

MARLEI GROLI

A Teoria Humeana da Identidade Pessoal

Florianópolis

2002.

Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Mestrado em Filosofia

A Teoria Humeana da Identidade Pessoal

Marlei Grolli

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da
Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito
parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia,
sob orientação da professora Dra. Sara Albieri

Florianópolis

2002

para Alexandre e Rafael

Agradecimentos

À professora Dra. Sara Albieri, minha orientadora, pela dedicação com que orientou este trabalho.

Ao professor Dr. Delamar Volpato Dutra, pelas suas sugestões na qualificação e pela contribuição que certamente dará na defesa.

À professora Dra. Lívia Guimarães, por aceitar compor esta banca.

Aos demais professores do curso de mestrado em filosofia e aos colegas com os quais convivi neste período acadêmico, especialmente, ao Jaimir e à Lurdes que estiveram mais diretamente presentes na elaboração deste trabalho.

Ao Alexandre e ao Rafael, pelo carinho e compreensão.

sumário

Abreviações	6
Resumo.....	7
Abstract	8
Introdução	9
Capítulo I	12
A Identidade Pessoal como um caso particular da Identidade dos objetos Físicos.....	12
1. A identidade dos objetos físicos.....	12
1.1. Argumento dos sentidos	18
1.2. Argumento da Razão.....	18
2. A imaginação e a idéia de identidade.....	19
2.1. Como ocorre o engano com ralação à identidade	20
2.2. A confusão entre identidade numérica e específica.....	27
3. A noção de crença causal em Hume e a oposição entre crença e fantasia.....	34
Capítulo II.....	43
A crítica Humeana à noção de substância mental.....	43
1. A concepção de Identidade Pessoal criticada por Hume.....	43
1.1. Como, segundo Hume , devemos explicar a idéia de eu.....	47
1.2. Analogia da mente com um teatro.....	54
1.3. A defnição de eu, segundo Hume.....	55
Capítulo III.....	59
A solução apontada por Hume para o problema da identidade pessoal.....	59
1. As relações entre as percepções	59
1.1. A contigüidade.....	60
1.1. A semelhança.....	63
1.3. A causalidade.....	65
2. Confusão de inconsistência?	71
Conclusão.....	78
Bibliografia.....	82
Obras de Hume:.....	82
Outras obras:	82

Abreviações

As obras de Hume serão abreviadas da seguinte forma: “T” , seguido da página, referindo-se a *A Treatise of Human Nature*, sendo que as demais referências encontram-se na bibliografia; “EH”, seguido da página, referindo-se a *An Enquiry Concerning Human Understanding*; também para este caso, as demais referências podem ser encontradas na bibliografia; “I” refere-se à Introdução da obra *A Treatise of Human Nature* e “A” refere-se a *An Abstract of the Treatise of Human Nature*. Quando disponíveis, utilizamos traduções brasileiras destas obras.

Resumo

O objetivo desta dissertação é investigar o tratamento dado por Hume ao problema da identidade pessoal. Ao negar a existência de um “eu” ou “substância mental” como responsável pela identidade pessoal, Hume tem que encontrar outra forma de explicar esta identidade. Ele espera dar tal explicação afirmando que sentimos uma conexão entre nossas percepções, no entanto, tal conexão não se deve às impressões mas à forma como as sentimos.

Deste modo, não há uma conexão real entre as percepções para que possamos atribuir unidade à nossa mente; contudo, sentimos esta conexão. Logo, Hume investiga que faculdade da nossa mente poderia nos dar tal sensação. Sua conclusão é que nossa imaginação tem uma facilidade maior de relacionar idéias que são contíguas, semelhantes ou que estão causalmente conectadas.

Estas três relações - de causalidade, semelhança e contigüidade - são assumidas por Hume como princípios capazes de juntar nossas idéias de forma a sentirmos uma conexão forte entre elas. Tais princípios são também denominados por Hume como “legisladores no mundo das idéias”. Por causa da conexão forte que sentimos entre as idéias formamos a idéia de unidade da nossa mente, ou identidade pessoal.

Da mesma forma, ao procurarmos nos objetos físicos o que permanece imutável para que possamos atribuir a eles identidade, nada encontramos. Tudo o que temos são as qualidades sensíveis de tais objetos, que associamos na mente para formar a idéia de identidade.

Portanto, tanto a idéia de identidade pessoal quanto a idéia de identidade dos objetos físicos são ficções construídas pela nossa imaginação. Tais ficções são possíveis por causa dos princípios de associação de idéias.

Abstract

This dissertation aims at throwing some light on the problem of personal identity in Hume's thought.

Hume's theory of personal identity is centered on the criticism of the idea of "self" or "mental substance". At the same time, Hume needs to provide an account for the fact of our believing in identity over time. Hume offers an explanation of personal identity based on the feeling of connection among perceptions, which is not due to impressions themselves.

Since there is not a real connection among our perceptions but only a feeling of such connection, Hume investigates what faculty of the mind could generate the idea of personal identity.

Through that way of enquiry Hume realizes that it is easy for the mind to join ideas through contiguity, likeness and causality. These three relations work as linking principles that also give rise to feeling or belief on a strong, real connection among our ideas.

Hume calls these legislative principles in the world of ideas. Accordingly, we build an idea of the unity of our mind or personal identity due to the strong connection felt to link our perceptions.

