer paixão ou princípio que observemos nas outras pessoas podem encontrar, em algum grau, um paralelo em nós mesmos. O que se passa com a trama da mente é o mesmo que ocorre com o corpo. Embora as partes possam diferir em sua forma ou tamanho, sua estrutura e composição são em geral as mesmas. Uma notável semelhança mantém-se em meio a toda sua diversidade; e essa semelhança deve contribuir muito para nos fazer penetrar nos sentimentos alheios, abraçando-os com facilidade e prazer. (HUME, 2009, p. 352 / T 2.1.11.5 SBN 318).

Essa capacidade caracteriza o princípio de simpatia. Sua importância é tanta, diz Hume, que “[n]ão há na natureza humana qualidade mais notável, tanto em si mesma como por suas conseqüências, 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” (HUME, 2009, p. 351 / T 2.1.11.2 SBN 316). Esse princípio explica por que os seres humanos costumam promover ações que resultem em prazer e evitem a dor não apenas para si, mas também para os outros.

Desse modo, a simpatia é a capacidade humana mais essencial à moralidade, ao menos de um ponto de vista de que são os sentimentos que motivam as ações humanas. É ela que torna significativas as emoções alheias, como apontado por Stroud: “Se nós somos movidos pela possibilidade de alguma coisa, deve ser porque nós não somos indiferentes a isso. E para Hume, não ser indiferente, ou preferir uma coisa a outra, é sempre uma questão de ter um certo sentimento” (STROUD, 2003, p. 198, tradução nossa). Utilizo “capacidade humana” porque a simpatia de que Hume fala não consiste em um sentimento, e sim uma disposição, tendência ou operação humana que viabiliza a reprodução, em alguém, de uma emoção ou paixão observadas, ou antecipadas, dadas certas circunstâncias, em outra pessoa. Segundo Cohon (2010, tradução nossa), a simpatia “não é um sentimento, mas antes um mecanismo psicológico que permite a uma pessoa receber por comunicação os sentimentos de outra (mais ou menos o que denominamos empatia hoje)”.

Quando uma paixão é despertada em nós através do princípio de simpatia, para Hume, não é a paixão mesma que é comunicada a nós, e sim, aquelas circunstâncias que a originaram ou as que ela provoca:

considerando a natureza e a força da *simpatia*. As mentes de todos os [seres humanos] são similares em seus sentimentos [*feelings*] e operações; e ninguém pode ser movido por um afeto que não possa ocorrer também nas outras pessoas, seja em que grau for. [...] Quando vejo os *efeitos* da paixão na voz e nos gestos de alguém, minha mente passa imediatamente desses efeitos a suas causas, e forma uma ideia tão viva da paixão, que essa ideia logo se converte na própria paixão. De maneira semelhante, quando percebo as *causas* de uma emoção, minha mente é transportada a seus efeitos, sendo movida por uma emoção semelhante. [...] Nenhuma paixão

alheia se revela imediatamente à nossa mente. Somos sensíveis apenas a suas causas ou efeitos. É *desses* que inferimos a paixão; conseqüentemente, são *elas* que geram nossa simpatia. (HUME, 2009, p. 615, grifo do autor / T 3.3.1.7 SBN 575-6).

Assim, a produção de uma paixão por meio do princípio da simpatia ocorre da seguinte maneira. Primeiramente, se tem contato com as manifestações das paixões de alguém através, por exemplo, de palavras por ela proferidas ou escritas, ou de uma expressão facial, como um sorriso. A percepção de uma ou várias dessas manifestações dá origem, na mente, a uma ideia – ou conjunto de ideias – que, por sua vez, origina uma impressão secundária, “adquirindo um tal grau de força e vividez que acaba por ser transformar na própria paixão, produzindo uma emoção equivalente a qualquer afeto original” (HUME, 2009, p 352 / T 2.1.11.3 SBN 317). A força dessa operação explica, segundo Hume, por que “podemos sentir mal-estar e dor pela mera força da imaginação, e até mesmo tornar real uma doença de tanto pensar nela” (HUME, 2009, p. 353 / T 2.1.11.7 SBN 319).

Stroud discorda desse aspecto específico da explicação humeana de que a simpatia produziria uma espécie de cópia da sensação observada na pessoa com quem se simpatiza, esclarecendo que

[a]inda que eu simpatize com a criança com dor de dente – seu sofrimento é desprazeroso ou, talvez, insuportável para mim – dificilmente poderia ser dito que, ao fazer isso, eu mesmo sinto uma dor de dente. Por que o sofrimento alheio pode me mover à ação, Hume se compromete em afirmar que isso produz algum sentimento em mim, uma vez que apenas um sentimento pode mover alguém à ação. Mas ele não precisa dizer que produz em mim o mesmo tipo de sofrimento que o outro está passando. Seria suficiente para os propósitos dele dizer que graças à operação da simpatia temos sentimentos com a mesma qualidade afetiva geral que aquelas que observamos ou contemplamos. Sentimentos desagradáveis nos outros causam sentimentos desagradáveis em nós, e sentimentos agradáveis causam sentimentos agradáveis em nós. (STROUD, 2003, p. 197-8, tradução nossa).

No entanto, parece-me que Hume leva em consideração que o princípio da simpatia não gera, necessariamente, a mesma paixão que aquela manifestada pelo sujeito com quem se simpatiza, uma vez que ele reconhece que “enrubescemos pela conduta daqueles que se comportam de maneira tola diante de nós, mesmo que não mostrem nenhum senso de vergonha, nem pareçam ter consciência de sua estupidez” e que “isso resulta da simpatia” (HUME, 2009, p. 405, grifo do autor / T 2.2.7.5 SBN 371). Outro exemplo em que a percepção da situação de outra pessoa gera em nós faz com que nos sintamos de modo diferente de como ela se sente é apontado em quando

conhecemos a situação lamentável em que a pessoa se encontra, isso nos dá uma ideia vívida e uma sensação de tristeza, que é a paixão que *geralmente* acompanha

tal situação; e essa ideia se torna ainda mais viva, e a sensação, mais violenta, pelo contraste com a segurança e a indiferença exibidas pela própria pessoa. Um contraste, seja de que tipo for, nunca deixa de afetar a imaginação, sobretudo quando apresentado pelo próprio objeto; e a piedade depende inteiramente da imaginação. (HUME, 2009, p. 405-6, grifo do autor / T 2.2.7.6 SBN 371).

Em suma, sempre que me solidarizo com os sentimentos alheios, é o princípio de simpatia que está operando. A força desse princípio pode variar, dependendo da relação que tenho com o outro, alvo da simpatia:

sempre que, além da semelhança geral de nossas naturezas, existe alguma similaridade peculiar em nossas maneiras, caráter, país ou linguagem, isso facilita a simpatia. Quanto mais forte for a relação entre nós e um objeto, mais facilmente a imaginação realizará a transição e transmitirá à ideia relacionada a vividez daquela concepção com que formamos a ideia de nossa própria pessoa. (HUME, 2009, p. 352-3 / T 2.1.11.5 SBN 318).

Além da semelhança ou “uniformidade observável no temperamento e no modo de pensar das pessoas de uma mesma nação” (HUME, 2009, p. 351 / T 2.1.11.2 SBN 316), os princípios através dos quais Hume explicou a associação de ideias contribuem também para reforçar a atuação da simpatia:

Os sentimentos das outras pessoas têm pouca influência quando elas estão muito afastadas de nós, pois a relação de contiguidade é necessária para que eles se comuniquem integralmente. As relações de consanguinidade, sendo uma espécie de causalidade, podem às vezes contribuir para o mesmo efeito, como também a convivência [...]. Todas essas relações, quando unidas, levam a impressão ou consciência de nossa própria pessoa à ideia dos sentimentos ou paixões das outras pessoas, fazendo com que os concebamos de maneira mais forte e vívida. (HUME, 2009, p. 353 / T 2.1.11.6 SBN 318).