Likewise, to explain the identity of the physical objects it is necessary for them to remain the same over the time. But there is no objective source for such sameness. All that point to the identity of physical objects is their sensible qualities. Consequently, it's the sensible qualities what we associate in the imagination to building the idea of the identity to physical objects.

In short, the idea of personal identity as well the idea of physical identity are fictions built in the imagination, through the action of the principles of association of ideas.

Introdução

Ninguém, exceto com sérios distúrbios psicológicos, duvida da própria identidade, da mesma forma que não confundimos nossos conteúdos mentais com os de outra pessoa. Mesmo tratando-se de experiências análogas, sabemos diferenciar com clareza as experiências que constituem a nossa vida daquelas que não nos pertencem.

Contudo, estas questões preocupam os filósofos interessados em explicar o que é a identidade de uma pessoa, ou o que faz com que as pessoas acreditem ser as mesmas mesmo tendo passado por modificações contínuas, físicas e psicológicas, durante o curso de suas vidas.

Um aspecto que complica a tarefa de alguém se dispor a explicar a identidade pessoal é o caráter subjetivo dos estados mentais. Se admitirmos que cada pessoa tem acesso unicamente a seus estados mentais, sua crença na própria identidade deveria ser algo privado e incomunicável. No entanto, não é isto o que ocorre: acreditamos que as demais pessoas, assim como nós, têm identidade.

Uma das formas de explicar a identidade pessoal consiste em supor que há algo que permanece imutável, apesar das mudanças, algo como uma “alma” ou “eu” ou “substância mental”. Para os defensores desta teoria - uma teoria que Hume vai combater - as mudanças que ocorrem numa pessoa são acidentais e o que garante sua identidade é algo que permanece imutável através das mudanças.

A estratégia adotada por Hume para criticar a teoria da substância mental consiste primeiro em mostrar, mediante a aplicação do primeiro princípio de sua teoria das idéias, que à idéia de identidade pessoal não corresponde nenhuma impressão. Em seguida, propõe-se a explicar as causas que nos levam a acreditar na existência de uma substância mental, ou ainda, mediante quais princípios construímos a idéia de substância mental.

A teoria humeana consiste em dizer que a identidade perfeita, a unidade, que tem como requisito fundamental a invariabilidade, é apenas uma ficção. Nossa mente é de fato constituída das percepções que povoam a imaginação e a memória. Tais percepções estão organizadas na mente mediante os princípios de associação de idéias: semelhança, contigüidade e causalidade, para o caso da identidade dos objetos físicos e semelhança e causalidade, para o caso da identidade pessoal. Nada há na mente que permaneça imutável e que possa dar origem à idéia que temos de identidade. O que ocorre é uma falsa sensação de imutabilidade, oriunda das relações entre as percepções e da forma como sentimos estas

relações.

Questiona-se se o recurso à teoria da associação de idéias daria conta de explicar a questão da identidade de uma pessoa, ou se o próprio Hume não teria percebido a fragilidade da ação de seus princípios para originar a idéia de unidade da nossa vida mental. Para tentar esclarecer esta questão, recorreremos aos argumentos de Hume, bem como à análise de suas afirmações no Apêndice ao *Tratado da Natureza Humana*. Ali, para alguns comentadores, constaria uma confissão de Hume acerca da ineficiência de sua explicação da questão da identidade pessoal. Outro fato que levaria a acreditar que Hume de fato percebeu a fragilidade de sua explicação da identidade pessoal é a carta escrita a Henry Home. Nesta carta Hume reconhece o valor construtivo dos trabalhos daquele autor para a questão da identidade pessoal [The Letters of David Hume, p. 94]. Esta seria também a razão de, na *Investigações Sobre o Entendimento Humano*, considerada pelo próprio Hume como uma reedição do livro I do *Tratado da Natureza Humana*, este assunto ter sido omitido.

De todo modo, os comentadores que tratam da questão da identidade pessoal em Hume, têm examinado e discutido as afirmações do *Tratado* ou do Apêndice. Assim, não parece pertinente desqualificar totalmente as explicações de Hume acerca da identidade pessoal no *Tratado* por causa dos comentários do Apêndice e a carta a Home. Em vez disso, podemos considerar que os problemas que não satisfizeram Hume no capítulo “Da identidade Pessoal” poderia ser localizados em algum ponto de sua explicação da questão. Considerando esta segunda posição, não descartaríamos toda a teoria humeana acerca da identidade pessoal em favor de alguma outra, mas teríamos que apontar para incoerências teóricas que motivaram a insatisfação de Hume.

Num primeiro momento, no capítulo I, vamos tratar da comparação entre a identidade pessoal e a identidade dos objetos físicos. Para isto, vamos recorrer também à seção “Do Ceticismo com Relação aos Sentidos”, onde Hume aborda a questão da identidade para o caso dos objetos físicos. Além disso, será objeto de estudo neste capítulo, o papel da imaginação na teoria humeana da identidade. Com a finalidade de mostrar a importância da imaginação na teoria humeana da identidade e a distinção entre crença e fantasia, faremos uma breve exposição sobre a noção de crença causal em Hume. Este assunto será abordado porque julgamos ser um requisito para a compreensão da identidade como uma ficção, uma vez que o emprego do termo ficção em Hume parece oscilar entre os sentidos de fantasia e crença.