Essas paixões que podemos expressar e sentir, inspiradas ou não por manifestações de paixões alheias, admitem algumas classificações, conforme a teoria humeana. Recordemos que, ao diferenciar impressões entre *originais* ou *de sensação*, e *secundárias* ou *de reflexão*<sup>42</sup>, Hume condicionou a existência das segundas às primeiras. Isso por que o processo que dá origem às impressões secundárias consiste em que a uma impressão de sensação se segue uma “ideia de prazer ou dor”, dela copiada, a qual, “ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos propriamente chamar de impressões de reflexão, porque derivadas dela” (HUME, 2009, p. 32 / T 1.1.2.1 SBN 8). De acordo com essa nomenclatura, as paixões e desejos são, portanto, impressões de reflexão.

---

42 Ver seção 3.1 desta dissertação.

As paixões também admitem diferenciações. Hume apresenta duas classificações para elas: podem ser, por um lado, *calmas* ou *violentas* e, por outro, *diretas* ou *indiretas*. A distinção entre paixões calma e violentas leva em conta o aspecto qualitativo da paixão e o que pode ter provocado seu surgimento. Quanto ao primeiro aspecto, considera-se a intensidade com que a paixão é sentida, sendo que as

violentas exercem uma influência mais poderosa sobre a vontade; mas constatamos frequentemente que as calmas, quando corroboradas pela reflexão e auxiliadas pela resolução, são capazes de controlá-las em seus movimentos mais impetuosos. (HUME, 2009, p. 473 / T 2.3.8.13 SBN 437-8).

O segundo aspecto considerado é a proximidade, temporal ou espacial, entre quem sente a paixão e o objeto que a desencadeou: “o mesmo bem, quando próximo, causará uma paixão violenta; e quando distante, produzirá apenas uma paixão calma” (HUME, 2009, p. 455 / T 2.3.4.1 SBN 419).

Para a distinção entre paixões diretas e indiretas, é considerada a produção delas e o envolvimento ou não de aspectos cognitivos associados a aspectos afetivos. A repulsa que sinto, ao entrar em um ambiente, diante de uma determinada cena é um exemplo do que Hume classifica como paixão direta. Paixões desse tipo “surgem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer”, e incluem “a aversão, a tristeza, a alegria, a esperança, o medo, o desespero e a confiança” (HUME, 2009, p. 311/ T 2.1.1.4 SBN 276-7). Quanto à afirmação de que o surgimento das paixões diretas é imediato, Hume explica que têm origem em “um impulso natural ou instinto, inteiramente inexplicável” (HUME, 2009, p. 475 / T 2.3.9.8 SBN 439), cuja investigação escapa ao estudo da natureza humana tal como Hume o compreende<sup>43</sup>, uma vez que “essas impressões dependem de causas naturais e físicas, e seu exame me afastaria muito de meu tema presente, levando-me até as ciências da anatomia e filosofia da natureza” (HUME, 2009, p. 310 / T 2.1.1.2 SBN 275-6).

Com relação às paixões indiretas, Hume considera que “procedem dos mesmos princípios [que as paixões diretas], mas pela conjunção de outras qualidades” (HUME, 2009, p. 311/ T 2.1.1.4 SBN 276). Entre essas paixões, inclui “o orgulho, a humildade, a ambição, a vaidade, o amor, o ódio, a inveja, a piedade” (HUME, 2009, p. 311/ T 2.1.1.4 SBN 276-7), bem como as paixões que podem resultar da combinação de mais de uma delas. Hume esclarece o que compreende como paixões indiretas delas ao explicar como são produzidas: elas “resultam de uma dupla relação, de impressões e ideias” (HUME, 2009, p. 474 / T 2.3.9.3

---

<sup>43</sup> Os limites que Hume estabelece ao estudo da natureza humana, no âmbito de sua investigação, foram apresentados em 2.3 e 3.1.

SBN 439). A dupla relação, ou, como Hume às vezes escreve, o *duplo impulso*, consiste em um esforço conjugado dos afetos e cognições por meio do qual se dá a produção das paixões e a transição entre elas é facilitada:

a natureza conferiu uma espécie de atração a certas impressões e ideias, pela qual uma delas, ao aparecer, introduz naturalmente sua correlata. Se essas duas atrações ou associações de impressões e ideias concorrem no mesmo objeto, elas se auxiliam mutuamente, e a transição dos afetos e da imaginação se faz com menos esforço e mais facilidade. Quando uma ideia produz uma impressão relacionada a uma outra impressão, conectada por sua vez com uma /p. 323/ ideia relacionada à primeira ideia, essas duas impressões devem de algum modo ser inseparáveis, e em nenhum caso uma delas pode vir desacompanhada da outra. É dessa maneira que se determinam as causas particulares do orgulho e da humildade. A qualidade que opera sobre a paixão produz separadamente uma impressão semelhante a ela; o sujeito a que essa qualidade se liga relaciona-se ao eu, objeto da paixão. (HUME, 2009, p. 323-4 / T 2.1.5.10 SBN 289).

De acordo com a teoria humeana, às ideias só é permitido que apareçam conjugadas, porque “nunca admitem uma união total”, sendo “dotadas de uma espécie de impenetrabilidade, que faz que se excluam mutuamente”. Em contraste, impressões, e, portanto, paixões, podem ser efetivamente misturadas, resultando em uma nova impressão: “como as cores, podem se misturar tão perfeitamente que cada uma delas desaparece, e apenas contribui para modificar a impressão uniforme resultante do conjunto” (HUME, 2009, p. 400 / T 2.2.6.1 SBN 366). Segundo Garrett (2002), Hume emprega “mistura” em um sentido em que

a emoção resultante é, ela mesma, uma impressão simples, e, portanto, não é uma impressão complexa contendo as duas primeiras como suas partes. Em vez disso, é uma nova impressão que substitui, e resulta causalmente de, duas emoções prévias. Imaginemos um processo similar pelo qual as ideias de uma tonalidade mais clara e uma mais escura possam ser imaginativamente ‘misturadas’, de modo a produzir uma ideia intermediária entre elas. Isso diferiria da mistura de impressões apenas com relação à menor força e vivacidade das percepções em que operou. E, ainda que Hume descreva o processo de mistura como um que se aplica a impressões em vez de a ideias, ele também o caracteriza como um que se aplica especificamente a cores. Por isso, não devemos nos surpreender ao descobrir que a imaginação possui ao menos uma capacidade limitada de ‘misturar’ ideias de cores que muito se assemelham. (GARRETT, 2002, p. 51-2, tradução nossa).

Devido a isso, a ocorrência de uma paixão não requer, como seria necessário para a ocorrência de uma ideia, que a paixão que a antecede tenha sido plenamente aniquilada para que ela surja:

se considerarmos a mente humana, veremos que, no que diz respeito às paixões, sua natureza não é a de um instrumento de sopro, que, quando percorridas suas notas,

perde imediatamente o som assim que cessa a respiração; assemelha-se antes a um instrumento de cordas, em que, após cada toque, as vibrações continuam retendo algum som, que se extingue gradual e insensivelmente. A imaginação é extremamente rápida e ágil, mas as paixões são lentas e obstinadas. Por essa razão, quando se apresenta um objeto que fornece uma variedade de visões para aquela e de emoções para estas, embora a fantasia possa mudar suas visões com grande rapidez, cada toque não produzirá uma nota clara e distinta de paixão; ao contrário, uma paixão irá sempre se misturar e se confundir com a outra. (HUME, 2009, p. 476 / T 2.3.9.12 SBN 440-1).

Hume talvez esteja empregando essa metáfora apenas para explicar a transição entre emoções em que uma emoção dá lugar à outra, como quando notas tocadas em sequência compõem uma melodia, mas podemos nos apropriar dela para ilustrar também a ocorrência simultânea de diferentes emoções que resulta em uma outra – ainda com relação à metáfora, quando três notas são tocadas simultaneamente, por exemplo, o que é ouvido não é o som de cada uma dessas notas isoladamente, mas um som diferente, um acorde, que é a harmonia resultante.

Embora as paixões sejam produzidas por um duplo impulso e, portanto, os elementos cognitivos também desempenhem um papel importante para tanto, sozinhos eles são insuficientes para essa produção, que depende da existência de impressões anteriores:

a associação de ideias age de maneira tão silenciosa e imperceptível que quase não a sentimos, descobrindo-a antes por seus efeitos que por uma sensação [*feeling*] ou percepção imediata. Ela não produz nenhuma emoção, e não gera nenhuma nova impressão, de espécie alguma, apenas modificando aquelas ideias antes presentes na mente e que podem ser lembradas quando preciso. Desse raciocínio, bem como de uma experiência indubitável, podemos concluir que uma associação de ideias, embora necessária, não é suficiente para, sozinha, despertar uma paixão. (HUME, 2009, p. 339 / T 2.1.9.4 SBN 305).

Quanto à relação entre paixões e desejos, Hume explica que, enquanto algumas paixões costumam ocorrer “sem direção nem tendência à ação”, outras são, em geral, “acompanhadas de um certo apetite ou desejo” (HUME, 2009, p. 416 / T 2.2.9.2 SBN 382). Do primeiro tipo é o orgulho a paixão a ele oposta, e do segundo, o amor e o ódio. É contingente que certos desejos eventualmente acompanhem paixões, de modo que eles poderiam ser diferentes, ou mesmo não ocorrerem. Para Hume,

[é] certo que nunca amamos uma pessoa sem desejar sua felicidade, e nunca a odiamos sem querer sua infelicidade; entretanto, esses desejos só surgem quando a imaginação nos apresenta as ideias da felicidade ou infelicidade de nosso amigo ou inimigo, não sendo absolutamente essenciais ao amor e ao ódio. São os sentimentos mais evidentes e naturais desses afetos, mas não são os únicos. As paixões podem se expressar de uma centena de maneiras diferentes, e podem subsistir por um período de tempo considerável, sem pensarmos na felicidade ou infelicidade de seus objetos;

isso prova claramente que esses desejos não são a mesma coisa que o amor ou o ódio, e não constituem uma parte essencial destes. (HUME, 2009, p. 402 / T 2.2.6.5 SBN 367-8)

No entanto, levando em conta os princípios humeanos da separabilidade e da conceptibilidade<sup>44</sup>, desejos, juízos, crenças e quaisquer elementos diferentes de sentimentos que acompanhem as paixões não podem ser identificados como componentes delas: para Hume, tudo que pode ser concebido separadamente é uma existência individual e independente, e não se pode encontrar qualquer princípio de associação necessária entre existências independentes. A associação de aspectos afetivos a aspectos cognitivos, característica de paixões classificadas por Hume como indiretas, diz respeito, apenas, à constatação de circunstâncias que geralmente ocorrem.

Como observado por Collier (2011), a centralidade ocupada pela interação entre sentimentos e elementos cognitivos é um ponto forte da teoria humeana. Um exemplo de situação que evidencia essa relação é o de quando sou prejudicado pelas ações de outra pessoa: em um primeiro momento, sou tomado pela raiva, mas o sentimento não perdura se eu constatar a ausência de intenção de produzir o efeito prejudicial em questão por parte dessa pessoa. E mais: se alguém me causa prejuízo, ainda que intencionalmente, porque anteriormente agi de um modo que considero condenável, em outras palavras, se sou prejudicado por uma causa que considero razoável, minha raiva inicial também tende a ser minimizada. Juízos têm, portanto, grande influência sobre os sentimentos, sendo capazes de modificar, e até mesmo atenuar, as emoções.

Assim, além de explicar o lugar de crenças e desejos no processamento das emoções, a teoria humeana também tem como virtude explicar como ocorre a interação entre emoções diferentes, bem como a relação entre emoções e a motivação para o agir, e ainda lança luz sobre o que está em jogo em alegações acerca da razoabilidade de sentir-se de uma maneira ou outra. Hume também oferece um tratamento, ao qual não me detive aqui, pormenorizado de algumas emoções e traços de caráter a elas associados, uma consideração acerca de como os sentimentos alheios nos afetam e do porquê disso variar em função de nossa proximidade com relação a essas pessoas.

Por outro lado, ao enfatizar nas emoções aquilo que é sentido ao vivenciar uma emoção, Hume fica vulnerável à crítica, levantada, por exemplo, por Alston (1968), Bedford (1957) e Broad (1954), contra os proponentes de teorias sentimentalistas acerca da natureza

---

44 Explicado na seção 3.1 desta dissertação.



das emoções, de que certas emoções diferentes possuem propriedades fenomênicas muito semelhantes, ou até idênticas, de modo a serem sentidas da mesma forma.

No entanto, como vimos, Hume ressalta a importância de outros elementos envolvidos na produção das emoções, tais como o que faz com que elas sejam produzidas e, quando é o caso, qual seu objeto. Esses elementos são fundamentais para caracterização das emoções, para Hume, como evidenciado em seu tratamento do orgulho, que sempre é causado por algo que tem alguma relação com quem o sente e que possui alguma característica por ela considerada agradável, e que sempre tem quem sente o orgulho como objeto dessa emoção. O “próprio ser e essência” do orgulho “são suas sensações”, isto é, “as emoções peculiares”, “uma sensação prazerosa” (HUME, 2009, p. 320 / T 2.1.5.4 SBN 286). Notemos que podemos listar uma série de emoções que também são constituídas por uma sensação prazerosa, mas o que vai diferenciar o orgulho dessas outras são aquelas outras características supracitadas. Tendo mapeado a teoria humeana das paixões, passarei à exposição de como Hume explica a constituição do eu a partir das mesmas.

#### 4.2 O EU, AS PAIXÕES E O “INTERESSE QUE TEMOS POR NÓS MESMOS”

Os trechos do Livro 2 que Hume dedica o tratamento da noção de eu constituído através da autorreferência de sentimentos são ora mais próximos, ora mais distantes da descrição, fornecida em T 1.4.6, de eu como feixe ou coleção de percepções. A abordagem do problema do eu no âmbito das paixões é introduzida em meio à consideração humeana do orgulho. Inicialmente, ao atribuir a essa paixão, bem como à sua contraparte, a humildade, o eu como objeto, Hume reforça sua tese de que a noção de eu consiste em uma coleção de percepções:

É evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Este objeto é *o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas*, de que temos uma memória e consciência íntima. É aqui que se fixa nosso olhar, sempre que somos movidos por uma dessas paixões. Conforme nossa ideia de nós mesmos seja mais ou menos favorável, sentimos um desses afetos opostos, sendo exaltados pelo orgulho ou abatidos pela humildade. (HUME, 2009, p. 311-2, grifo nosso / T 2.1.2.2 SBN 277).

Enquanto a atribuição de identidade imperfeita à coleção de percepções sucessivas é explicada, no Livro 1, através de qualidades associativas de semelhança, memória e causalidade, no Livro 2 Hume acrescenta à associação de ideias na imaginação a associação de impressões e a capacidade de reforço mútuo que pode haver entre ambas para essa

atribuição. A cooperação entre as associações de ideias e impressões consiste no duplo impulso, explicado anteriormente<sup>45</sup>, segundo o qual

essas duas espécies de associação se apoiam e favorecem uma à outra, e a transição se realiza mais facilmente quando elas coincidem no mesmo objeto. [...] 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. A nova paixão, portanto, deve surgir com uma violência proporcionalmente maior, e a transição até ela deve se tornar igualmente mais fácil e natural. (HUME, 2009, p. 318 / T 2.1.4.4 SBN 284).

Além de aumentar a intensidade da paixão que contribui para produzir, o duplo impulso também é responsável pela produção de um eu como objeto de autorreferência de sentimentos. Para compreendermos como isso ocorre, precisamos explicar a produção do orgulho, que é a paixão que, segundo Hume, conduz à noção de eu.