No segundo capítulo, vamos reconstruir a crítica de Hume à noção de **eu**,

procurando enfatizar seu pressuposto de que a idéia de “substância mental” é equivocada para explicar a identidade de uma pessoa. Mostraremos que a estratégia humeana para construir sua teoria da identidade pessoal consiste em investigar como formamos a crença num **eu** uno e imutável, para concluir que esta idéia é um engano; já que temos uma tendência a confundir percepções sucessivas com uma coisa una. Desta forma, a noção de identidade passa a ser definida como o conjunto das percepções sucessivas que acreditamos ser um **eu** uno.

No terceiro capítulo, vamos investigar o que pode ser considerada a solução humeana para o problema da identidade pessoal. Vamos também analisar algumas críticas dirigidas a Hume. Tais críticas apontam para a suposta fragilidade da argumentação humeana no que se refere ao problema da identidade pessoal. Neste capítulo vamos nos referir ao conflito entre duas posições: por um lado, a de que a identidade pessoal é uma ficção que chegamos a formar devido a uma tendência natural de confundir coisas relacionadas com uma coisa una; por outro, a que leva em conta a retratação de Hume no Apêndice ao *Tratado*, juntamente com a carta a Home, reconhecendo os esforços deste em favor de uma teoria da identidade pessoal. Para os que defendem esta segunda interpretação, este é o motivo pelo qual Hume não se encontra motivado a retomar o tema da identidade pessoal na *Investigação Sobre o Entendimento Humano*. No entanto, para aqueles que procuram compreender a teoria humeana da identidade pessoal, a preocupação maior está em localizar na explicação de Hume os pontos que não o satisfizeram.

A conclusão será uma breve retomada do assunto e uma tomada de posição com relação a alguns dos conflitos apresentados ao longo dos capítulos. No entanto, devemos considerar que tomar posição em favor de uma interpretação pode resultar em negligência com relação aos argumentos contrários a ela. Por isso, entendemos que ao tomar o partido a favor de uma interpretação devemos fazê-lo com muito cuidado para não negligenciá-los. Não temos a pretensão de ter analisado todos os argumentos de comentadores a respeito do assunto, para então classificar em apenas duas as posições a serem assumidas. Por isso, deve-se considerar o próprio reconhecimento de duas posições como mais uma interpretação, e não como uma classificação exhaustiva de todas as interpretações possíveis.

Capítulo I

A Identidade Pessoal como um caso particular da Identidade dos objetos Físicos

No Tratado da Natureza Humana, quatro seções de fundamental importância antecedem aquela que trata da identidade pessoal. São elas: “Do Ceticismo com Relação aos Sentidos”, “Da Filosofia Antiga”, “Da Filosofia Moderna” e “Da Imaterialidade da Alma”. Na primeira Hume trabalha a questão da identidade dos objetos físicos, que posteriormente compara com a da identidade pessoal, afirmando que são assuntos estreitamente relacionados. Nas seções “Da Filosofia Antiga” e “Da Filosofia Moderna”, Hume resgata a história de alguns argumentos que serão trabalhados na seção acerca da identidade pessoal. Finalmente, na seção “Da Imaterialidade da Alma” encontramos o que será objeto da crítica humeana na seção seguinte, a saber, a idéia de substância mental.

Portanto, ao iniciar a seção acerca da identidade pessoal, Hume pressupõe alguns argumentos já desenvolvidos anteriormente. Dentre estes, julgamos mais importantes os da seção acerca da identidade dos objetos físicos e da imaterialidade da alma. Na teoria da identidade dos objetos físicos, encontramos o cerne da discussão humeana acerca da identidade, que terá aplicação no caso da identidade pessoal. Quanto à imaterialidade da Alma, onde a alma é entendida como uma substância mental que sustentaria nossas percepções, comentaremos no capítulo II deste trabalho.

1. A identidade dos objetos físicos

Uma das idéias fundamentais de que Hume se utiliza na sua argumentação acerca da identidade é a da distinção entre aparência e realidade. Quase tão antiga quanto a filosofia, esta idéia visa estabelecer uma diferença entre os objetos enquanto percebidos pelo sujeito, e tais como existiriam em outras circunstâncias, independentemente da nossa observação. Esta distinção visa combater o realismo ingênuo ou do senso comum, para o qual os nossos sentidos nos dão uma informação direta e infalível dos objetos externos, ou seja, uma percepção de como os objetos são realmente.

Para o senso comum, os objetos que estão imediatamente presentes em nossas mentes, existem realmente fora dela, tal como são percebidos. O senso comum jamais se

coloca a questão se a forma como ele representa o mundo corresponde à forma como o mundo é; para ele é obvio que a maneira como percebemos o mundo é uma compreensão direta do mundo. Conseqüentemente, para o realismo ingênuo, não há qualquer distinção entre as nossas percepções e os próprios objetos: ambos constituem uma única coisa.

A visão do senso comum não é livre de problemas; no entanto, abandoná-la implica em admitir uma teoria cujo fundamento é a distinção entre aparência e realidade. Ou seja, duvidar do senso comum significa duvidar de que possamos ter acesso imediato aos objetos, ou de que os objetos sejam da mesma forma como aparecem aos nossos sentidos, colocando assim uma barreira entre nossas percepções e os próprios objetos, o conhecido “véu de idéias”.

A tradição cética colocou dúvidas com relação à eficácia dos nossos órgãos sensitivos para captar a realidade do mundo. Estas dúvidas aparecem sob a forma dos argumentos acerca da relatividade perceptiva, argumentos estes que pretendem contaminar pela dúvida nossas crenças nos órgãos sensoriais, assim destituindo os sentidos enquanto fornecedores de dados confiáveis acerca do mundo.

Os argumentos da relatividade perceptiva fundamentam-se nos erros aos quais estamos sujeitos nas nossas experiências, ou seja, na ineficácia dos sentidos em apresentar experiências uniformes o que, muitas vezes, resulta em informações conflitantes acerca da realidade. Ao aceitar o realismo ingênuo identificamos os objetos com a sensação, de forma que estaríamos livres dos argumentos da relatividade perceptiva e estaríamos considerando todas as nossas sensações verdadeiras, até mesmo aquelas que obtemos em delírios ocasionados por alguma droga, pela loucura ou quando dormimos. Colocaríamos todas estas sensações no mesmo nível, uma vez que não teríamos critério para diferenciá-las.

Com relação à discussão acerca da aparência e realidade, Hume de início parece assumir a posição do cético, ou seja, ele não acredita que nossas sensações sejam iguais aos objetos, ou sejam os próprios objetos. Ele parece assumir que há uma distinção entre os objetos que supomos exteriores e nossas percepções acerca deles. No entanto, ele não propõe com isto que investiguemos a realidade do mundo no próprio mundo. Hume parece distanciar-se deste problema propondo uma mudança de rumo para nossa investigação. Ele propõe que investiguemos nossa **crença** no mundo. Se o mundo existe tal como o percebemos, diz Hume, “deve ser um ponto que devemos dar como suposto em todos os nossos raciocínios”[T, 187]. Ou seja, devemos supor que há um mundo, já que acreditamos nisso, e investigarmos esta crença que, segundo Hume é inevitável. Ou seja, o mundo se

impõe para nós de tal forma que, mesmo não podendo sustentar nossa crença mediante argumento algum, somos obrigados a acreditar na existência dos corpos.

Sendo assim, até mesmo o cético é obrigado a concordar com o princípio da existência dos corpos mesmo que não possa sustentar a veracidade de tal princípio com argumento filosófico algum. Segundo Annette Baier, quando Hume afirma que não devemos nos perguntar se há ou não objetos, ele não está dizendo que esta questão é falsa, ou seja, que não existe um mundo independente das nossas percepções, mas que é uma questão inverificável, ou seja, não temos como descobrir com certeza se há ou não um mundo independentemente da nossa crença nele. “Não podemos checar diretamente o mundo para dizer se ele é o mesmo quando todos os humanos estão adormecidos ou morreram”. [Baier, 1991, p. 103]

Partindo do fato de que devemos nos perguntar sobre as causas que nos levam a **acreditar** na existência distinta e permanente dos objetos, o foco da nossa atenção deve se voltar para as causas da crença e não mais para a questão da existência do mundo. Desta forma, Hume se distancia do realismo metafísico, trazendo a questão para o campo epistemológico. Para ele, não podemos justificar o mundo independente das nossas percepções, qualquer investigação neste sentido cairá no ceticismo. O fato é que acreditamos num mundo independente das nossas percepções e, em não podendo justificá-lo, Hume nos propõe investigar as causas desta crença. Ele não vai justificar a crença, mas mostrar como ela é possível e qual a sua função.

Assim, os objetos da investigação humeana, em se tratando da identidade dos objetos físicos, são as causas da crença irrecusável no mundo exterior. E isso não implica em termos que justificar a existência de um mundo para além do mundo das nossas percepções.

Embora este não seja um trabalho sobre o ceticismo, não se pode ignorar que a problemática cética subjaz à argumentação humeana acerca da crença no mundo exterior. Assim, é necessário, para situar o assunto, que façamos a reconstrução dos argumentos céticos aos quais Hume faz referência. Tendo em vista que o ceticismo é quase tão antigo quanto a filosofia e que o foco principal deste trabalho não é o ceticismo, não fizemos uma retomada de todos os argumentos céticos mas apenas daqueles que julgamos necessários para a compreensão do assunto em questão.

Além da distinção entre aparência e realidade, um dos cerne do ceticismo é a discussão sobre qualidades primárias e secundárias. Não vamos retomá-la desde a sua origem mas apenas comentar, de modo introdutório, os argumentos de Hume acerca do

problema, visando aprimorar o tratamento das questões acerca das percepções que temos do mundo e da suposição que fazemos de que existe um mundo independente das nossas percepções dele.

A visão de que as qualidades secundárias, diferentemente das primárias, não pertencem aos objetos, parece ter sido amplamente aceita no final no século XVII. Tanto que Hume ao comparar a “filosofia moderna” com a “filosofia antiga” afirma que

o princípio fundamental da filosofia moderna é a opinião a respeito de cores, sons, gostos, cheiros, quente e frio; das quais se afirma que nada são a não ser impressões na mente, derivadas da operação dos objetos externos e sem qualquer semelhança com as qualidades dos objetos. [T, 226]

Locke é provavelmente um desses autores. No *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Locke afirma que as qualidades primárias são “totalmente inseparáveis dos corpos”. Acerca destas qualidades, que também denomina originais ou qualidades primárias dos corpos, ele também nos diz que “produzem idéias simples em nós, tais como a solidez, a extensão, a figura, o movimento e número.” Mais adiante esclarece que as “qualidades que não são nada nos objetos mesmos, mas poderes para produzir várias sensações em nós” são as qualidades secundárias, podendo ser divididas em “cores, sons, textura, sabores, etc”. [*Ensaio II*, 8, 10].