A produção do orgulho requer a conjunção de dois fatores, cuja união denomina *causa* ou *princípio produtivo*<sup>46</sup> dessa paixão: o que causa o orgulho é uma coisa *a*, que possui uma qualidade agradável a quem percebe *a*, e que *a* é, de algum modo, estreitamente relacionada com quem a percebe. Assim, de acordo com Hume, isso que causa a paixão o faz por ser percebido como agradável e por ter uma relação estreita com quem o considera agradável. A fim de ilustrar o que foi dito, considere o exemplo fornecido por Hume de alguém que se orgulha de uma bela casa que construiu ou a qual possui. A causa da paixão em questão é a bela casa. Ela influencia a produção do orgulho por possuir aqueles dois fatores, a saber, a qualidade agradável, uma vez que sua bela aparência é prazerosa àquele alguém, e a relação estreita com quem dela se orgulha, que é a de tê-la construído ou de ela ser sua. A ausência de um desses fatores resultaria em que o orgulho não seria produzido: fosse uma bela casa situada em um lugar remoto do planeta, vê-la poderia provocar admiração, por exemplo, mas não orgulho; ou se a bela casa fosse propriedade de alguém desprezível, construída através de mão de obra escrava, geraria raiva ou decepção – novamente, não o orgulho. O pensamento de Hume é de que a beleza, por si só ou atrelada a algo desprovido de relação estreita com o a pessoa do exemplo, seria insuficiente para provocar nela a paixão do orgulho. Por outro lado, se a visão da casa provocasse desprazer por estar desmoronando, por exemplo, a paixão provocada também seria diferente do orgulho.

Além de uma causa envolvendo esses dois aspectos, ao orgulho também é peculiar que tenha o eu por objeto: como a consideração da qualidade como agradável requer uma

45 Seção 4.1 desta dissertação.

46 T 2.1.2.4.

impressão prazerosa, e ela é prazerosa *para quem a sente*. Segundo Hume, a “beleza ou a deformidade têm uma relação estreita com o eu, objeto de ambas as paixões” (HUME, 2009, p. 333 / T 2.1.8.1 SBN 298). A relação entre o que possui essa qualidade prazerosa e quem a considera prazerosa faz com que esse alguém, ao atentar para essa relação, olhe para si mesmo. O orgulho envolve essa dupla referência a si mesmo, por parte de quem o sente.

Assim o “*objeto* imediato do orgulho e da humildade é o eu, ou seja, aquela pessoa idêntica de cujos pensamentos, ações e sensações somos intimamente conscientes” (HUME, 2009, p. 367, grifo do autor / T 2.2.1.2 SBN 329). Ainda que a humildade, que Hume entende como uma paixão oposta ao orgulho, também tenha o eu por objeto, temos que atentar para o fato de que, nesse caso, o que está em jogo é a apreciação de qualidades desagradáveis em algo relacionado a quem as aprecia. É o caso, por exemplo, de uma situação em que alguém se sente diminuído por ter construído uma casa com estrutura frágil, mesmo dispondo dos recursos necessários para construir uma casa sólida e resistente.

Que essas duas paixões façam com que a mente se volte ao eu, por tê-lo como objeto é algo que sempre ocorre, para Hume, o que faz com que considere isso uma qualidade natural e original dessas paixões:

o objeto peculiar do orgulho e da humildade [o eu] é determinado por um instinto original e natural, e é absolutamente impossível, dada a constituição primitiva da mente, que essas paixões jamais visem a algo além do eu, ou seja, da pessoa individual de cujas ações e sentimentos cada um de nós está intimamente consciente. É aqui que nossa atenção termina por se fixar, quando somos movidos por uma das duas paixões; nessa situação da mente, nunca podemos perder de vista tal objeto. Não pretendo dar uma razão para isso; ao contrário, considero essa direção peculiar do pensamento como uma qualidade original. (HUME, 2009, p. 320 / T 2.1.5.3 SBN 286).

As causas produtoras dessas paixões são, por sua vez, “*tão naturais* quanto o objeto a que elas se dirigem”, ou seja, o eu: por defender que há uma natureza, que ultrapassa questões temporais, geográficas etc., Hume afirma que as causas do orgulho, bem como da paixão que lhe é oposta, costumam ser as mesmas, negando aos seres humanos a possibilidade de “algum dia se tornarem inteiramente indiferentes ao poder, riqueza ou ao mérito pessoais” (HUME, 2009, p. 315 / T 2.1.3.4 SBN 281), exemplos vantagens por ele identificadas como causas do orgulho.

A influência conjunta da associação de ideias e de impressões na produção e reforço das paixões do orgulho e da humildade e do eu como seu objeto pode ser assim esquematizada. As causas dessas paixões se caracterizam por: (a) suas qualidades produzirem uma sensação agradável ou desagradável e (b) os sujeitos em que essas qualidades se

encontram terem uma relação com o eu. Aplicando ao exemplo anterior, (a) a beleza da casa produz uma sensação agradável e (b) a bela casa está relacionada com o aquele que se orgulha dela por tê-la construído. Essas paixões também possuem duas características notáveis, a saber, (c) o objeto a que se direcionam é sempre o eu e (d) as sensações dolorosas ou prazerosas despertadas por elas “constituem seu próprio ser e essência”. O paralelo traçado entre (a) e (d) e entre (b) e (c) reflete a dupla relação envolvida na produção da paixão:

Comparo, portanto, essas duas propriedades *estabelecidas* das paixões – a saber, [c] seu objeto, que é o eu, e [d] sua sensação, que é prazerosa ou dolorosa – com as duas propriedades *supostas* das causas – [b] sua relação com o eu e [a] sua tendência a produzir dor ou prazer, independentemente da paixão; e imediatamente descubro que [...] o verdadeiro sistema se impõe a mim com uma evidência irresistível. A causa [b] que suscita a paixão está relacionada com o objeto [c] que a natureza atribuiu à paixão; a sensação [a] que a causa produz separadamente está relacionada com a sensação [d] da paixão. Uma ideia converte-se facilmente em sua ideia correlata; e uma impressão, naquela outra impressão que se assemelha e corresponde a ela. Quão mais fácil não deve ser tal transição quando esses movimentos se auxiliam um ao outro e quando a mente recebe um duplo impulso das relações de suas impressões e ideias! (HUME, 2009, p. 321, grifo do autor / T 2.1.5.5 SBN 286-7).

E por que Hume considera o eu, independentemente de como ele o caracteriza, objeto, seja do orgulho, seja da humildade, e não a causa dessas paixões? Não é difícil compreender porque “[e]mbora essa sucessão conectada de percepções a que denominamos o *eu* seja sempre o objeto dessas duas paixões, é impossível, porém, que seja também sua CAUSA, e que, por si só, baste para a despertar” (HUME, 2009, p. 312, grifo do autor / T 2.1.2.3 SBN 277-8): fosse o eu a causa dessas paixões, a percepção do eu desencadearia o sentimento delas. Porém, de acordo com o que Hume escreve no Livro 2, “estamos em todos os momentos intimamente conscientes de nós mesmos” (HUME, 2009, p. 373 / T 2.2.2.15 SBN 339). Ora, não nos sentimos orgulhosos ou *humildes* em todos os momentos. Portanto, o eu não pode ser a causa dessas paixões. Outro empecilho à consideração do eu como causa dessas paixões é relacionado ao anterior e consiste em que o eu não poderia causar as duas paixões, pois elas são, segundo Hume, opostas, o que faria com que uma anulasse a outra.