Um aspecto importante para a crítica que Hume fará a esta distinção, é a noção de que as qualidades secundárias têm o mesmo estatuto de nossas sensações, como calor ou frio; enquanto que as qualidades primárias não dependem em nada das nossas percepções, ou seja, estas qualidades existem objetivamente sem a interferência do sujeito que as percebe.

Berkeley também menciona esta distinção. Nos *Diálogos*, na fala de Hylas, encontramos que

as qualidades sensíveis foram divididas pelos filósofos em qualidades primárias e secundárias. As primárias são a extensão, a figura, a solidez, o peso (gravity), o movimento e o repouso. E estas eles sustentam que existem realmente nos corpos. As outras são aquelas acima enumeradas [cores, sons, gostos] ou resumidamente, todas aquelas qualidades além das primárias que eles afirmam que não passam nunca de muitas sensações ou idéias, que não têm existência senão na mente. [*Diálogos*, I, p. 218]

Nos *Princípios*, Berkeley menciona a distinção quando diz que:

Existem alguns que fazem uma distinção entre qualidades primárias e secundárias. Por qualidades primárias eles significam a extensão, a figura o movimento, o repouso, a solidez ou impenetrabilidade e o número. Por qualidades secundárias eles denotam todas as demais qualidades sensíveis, como cores, sons, gostos, etc. [Princípios, p. 9]

É interessante notar que, enquanto Locke defende uma distinção entre as qualidades primárias (qualidades reais dos objetos) e as qualidades secundárias, (que são apenas sensações na mente, produzidas pelas qualidades dos objetos) Berkeley menciona o assunto para defender outro ponto de vista. Para este autor, não existem as qualidades reais dos objetos mas apenas as percepções na mente do sujeito.

Desta discussão, Hume mantém a subjetividade das qualidades secundárias, ou seja, para ele as qualidades secundárias como cores, sons, sabores, têm existência subjetiva, no entanto, elas não dependem das qualidades primárias dos objetos, uma vez que elas não têm existência real.

Se as cores, sons, sabores e odores não são senão percepções, nenhuma coisa que possamos conceber possui existência real, contínua e independente; nem sequer o movimento, a extensão e a solidez, que são as chamadas qualidades primárias. [T, 228]

Segundo Hume, tanto as qualidades primárias quanto as secundárias não existem de modo independente da mente. Ou seja, falar de objetos físicos implica em falar das percepções que nós temos destes objetos, pois não sabemos se eles existem independentes de tais percepções.

Em resumo, devemos concluir que depois de desconsiderar cores, sons, calor e frio como existências externas nada resta que possa nos proporcionar uma idéia precisa e consistente dos corpos. [T, 229]

Hume, aparentemente, defende que todas as qualidades dos objetos têm o mesmo modo de existência; não há como defender que existem qualidades reais nos objetos, da mesma forma que não temos como provar que as nossas sensações dependem destas qualidades. Apenas cremos que existem objetos e que eles se comportam da forma como os percebemos. Da mesma forma, a mente humana, segundo Hume, é uma coleção

de diferentes percepções unidas por determinadas relações: não há uma substância, tal como um “eu”, que dê unidade às nossas percepções. O que une nossas diferentes percepções são alguns princípios de associação.

Para Hume, conforme veremos na sua crítica à noção de **eu** como substância mental, nossa mente é composta apenas de percepções: das coisas, das demais pessoas e de nossos sentimentos. São as percepções das qualidades dos objetos que nos dão a idéia de identidade dos objetos, enquanto que a identidade pessoal surge da reflexão sobre nós mesmos, ou melhor, sobre nossas percepções enquanto relacionadas. É inútil falarmos de algo para além dessas percepções, ou para além das qualidades sensíveis dos objetos. Enquanto que para os objetos só há as qualidades que os constituem, sem nenhum “substratum” que estaria por trás sustentando-as, para a mente só há as percepções sem nenhum **eu** que as sustentaria. Por isso, quando Hume fala da identidade dos objetos ou da identidade pessoal, ele acredita estar falando de coisas muito semelhantes, uma vez que o ponto de partida da sua argumentação é a crítica à noção de substância.

a identidade que atribuímos à mente do homem é fictícia e de espécie parecida à que atribuímos a vegetais e animais. Não pode haver uma origem diferente, mas sim deverá ser proveniente de uma operação similar da imaginação sobre objetos similares. [T, 259]

Hume inicia a investigação acerca das causas da nossa crença nos objetos apresentando uma distinção entre duas questões que, segundo ele, à primeira vista, parece supérflua. Trata-se da seguinte distinção: [T, 188]

a) porque dizemos que os objetos têm uma **existência distinta da mente** e das percepções ou, com outras palavras, porque pensamos que os objetos existem fora da nossa mente e distintos das nossas percepções deles?

b) porque atribuímos **existência contínua** aos objetos mesmo quando eles estão ausentes, ou seja, porque dizemos que os objetos perduram ao longo de intervalos diferentes de tempo?

Assim, tendo colocado nossa crença no mundo exterior como centro da sua investigação, ele vai procurar descobrir de onde vem a opinião favorável a uma existência distinta e contínua dos objetos. E os possíveis candidatos a responder à indagação dentro deste novo paradigma são: os sentidos, a razão e a imaginação.

1.1. Argumento dos sentidos

Sobre os sentidos, Hume afirma que estes órgãos nos fornecem uma imagem dos objetos; no entanto, quando afirmamos que os objetos têm existência contínua e distinta, vamos além do que os sentidos são capazes de nos informar. Assim, quando a mente dirige sua atenção para além do imediatamente dado, isto não se deve aos sentidos. As sensações são sentidas pela mente tal como são enquanto sensações, de forma que, quando duvidamos se se originam ou de objetos distintos delas ou de meras impressões, a dificuldade não se resolve pelo exame da natureza dessas sensações, mas em suas relações e situações.

Desta forma, é absurdo supor que os sentidos nos forneçam a idéia de existência continuada, pois, para isso, eles teriam que continuar operando mesmo quando já tivessem deixado de operar, ou seja, os sentidos nos fornecem apenas percepções atuais e singulares. Segundo Kemp Smith, “cada impressão dos sentidos é uma percepção singular e não pode sugerir a existência de alguma coisa para além dela mesma” [Smith, 1940, p. 466]. Se nossos sentidos parecem sugerir a existência independente dos objetos, isto não se deve a eles mesmos mas às relações mediante as quais associamos as idéias para chegar a essa conclusão. Os sentidos nos dão apenas os dados acerca do mundo; qualquer coisa que vá além destes dados não se deve apenas aos sentidos, mas conta com a participação de outra faculdade.

1.2. Argumento da Razão

Hume sustenta que tampouco pode ser a razão que nos fornece a crença na existência dos objetos, pois por mais que os filósofos sejam capazes de dar argumentos convincentes a seu favor, não é por meio destes argumentos que as crianças e os analfabetos adquirem esta crença. Ou ainda, se considerarmos nossas percepções e objetos como sendo a mesma coisa, não podemos inferir racionalmente a existência de um a partir da existência do outro, nem raciocinar causalmente acerca deles, “pois o raciocínio causal só é possível se os objetos forem considerados distintos das percepções” [T, 248 - 194]. Por outro lado, se considerarmos objetos e percepções como distintos, somos incapazes de provar a existência de uns partindo da existência de outros. Posteriormente, trabalharemos mais detalhadamente esta questão da causalidade e da crença produzida por coisas distintas, enfatizando que esta crença não é resultado de uma operação racional.

2. A imaginação e a idéia de identidade

Se nem os sentidos nem a razão são capazes de produzir a crença na existência distinta e permanente dos objetos, ela só pode ser produzida pela imaginação. Hume responde à pergunta de como a imaginação produz a crença no mundo exterior, pressupondo as características dessa faculdade. A primeira hipótese levantada por ele para explicar a crença em questão é que:

dado que toda impressão é uma existência interna e efêmera - e como tal se manifesta - a noção de sua existência distinta e contínua terá que depender da concorrência de alguma das suas qualidades com as qualidades da imaginação; e como esta noção não se estende a todas as impressões, deverá surgir de certas qualidades peculiares de algumas impressões. [T, 194]

Desta forma, Hume sugere que procuremos estas qualidades peculiares a algumas impressões que nos fazem atribuir existência contínua e distinta aos objetos. Ele nega que seja a força das nossas impressões que nos leva a atribuir a elas existência distinta e contínua, pois há impressões que são mais fortes, como as de dor, por exemplo, e que são consideradas impressões internas. Logo, se não é a força das nossas impressões que nos leva a atribuir aos objetos existência contínua e distinta, deverá ser outro fator que Hume espera encontrar ao investigar as características da imaginação.

A nova tentativa de Hume para encontrar a causa da nossa atribuição de existência contínua e distinta aos objetos é afirmar que, ao examinarmos nossas impressões, constatamos “que todos os objetos aos quais atribuímos existência contínua têm uma **constância** peculiar que os distingue daquelas impressões cuja existência depende de nossas percepções” [T, 194]. Desta forma, ele conclui que todas as impressões dos objetos aos quais atribuímos uma existência distinta das nossas percepções são constantes e invariáveis, ao contrário das impressões que acreditamos serem internas e não dependerem de nada exterior: estas, apesar da sua força e vivacidade, são fugazes e passageiras, ou seja, não têm constância.

Hume admite que esta constância não é tão estável: “os corpos mudam de posição e qualidades e após uma pequena ausência ou interrupção na sua contemplação, poderão tornar-se irreconhecíveis”. Contudo, apesar de haver mudanças, podemos observar que elas ocorrem de maneira **coerente** e “esta é a base de uma espécie de raciocínio causal

que engendra a opinião da existência contínua dos corpos” [T, 195].

Desta forma, ele conclui ser a constância e a coerência de certas impressões que nos levam a atribuir existência contínua e distinta aos objetos. Após chegar a esta conclusão, ele vai investigar como estas qualidades determinam o nosso pensamento, ou seja, como tais características interferem nos mecanismos da nossa imaginação de forma a produzirem a opinião em questão.