A que corresponde, pois, a noção de eu que é, para Hume, invariavelmente produzido como objeto dessas paixões? Em alguns trechos do Livro 2, o modo como Hume se refere ao eu é claramente consonante à noção que em T 1.4.6 ele concedeu que podemos formar acerca do eu, como no excerto anterior em que escreve que “essa sucessão conectada de percepções a que denominamos o *eu* seja sempre o objeto dessas duas paixões” (HUME, 2009, p. 312, grifo do autor / T 2.1.2.3 SBN 277), ou quando afirma que “[n]osso eu, sem a percepção de outros objetos, na realidade não é nada” (HUME, 2009, p. 375 / T 2.2.2.17 SBN 340),

alegação semelhante ao afirmado, no Livro 1, de que se “minhas percepções são suprimidas por algum tempo, como ocorre no sono profundo, durante todo esse tempo fico insensível a mim mesmo, e pode-se dizer verdadeiramente que não existo” (HUME, 2009, p. 284, grifo do autor / T 1.4.6.3 SBN 252).

Em outros trechos, porém, Hume alega que a “ideia de nosso eu está sempre intimamente presente a nós, e transmite um sensível grau de vividez à ideia de qualquer objeto com que estejamos relacionados” (HUME, 2009, p. 388 / T 2.2.4.7 SBN 354), ou que “a ideia, ou, antes, a impressão vívida 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” (HUME, 2009, p. 352 / T 2.1.11.4 SBN 317). Essas afirmações contrastam com o que Hume escreve anteriormente, em *Da identidade pessoal*:

o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem. [...] [N]ão 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. (HUME, 2009, p. 284 / T 1.4.6.2 SBN 25-2).

Além de afirmar com segurança no Livro 2 que temos não só uma ideia, mas também uma impressão de eu, tendo negado ambos no Livro 1, Hume escreve que

[é] evidente que a imaginação nunca pode se esquecer totalmente da *localização de nossa existência no espaço e no tempo*; recebe informações tão frequentes desta, pelas paixões e sentidos, que, por mais que volte sua atenção para objetos alheios e remotos, a todo momento se vê obrigada a pensar nos presentes. (HUME, 2009, p. 463, grifo nosso / T 2.3.4.2 SBN 427-8).

Nesse caso, considerando a alegação humeana, no Livro 1, de que percepções não possuem extensão e, assim, existem “*sem entretanto estar em nenhum lugar*” (HUME, 2009, p. 268, grifo do autor / T 1.4.5.10 SBN 235), se o eu não pode, como afirma no trecho anterior, esquecer por completo de sua existência no espaço, o eu possui extensão, uma afirmação que ultrapassa a concepção de eu como a sucessão de percepções relacionadas. Essa opinião é reforçada quando Hume atribui importância ao corpo para a produção das paixões:

temos de admitir que a natureza conferiu aos órgãos da mente humana uma certa disposição própria para produzir uma impressão ou emoção peculiar, que chamamos de orgulho; a essa emoção atribuiu uma certa ideia, a ideia de eu, que se produz

infalivelmente. [...] Os órgãos estão dispostos de maneira a produzir a paixão; e a paixão, uma vez produzida, naturalmente produz uma determinada ideia. [...] jamais possuiríamos tal paixão se não houvesse uma disposição da mente apropriada para ela; e é igualmente evidente que a paixão sempre dirige nosso olhar para nós mesmos, fazendo-nos pensar em nossas próprias qualidades e particularidades. (HUME, 2009, p. 321-2 / T 2.1.5.6 SBN 287).

Encontramos acerca do corpo no Livro 1 o seguinte trecho:

*Primeiro*, que não é propriamente nosso corpo o que percebemos quando olhamos para nossos membros e partes corporais, mas certas impressões que entram pelos sentidos, de modo que a atribuição de uma existência real e corpórea a essas impressões, ou a seus objetos, é um ato da mente tão difícil de explicar quanto o que estamos agora examinando. (HUME, 2009, p. 224, grifo do autor/ T 1.4.2.9 SBN 191).

Estaria Hume contradizendo, no Livro 2, o que escreveu no Livro 1? Na próxima seção apresento e avalio algumas interpretações que buscam esclarecer a relação entre as alegações de Hume acerca do eu no âmbito das operações da imaginação e da teoria das paixões.

#### 4.3 A HIPÓTESE UNIFICADORA

A argumentação de Hume acerca do eu no Livro 2 complementa o que foi dito no Livro 1. Os intérpretes da teoria humeana da identidade pessoal em geral concordam quanto a esse aspecto. Entretanto, divergem com relação a se as de eu de que Hume trata em cada um desses livros são diferentes ou se a noção de eu presente no Livro 2 equivale à ideia fictícia de eu em questão no Livro 1.

Por um lado, os autores que interpretam que há duas noções diferentes de eu ao longo do *Tratado* enfatizam trechos do Livro 2 em que Hume sustenta que as paixões de orgulho e humildade produzem uma ideia de eu e sublinham um contraste entre as passagens em questão e a negação de Hume, no Livro 1, de que existe de tal ideia. É o caso das perspectivas fornecidas por Smith (1941), Rorty (1990) e Lecaldano (2002). Por outro lado, há autores, tais como McIntyre (1989), Henderson (1990), Carlson (2009) e Baier (1991), que defendem que Hume aborda nos dois livros diferentes aspectos da mesma ideia imperfeita de eu.

Uma concepção do primeiro tipo se encontra em Smith (1941). Segundo ele, Hume desenvolve nos livros 1 e 2 diferentes noções de eu em que se reflete, respectivamente, influências de Newton e de Hutcheson<sup>47</sup>. Ao afirmar, no Livro 1, que não apreende a si sem

<sup>47</sup> A interpretação de Smith (1941) acerca da relação entre as diferentes noções de eu desenvolvidas por Hume a partir dos modelos newtoniano e hutchesoniano é o que explica, para Smith, a insatisfação relatada por

ser por meio de uma percepção e que consiste, portanto, em uma coleção de percepções, Hume nega que tenhamos uma impressão de eu, o que entra em conflito com as alegações contidas, por exemplo, em T 2.1.11.4, T 2.2.1.2 e T 2.2.4.7, de que a impressão de eu está sempre presente. Para Smith, a noção de eu apresentada no Livro 1 envolve uma concepção atomista das percepções, cuja adoção impacta não apenas na questão da identidade pessoal, mas também na "crença na existência de corpos e na relação de causalidade mantida entre tais corpos e entre eles e nossas experiências mentais" (SMITH, 1941, p. 75-6, tradução nossa). Porém, a inevitabilidade com que essas crenças surgem faz com que Hume precise explicar seu surgimento, para o que recorre a um modelo inspirado em Newton e, assim, atribui às percepções uma capacidade associativa análoga à força gravitacional, por meio da qual uma percepção atrai a seguinte. Uma vez que "não haveria como esconder o fato de que, tão indispensável quanto possa ser a função da associação, ela, *por si só* [*by itself*], não nos leva muito adiante" (SMITH, 1941, p. 76, tradução nossa), o modelo newtoniano acaba por ceder lugar, no Livro 2, ao modelo hutchesoniano, como Smith aponta ao afirmar que Hume admite que os "processos da mente [...] possuem caráter adaptável e não mecânico", de modo que "é nos recursos da natureza humana, como nos instintos, paixões e afetos, e não na operação de associação que ele encontra solução para seus principais problemas" (SMITH, 1941, p. 76, tradução nossa).

Rorty (1990) também oferece uma interpretação do primeiro tipo. A autora defende que há, no *Tratado*, diferentes noções de eu, uma pressuposta pelo orgulho e outra produzida por ele. A primeira noção, desenvolvida no Livro 1, é de um eu que *observa* as percepções que o constituem, e a segunda, exposta no Livro 2, é a do eu como agente, preocupado com o próprio futuro e que leva em consideração a força motivadora das paixões. Diferentemente do eu do Livro 1, compreendido como a coleção de percepções, o eu como agente moral crítico e responsável, produzido pelo orgulho, não pode ser decomposto em uma sequência de impressões e ideias, tendo a continuidade como requisito constitutivo. O que Hume propõe no Livro 2, segundo Rorty, é um eu que tem expectativas com relação ao próprio futuro, que estabelece prioridades, pesando a relevância de prazeres e desprazeres, e que desenvolve uma concepção de si mesmo levando em consideração, através do princípio de simpatia, os juízos feitos por aqueles que estima.