2.1. Como ocorre o engano com relação à identidade

Com a finalidade de explicar o engano que cometemos com relação à identidade pessoal, ao atribuirmos a ela as características de imutabilidade e simplicidade, e por entender que ela deve ser trabalhada paralelamente à identidade dos objetos físicos, Hume busca esclarecer duas idéias: a) a idéia de mesmo, ou “mesmidade”, que é atribuída a um objeto que permanece o mesmo durante uma suposta variação de tempo. Ou seja, dizemos que um objeto tem identidade ou que se trata do mesmo objeto se, decorrido um tempo ‘t’, ele permaneceu inalterado; b) por outro lado, temos também uma idéia de “diversidade” que consiste em vários objetos sucederem uns aos outros, mas relacionando-se entre si mediante a semelhança, a contigüidade e a causalidade. [T, 253]

Num primeiro momento, as duas idéias acima descritas parecem opostas: uma é a idéia de um **mesmo objeto**, enquanto que a outra é a idéia de **vários objetos**, apenas relacionados. No entanto, segundo Hume, a imaginação opera de maneira semelhante em ambos os casos. A operação realizada pela imaginação no caso de uma mesma coisa e no caso de coisas parecidas, apenas relacionadas, é tão semelhante que sentimos essas idéias da mesma forma. Ou seja, o caso da identidade pessoal, assim como o caso da identidade dos objetos físicos, é definido por Hume como um engano que cometemos ao confundirmos as idéias de “objetos relacionados” com a idéia de “mesmo objeto”. Este engano ocorre porque nossa imaginação opera de maneira semelhante para ambos os casos, o que nos faz senti-los como se fossem iguais.

Assim, para conciliarmos duas idéias (de diversidade e de unidade) que, após uma reflexão, aparecem-nos como contraditórias, inventamos um princípio capaz de nos livrar da aparente contradição.

quando seguimos gradualmente um objeto em suas mudanças sucessivas, o curso suave do pensamento nos leva a atribuir identidade à sucessão, pois é mediante um ato similar da mente que contemplamos um objeto imutável.

Quando comparamos a situação daquele objeto a partir de uma mudança considerável, rompe-se o curso do pensamento e por conseguinte se nos apresenta a idéia de diversidade. A fim de conciliar estas contradições, a imaginação é capaz de fingir algo desconhecido e invisível supondo que este algo continua idêntico sob todas estas variações e chama este algo ininteligível de substância ou matéria primeira e original. [T, 220]

Sendo assim, a idéia de substância ou princípio que uniria as qualidades mutantes dos objetos é uma invenção construída pela imaginação para evitar a contradição manifesta entre as idéias de diversidade e unidade. Da mesma forma, para o caso da identidade pessoal, fingimos o curso ininterrupto das percepções e chegamos à noção de alma ou **eu** que conecta nossas percepções formando uma unidade.

Segundo Hume, quando, ao explicarmos a identidade (física ou mental), partimos da aceitação da tese da substância, como normalmente ocorre com muitos filósofos, aceitamos um engano sem nos darmos conta dele. Mesmo que possamos mediante uma reflexão constatar que a mente não é una, para não vivermos com uma contradição manifesta - por um lado a atribuição de imutabilidade à mente, por outro, a constatação de que só há percepções que se sucedem - inventamos a noção de substância, que concilia as noções de diversidade e unidade. Assim, é de uma tendência natural para confundir coisas relacionadas com uma única coisa que chegamos à noção de identidade como dependendo de uma substância.

Na seção III do Tratado, “Da Filosofia Antiga” , ao falar da identidade dos objetos físicos, Hume anuncia que, muito provavelmente, teremos preciosas descobertas se tentarmos explicar as controvérsias referentes à identidade. Estas consistem no fato de que alguns filósofos, segundo Hume, mais judiciosos, “reconhecem que nossas idéias dos corpos são apenas coleções de idéias elaboradas pela mente de várias qualidades sensíveis que compõem os corpos e que vemos que têm uma constante união entre si” [T, 219]. No entanto, por diferentes que possam parecer entre elas, consideramos esta coleção de idéias como uma coisa una, que permanece apesar de muitas alterações. Este é um fato que precisa ser explicado. Ou seja, embora alguns filósofos reconheçam que há um engano em atribuir unidade aos objetos que são apenas constituídos de qualidades relacionadas, outros, por não se darem conta do engano, supõem a existência de uma substância que seria responsável pela unidade que acredita-se existir nos objetos.

O mesmo acontece com a identidade pessoal. Para explicar a identidade de uma

pessoa, alguns filósofos supõem que há uma substância imutável que permanece a mesma enquanto mudam todas as demais características da pessoa. Esta substância, segundo Hume, não existe, mas tem a função de explicar um engano ao qual esses filósofos estão propensos. Tal engano, conforme mencionado acima, consiste em confundir duas idéias: de **coisas relacionadas** e de uma **mesma coisa** que permanece imutável num tempo 't'. Assim, afirma Hume, “estes filósofos, fingem a existência contínua das percepções de nossos sentidos e chegam à noção de alma, eu ou substância para mascarar a variação”. [T, 254]

Hume afirma que muitos filósofos que tentam explicar a identidade como resultado de um princípio imutável, na verdade são vítimas dessa tendência para mascarar a variação das coisas; quando pensam dar uma explicação adequada para o assunto, na verdade, imaginam um princípio que é inexplicável. Da mesma forma, no caso da identidade pessoal, os “metafísicos” supõem a existência de um princípio imutável que denominam “alma” ou “eu” ao qual nossas percepções se referem. Este princípio, por ser imutável explicaria, segundo eles, a unidade de uma pessoa, apesar das constantes mudanças ocorridas física e psiquicamente.

Esta tendência para cometer o engano, de atribuir continuidade a coisas descontínuas, e imutabilidade a coisas mutáveis, parece ser algo natural que não conseguimos evitar que ocorra. E mesmo que após uma reflexão constatemos que estávamos enganados ao chamar de “mesmos” objetos apenas relacionados, não conseguiremos evitar que nossa imaginação cometa tal engano; que ela mesma vai corrigir supondo a existência de uma substância.