Defendendo uma perspectiva do mesmo tipo, Lecaldano (2002) afirma que o eu como objeto de orgulho, apresentado no Livro 2, é um eu original, distinto do eu entendido como

---

Hume no *Apêndice* com relação a seu tratamento da questão da identidade pessoal. Escrevo mais a esse respeito na seção 3.3 desta dissertação.

coleção de percepções, apresentado no Livro 1. Para Lecaldano, a possibilidade de um eu real, distinto das percepções e em conexão com elas ou com a reprodução das mesmas através da memória ou imaginação, está descartada no desenvolvimento do problema da identidade pessoal no Livro 1, o que, para ele, seria um aspecto negativo da teoria humeana:

O erro fundamental da perspectiva do Livro 1 reside no esforço em explicar a autoconsciência individual [*individual self-awareness*] como um processo de representação de outro objeto. Essa maneira de enxergar a pessoa é a do amor – isto é, de uma paixão cuja origem requer a percepção de outro eu como real. No caso do orgulho, por outro lado, o eu aparece como um objeto real sem necessidade de representar qualquer coisa externa (LECALDANO, 2002, p. 184, tradução nossa).

Esse problema seria resolvido, para Lecaldano, pela apresentação, no Livro 2, da noção de eu de acordo com a qual o “eu passado [de alguém] aparece completamente real e distinto de outros eus” (LECALDANO, 2002, p. 182, tradução nossa) por meio das paixões de orgulho e humildade. Lecaldano se distancia de Rorty na medida em que, segundo ele, Rorty defende que o eu do Livro 2 é constituído a partir das avaliações que os outros fazem acerca de suas qualidades, sendo, portanto, “experimentado como um reflexo da imagem que outros têm de nós” (LECALDANO, 2002, p. 189, tradução nossa), o que Lecaldano contesta: o estar ciente de si mesmo está mais próximo de um sentimento de aprovação ou desaprovação moral do próprio caráter.

Interpretações do segundo tipo são encontradas, por exemplo, na defesa que McIntyre (1989) faz de que Hume separa o problema da natureza do eu e as crenças sobre ele formadas do eu como potencial possuidor de responsabilidade moral e como objeto de preocupação, e que as considerações humanas acerca das emoções e da moral não anulam o fato de que não há impressão que sustente a ideia de um eu substancial. Entretanto, escreve McIntyre, pensar em si mesmo no futuro é pensar em ações que se seguem dos próprios motivos, intenções e caráter, e não em uma substância à qual eles possam ser inerentes. Segundo a autora, o tratamento humeano da identidade pessoal no Livro 1 do *Tratado* explica por que se atribui identidade à mente através das operações da imaginação, ao passo que no Livro 2 o autor explica o porquê da preocupação com as próprias ações, e ambas as teorias versam sobre o que faz com que as ações, passadas ou futuras, sejam ações de alguém. Em ambos os casos, o papel da relação causal é enfatizado. No Livro 1, a identidade é atribuída, principalmente, a partir da relação de causalidade entre as percepções passadas, revelada, segundo Hume, pela memória. McIntyre afirma que no Livro 2, em que o que está em questão é a preocupação do eu com o futuro, a causalidade atua junto ao princípio de simpatia: há uma conexão causal



entre intenções, motivos e caráter, centrais para o eu do presente, e as ações e circunstâncias do eu do futuro, e tal conexão causal facilita a operação da simpatia, graças à qual a condição possível ou provável daquela pessoa futura se torna preocupação do eu presente. Isso explicaria o porquê de o eu identificar um interesse futuro como seu próprio interesse, ainda que não haja identidade *perfeita* do eu no tempo.

Os textos de Henderson (1990) e Carlson (2009) também são representativos do segundo tipo de perspectiva. De acordo com esses autores, o eu como feixe de percepções é o mesmo implicado na simpatia e produzido pelo orgulho e pela humildade enquanto objeto dessas paixões. Neste contexto, prescrição de Hume quanto a se “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” (HUME, 2009, p. 285-6 / T 1.4.6.5 SBN 253), consiste em um recurso metodológico cuja finalidade é focar separadamente os diferentes mecanismos associativos produtores da noção de eu: no Livro 1, os do entendimento e, no Livro 2, os das paixões. O que Hume chama de propensão natural a atribuir identidade à sucessão de percepções se deve, por um lado, ao pensamento e à imaginação e, por outro lado, às paixões ou à preocupação que temos com nós mesmos. Para Henderson (1990), uma leitura adequada da passagem em em que Hume escreve ser “evidente que a ideia, ou, antes, a impressão de nós mesmos, está sempre presente em nosso íntimo” (HUME, 2009, p. 352 / T 2.1.11.4 SBN 317) consiste em que de que essa impressão presente de eu de que Hume escreve está sujeita à mudança constante – não se trata de uma impressão invariável, que possa dar origem a uma ideia de eu como a rejeitada por Hume no Livro 1.

Outra interpretação segundo a qual os Livros 1 e 2 tratam de uma mesma noção de eu é proposta por Baier (1991). Para ela, a concepção a que Hume chega ao final de T 1.4.6 é a da mente como um sistema de percepções causalmente interrelacionadas. Essa concepção, é reafirmada na consideração das paixões, em que Hume explora a preocupação que temos com nossas dores e prazeres futuros ou passados. A ideia de eu é produzida pela paixão do orgulho. De acordo com Baier, o eu é complexo e mutável, como apresentado no Livro 1, e sua existência, dependente de sua vida emocional, da consciência de si e das avaliações que faz de si mesmo, fatores que Hume explora no Livro 2.

As duas correntes interpretativas encontram respaldo no âmbito do texto humeano. Por um lado, Hume apresenta no Livro 2 passagens em que sustenta que orgulho e humildade produzem uma ideia de eu mesmo tendo negado, no Livro 1, que uma ideia desse tipo se sustente em bases empíricas. Hume também sustenta, no Livro 2, que há uma impressão que está sempre intimamente presente a nós, ainda que tenha afirmado, no Livro 1, que além de

não haver nenhuma impressão que perdure toda a vida de um indivíduo, o eu não consistiria em uma impressão, e sim, em algo a que as impressões se referem. Esses aspectos constituem evidências favoráveis a propostas como as de Smith (1941), Rorty (1990) e Lecaldano (2002). Alega-se também que a noção de eu que não passa de uma coleção de percepções sucessivas fornecida no Livro 1 é insuficiente para explicar a noção de eu ativo do Livro 2. Entretanto, a noção de eu que é exigida para que se tenha emoções e que se pautem as próprias ações e juízos a partir da influência delas, bem como para que se tenha a capacidade de se solidarizar com as manifestações de emoções alheias e para que se preocupe com o próprio futuro e reputação, não é diferente da exigida para que seja feita a associação das componentes do território do mental e para o reconhecimento das percepções passadas como constituintes da própria história. É possível afirmar que, no segundo caso, correspondente ao eu tal como apresentado no Livro 1, as associações entre as percepções pode depender apenas das percepções, tal como sugere a maneira com que Hume se apropria de um modelo newtoniano acerca do mundo físico para elaborar sua teoria das percepções, que atrairiam umas às outras. Ainda assim, a advertência de Strawson (2011) não deve ser perdida de vista: é constitutivo das percepções ou experiências o perceber, que, por sua vez, requer algo ou alguém que perceba

Hume sabe que a crença em um eu, responsável pela unidade do mental, se impõe inevitavelmente a nós, uma vez que há uma perspectiva em primeira pessoa que acompanha cada percepção que se tem, ainda que seu sistema não possa dar garantias do quê explica essa perspectiva de primeira pessoa: se há uma entidade espiritual ou corpórea, ou alguma outra espécie de coisa, subjacente ao perceber, e que o viabiliza, não podemos sustentar epistemicamente, dados os requisitos para esse tipo de garantia, no âmbito da teoria humeana. Essa constatação está presente ainda no Livro 1. Porém, passado o momento cético característico da teoria humeana da mente, as considerações acerca do eu que Hume escreve no Livro 2 já partem de que temos essa crença, ainda que, no livro anterior, tenha destruído as bases empíricas para a mesma: ainda que não saibamos explicar por quê temos, *temos* (a crença na unidade do mental). Que tenhamos uma noção de eu, ainda que careça de garantias epistêmicas, é tomado como um fato bruto em ambos os livros do *Tratado*, assim como a crença nas relações causais: apesar de a noção de crença como relação de necessidade entre algo entendido como causa e algo entendido como seu respectivo efeito, ter sido destruída, dando lugar à causalidade como atribuição de associação, dada a observação frequente da conjunção constante dos objetos considerados associados em uma relação causal, ainda assim a causalidade é considerada uma das relações mais importantes entre as percepções, dentro do sistema humeano, sendo empregada nas mais diversas explicações ao longo do *Tratado*. A

diferença reside, talvez, em que a teoria humeana consegue fornecer uma explicação *alternativa* para a causalidade, coerente com o restante de sua proposta, ao passo que a explicação da noção de eu careça de algo para ser considerada satisfatória. Isso pode se dever à mente ser mais misteriosa: em contraste com a causalidade, a mente não pode ser avaliada de um ponto de vista, por assim dizer, *externo*. O máximo que posso fazer ao considerar minha própria mente é empreender satisfatoriamente uma investigação de minhas percepções, mas não tenho como investigar, “de fora”, *meu próprio perceber*. Esse ponto de vista se relaciona com a confissão humeana no *Apêndice* de que sentimos a união das percepções, ainda que não seja possível explicar essa união apenas pelo recurso aos princípios associativos amplamente explorados ao longo do *Tratado*. Assim, Hume apresenta a mesma noção de eu em ambos os livros, e os trechos em que escreve que “nossa identidade referente às paixões serve para corroborar aquela referente à imaginação” porque a relação entre paixões explicaria a produção “em nós [de] um interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros” (HUME, 2009, p. 294 / T 1.4.6.19 SBN 3), assim como a passagem inicial do Livro 2, em que Hume reafirma a noção de eu como “aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas” (HUME, 2009, p. 311 / T 2.1.2.2 SBN 277) são favoráveis a interpretações como as fornecidas por McIntyre (1989), Henderson (1990), Carlson (2009) e Baier (1991), de que Hume está explicando a mesma noção de eu.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação, abordei a investigação de David Hume acerca do problema da identidade pessoal no *Tratado da natureza humana*, e defendi que o eu como feixe de percepções é o mesmo implicado pela simpatia e produzido, enquanto objeto, pelo orgulho, justificando que a aparente contradição entre o que Hume escreve acerca do eu nos Livros 1 e 2 é, na verdade, reflexo da impossibilidade de explicar a crença na unidade do mental. Essa crença se impõe a nós, tanto ao *olharmos para nós mesmos* e supormos a existência de um eu simples e idêntico – ainda que, no âmbito da teoria humeana, não tenhamos garantias epistêmicas para isso –, quanto ao *olharmos para o mundo*, uma vez que as percepções e, portanto, o perceber, requerem a existência de algo que percebe e algo que é percebido, independentemente do quê explique essas existências. Propus que a constatação dessa impossibilidade é o que Hume tenta explicitar no *Apêndice do Tratado*, ao confessar estar insatisfeito com a explicação fornecida na seção *Da identidade pessoal* para a união das sucessivas percepções.

Empreendi essa investigação em três etapas, correspondentes aos capítulos dois, três e quatro da dissertação. Na primeira delas, estabeleci as bases para o tratamento do problema da identidade pessoal a partir de Hume. Para isso, apresentei certos conceitos e teses gerais envolvidos nas discussões filosóficas acerca da identidade pessoal. Explorei, em seguida, o modelo proposto por John Locke, responsável por inaugurar o tratamento do problema metafísico da identidade pessoal tal como é discutido atualmente e que influenciou a abordagem de Hume na seção do Livro 1 do *Tratado* dedica à discussão da identidade pessoal. Nela, Hume retoma muito do que Locke escreve, obtendo, como mostrei, desdobramentos diferentes. O pano de fundo para a discussão humeana sobre a identidade do eu foi, então, concluído com a apresentação do empirismo, do ceticismo e do naturalismo que caracterizam o projeto filosófico humeano.

Dediquei a segunda etapa à exploração da tese de Hume segundo a qual não há credenciais epistêmicas para uma ideia de eu simples e contínuo, ainda que tenhamos a tendência a acreditar na unidade do eu. Hume argumentou a favor dessa tese no Livro 1 do *Tratado* e, antes de me deter à sua explicação, apresentei a teoria humeana da mente. Na última seção do capítulo, abordei a revisão que Hume propõe, no *Apêndice do Tratado*, àquilo que escreveu na seção *Da identidade pessoal*, a conclusão cética a que chega por não conseguir resolver o problema que aponta e a controvérsia interpretativa em torno dessa revisão. Tal controvérsia, como expliquei, surge porque no *Apêndice* Hume afirma haver um

aspecto que sua teoria acerca da identidade pessoal não pode explicar satisfatoriamente. Após apresentar e discutir diferentes interpretações de qual o problema que Hume encontra na seção *Da identidade pessoal*, argumentei que a resposta consiste em que, ao tentar explicar o que produz a crença em um eu simples e idêntico, em T 1.4.6, Hume recorre às mesmas qualidades associativas que produzem as ideias complexas e que fazem com que se atribua identidade e simplicidade imperfeitas a toda sorte de coisas *que não o eu*. Hume constata que escapa a essa explicação o caráter qualitativo do ponto de vista de primeira pessoa: se aqueles princípios explicam as demais associações de ideias, como poderiam dar conta de explicar a suposta união daquilo que as percebe, sem a adição de qualquer outro elemento?

Na última etapa, abordei o tratamento que Hume concede à questão da identidade pessoal no Livro 2. Para isso, apresentei elementos da teoria humeana das paixões, passando, na segunda seção, à exploração de trechos do livro *Das paixões* em que Hume reintroduz a noção de eu como objeto do orgulho, afirmando, por vezes, que não só temos uma ideia de eu, como também uma impressão, ainda que tenha negado, no Livro 1, que possamos sustentar empiricamente uma ideia de eu simples e contínuo. Essa aparente incompatibilidade deu origem a uma segunda controvérsia acerca do tratamento humeano da identidade pessoal. Essa controvérsia diz respeito a se há, no *Tratado*, diferentes noções de eu, uma pressuposta pelo orgulho e outra por este produzida, ou se Hume desenvolve diferentes aspectos de uma mesma concepção de eu, culminando na apresentação de meu posicionamento de que os escritos de Hume nos livros 1 e 2 acerca da noção de eu se complementam, de modo que a propensão natural humana a atribuir simplicidade e identidade ao eu se deve não apenas à semelhança, à causalidade e à memória, como defendido no Livro 1, mas também às paixões. Argumentei que a noção de eu requerida para as emoções, bem como para que se pautas as próprias ações e juízos a partir da influência delas, que se tenha a capacidade de se solidarizar com as emoções alheias e que se preocupe com o próprio futuro e reputação, não é diferente da exigida para que seja feita a associação das componentes do território do mental e para o reconhecimento das percepções passadas como constituintes da própria história.

Acredito que as diferentes maneiras com que Hume aborda a mesma noção de eu ao longo do *Tratado* refletem sua constatação de que a crença em um eu, responsável pela unidade do mental, se impõe inevitavelmente a nós, uma vez que há uma perspectiva em primeira pessoa que acompanha cada percepção que se tem, ainda que seu sistema não possa dar garantias do quê explica essa perspectiva de primeira pessoa: se há uma entidade espiritual ou corpórea, ou alguma outra espécie de coisa, subjacente ao perceber, e que o viabiliza, não podemos sustentar epistemicamente, dados os requisitos para esse tipo de

garantia, no âmbito de sua teoria. Tal argumento confirma a interpretação oferecida para confissão humeana no *Apêndice* de que sentimos a união das percepções, ainda que não seja possível explicar essa união apenas pelo recurso aos princípios associativos amplamente explorados ao longo do *Tratado*.

## REFERÊNCIAS

AINSLIE, D. Hume on Personal Identity. In: RADCLIFFE, E. S. [Ed.]. *A companion to Hume*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

AINSLIE, D.; WARE, O. Consciousness and personal identity. In: GARRETT, A. (Ed.). *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*. New York: Routledge, 2014.

D'ALEMBERT, J. R. *Preliminary Discourse* - to the Encyclopedia of Diderot. Traduzido por Richard N. Schwab e Walter E. Rex. Chicago: University of Chicago Press, 1995. Disponível em:

<[http://quod.lib.umich.edu/d/did/did2222.0001.083?](http://quod.lib.umich.edu/d/did/did2222.0001.083?rgn=main;view=fulltext;q1=preliminary+discourse)

[rgn=main;view=fulltext;q1=preliminary+discourse](http://quod.lib.umich.edu/d/did/did2222.0001.083?rgn=main;view=fulltext;q1=preliminary+discourse)>. Acesso em: 28 abr. 2016.

BACON, F. *A grande restauração* (Textos introdutórios e A escada do entendimento) Organização, tradução e notas de Alessandro Rolim de Moura e Luiz A. A. Eva. Curitiba: Segesta, 2015.

BACON, F. *The New Organon*. New York: Cambridge University Press, 2000.

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

BEAUCHAMP, T. L. Normativity in Hume's moral theory. In: RADCLIFFE, E. S. [Ed.] *A Companion to Hume*. Malden: Blackwell Publishing, 2008.

BEAUCHAMP, T. L. Self Inconsistency or Mere Self Perplexity? *Hume Studies*, v. 5, n. 1, p. 36-44, Apr. 1979.

BERKELEY, G. Alciphron: or the Minute Philosopher. In: CLARKE, D. M. (Ed.). *George Berkeley: Philosophical Writings*. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BIRO, J. I. Hume's Difficulties with the Self. *Hume Studies*, v. 5, n. 1, p. 45-54, Apr. 1979.

BUTLER, J. Dissertation I: Of personal identity. In: BUTLER, J. *The Analogy of Religion*. LONDON: J. M. DENT & SONS LTD, 1906.

CARLSON, A. There is just one idea of self in Hume's Treatise. *Hume Studies*, v. 35, n. 1 & 2, p. 171-184, 2009.

CONTE, J. Da Dissertação sobre as paixões, de David Hume. *Princípios*, v.18, n.29, p. 367-370, jan./jun. 2011.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Coleção Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ELLIS, J. The Contents of Hume's Appendix and the Source of His Despair. *Hume Studies*, Volume 32, Number 2, November 2006, p. 195-231.

GARRETT, B. *Metafísica: conceitos-chave em filosofia*. Tradução de Felipe Rangel Elizalde. Porto Alegre: Artmed, 2008.

GARRETT, D. *Cognition and commitment in Hume's philosophy*. New York: Oxford University Press, 2002.

GARRETT, D. *Hume*. London: Routledge, 2015.

GEACH, P. T. *Reference and Generality*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980.

GRENE, M. The objects of Hume's Treatise. *Hume Studies*, v. 20, n. 2, Nov. 1994. p. 163-177.

HACKER, P. M. S. *Natureza humana: categorias fundamentais*. Tradução de José Alexandre Durry Guerzoni. Porto Alegre: Artmed, 2010.

HENDERSON, R. S. David Hume on Personal Identity and the Indirect Passions. *Hume Studies*, v. 16, n. 1, p. 33-44, Apr. 1990.

HUME, D. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Edited with an Introduction and Notes by Peter Millican. Oxford: Oxford University Press, 2007.

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

HUME, D. *My Own Life*. London: W. STRAHAN e T. CADELL, 1777.

HUME, D. Of the passions. In: HUME, D. *Four dissertations*. London: A. Millan, 1757.

HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução: Débora Danowski. 2.ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

LECALDANO, E. The Passions, Character, and the Self in Hume. *Hume Studies* v. 28, n. 2, Nov. 2002, p. 175-194.

LIVINGSTON, D. W. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

LIVINGSTON, D. W. *Philosophical melancholy and delirium: Hume's pathology of philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*. 1690.

LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução, apresentação e notas de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, selo Martins, 2012.

LOWE, E. J. *More kinds of being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*. 2nd. ed. Wiley-Blackwell, 2009.



LOWE, E. J. *Routledge Philosophy GuideBook to Locke on Human Understanding*. London: Routledge, 1995.

MCINTYRE, J. L. Further Remarks on the Consistency of Hume's Account of the Self. *Hume Studies*, v. 5, n. 1, p. 55-61, Apr. 1979.

MCINTYRE, J. L. Personal Identity and the Passions. *Journal of the History of Philosophy*, v. 27, n. 4, p. 545-557, Oct. 1989.

MORRIS, W. E.; BROWN, C. R. David Hume. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (Ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/hume/>>. Acesso em: 28 abr. 2016.

NATHANSON, S. Hume's Second Thoughts on the Self. *Hume Studies*, v. 2, n. 1, p. 36-46, Apr. 1976.

NEWTON, I. *Sir Isaac Newton's Mathematical principles of natural philosophy and his system of the world*. Tradução de Andrew Motte. Revisão de Florian Cajori. Berkeley: University of California Press, 1973.

NORTON, D. F. Historical Account of A Treatise of Human Nature from its Beginnings to the Time of Hume's Death. In: HUME, D. *A Treatise of Human Nature: A critical edition*. Vol. 2. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2011.

PITSON, A. E. *Hume's philosophy of the self*. London: Routledge, 2002.

POPKIN, R. H. *The High Road to Pyrrhonism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.

READ, R.; RICHMAN, K. A. (Ed.). *The New Hume Debate*. London: Routledge, 2000.

REID, T. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edinburgh: John Bell, and G.G.J. & J. Robinson, 1785.

ROBISON, W. L. Hume on Personal Identity. *Journal of the History of Philosophy*, v. 12, n. 2, p. 181-193, Apr. 1974.

RORTY, A. O. 'Pride produces the idea of self': Hume on moral agency. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 68, n. 3, p. 255-269, Sep. 1990.

SHAFTESBURY. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. New York: Cambridge University Press, 2000.

SMITH, N. K. The Naturalism of Hume (I). *Mind*, New Series, v. 14, n. 54, p. 149-173, Apr. 1905.

SMITH, N. K. The Naturalism of Hume (II). *Mind*, New Series, v. 14, n. 55, p. 335-347, Jul. 1905.

SMITH, N. K. *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. London: Macmillan, 1941.

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

STRAWSON, G. *Locke on personal identity: consciousness and concernment*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

STRAWSON, G. *Selves: an essay in revisionary metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

STRAWSON, G. *The Evident Connexion: Hume on Personal Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

STRAWSON, P. F. *Ceticismo: algumas variedades*. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2008.

STRAWSON, P. F. *Individuals*. London, Methuen, 1959.

STROUD, B. *Hume*. London: Taylor & Francis e-Library, 2003.

SWAIN, C. G. Personal identity and the skeptical system of philosophy. In: TRAIGER, S (Ed.). *The Blackwell guide to Hume's Treatise*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 133-150.

THIEL, U. Personal identity. In: GARBER, D.; AYERS, M. (Ed.). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

WIGGINS, D. *Sameness and Substance*. Oxford: Blackwell, 1980.

WIGGINS, D. *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

WRIGHT, J. P. *Hume's 'A Treatise of Human Nature': An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.