Por isso, Hume trata a controvérsia acerca da identidade pessoal como não consistindo apenas numa “disputa verbal”. Ou seja, não se trata apenas de uma confusão quanto ao significado das palavras quando os filósofos defendem a existência de uma alma ou **eu** como identidade pessoal. Trata-se de uma tentativa para justificar uma tendência de confundir duas idéias distintas, que são as idéias de mesmidade e de diversidade. Tentam assim justificar o senso comum ao invés de desfazer o engano. Em outras palavras, Hume nos diria que

sempre que confundimos várias coisas relacionadas com uma única coisa, não se trata apenas de uma expressão, mas esta expressão vem acompanhada por uma ficção em algo variável e contínuo ou em algo misterioso e inexplicável” ou, pelo menos, uma tendência para tal ficção. [T, 255].

A questão filosófica colocada por Hume é que os metafísicos, ao suporem uma substância para explicar a imutabilidade que se acredita existir na mente, não se dão conta, tal como o senso comum, da confusão que fazemos ao tomar idéias de coisas relacionadas como se fossem uma única coisa.

Para Hume esta ficção passa a ser algo da ordem do natural, ou seja, estamos propensos a ela, e não no modo da fantasia em que conservamos o poder de escolha. Para esclarecer melhor esta noção de ficção, devemos nos lembrar de uma divisão secundária acerca da origem das nossas idéias¹, baseada em qual faculdade da mente estaria envolvida na produção da idéia: **memória** ou **imaginação**.

quando uma impressão está presente na mente e aparece novamente nela como idéia; isto pode ser feito de duas maneiras distintas: ou quando retém em sua reaparição um grau notável de sua vivacidade primeira então é de algum modo intermediária entre uma impressão e uma idéia, ou quando perde por completo a vivacidade e é então inteiramente uma idéia. A faculdade pela qual repetimos nossas impressões do primeiro modo é chamada memória, a outra, imaginação. [T, 9]

A principal diferença entre essas faculdades é que a memória é constituída de tal forma que não pode variar as impressões para constituir idéias; sendo assim, ela conserva as impressões na mesma ordem em que se deram, sem qualquer variação. Por outro lado, a imaginação não se prende as mesmas regras, podendo variar as combinações das impressões inúmeras vezes, de forma a poder constituir quimeras. Desta forma, mesmo que as idéias produzidas pela memória e aquelas produzidas pela imaginação tenham a mesma origem, a saber, em impressões correspondentes, o resultado da combinação de idéias numa e noutra é bem diferente. Enquanto que a memória somente produz idéias que concordam com o mundo fenomênico, a imaginação pode produzir milhares de fantasias, e nem todas concordam com os fenômenos.

Pela memória todas as nossas percepções têm uma determinada ordem que pode ser lembrada, sendo que a memória não pode alterar a ordem em que os eventos nos são apresentados. Nós nos lembramos dos fatos, tal qual se deram para nós. Já a imaginação é muito mais flexível do que a memória, por isso, pode combinar percepções em várias ordens e não necessariamente como elas foram dadas de fato.

¹ Acerca desta distinção, veremos a seguir maiores detalhes, quando faremos uma distinção entre crença causal e fantasia.

Enquanto que, para muitos filósofos, a imaginação é responsável apenas pela produção das nossas fantasias, para Hume ela parece ter um papel bem mais amplo. Poderíamos dizer que a imaginação é responsável tanto pelas fantasias quanto por grande parte das nossas crenças, que no sistema humeano, compõem o tecido de conhecimento acerca do mundo.

Pela imaginação, a variedade imensa de combinações possíveis para nossas percepções pode resultar em fantasias ou em crenças. Por exemplo, quando combinamos a impressão de cavalo com a impressão de asas e compomos a fantasia de cavalo alado, tal composição jamais poderia ser fruto da memória, pois jamais tivemos a experiência de um cavalo alado. Este é um exemplo imaginação enquanto fantasia, quando combinamos de maneira aleatória os materiais disponíveis na memória. Por outro lado, na teoria humeana das idéias, a imaginação² também é responsável por idéias que, embora não tendo um correspondente direto na experiência, são muito mais importantes do que meras fantasias. Por exemplo, a idéia de causa de um determinado efeito. Por mais que procuremos o nexos causal não o encontraremos na experiência; no entanto concluímos, dados dois eventos totalmente distintos, que um deles é causa e outro o efeito³

No caso da identidade pessoal, formamos tal idéia porque combinamos as percepções de forma tal que o resultado destas combinações não é dado na experiência; esta idéia seria uma ficção, cuja origem não poderíamos estabelecer recorrendo à experiência. No entanto, humeamente parece ser diferente dizer que uma idéia é uma ficção e dizer que é uma fantasia. No segundo caso, a idéia é formada por componentes distintos, tal como no primeiro, mas a fantasia serve apenas para distrair nossa mente enquanto que a ficção influencia muito mais nossos pensamentos, podendo ter uma função prática. Para o caso da identidade pessoal, Hume nos diz que quando atribuímos identidade a algo variável e descontínuo, nosso erro não se limita à expressão, mas vem acompanhado por uma ficção de algo invariável e contínuo. E como vimos, ficção parece ter outro significado que não apenas sinônimo de fantasia, ou seja, enquanto que escolhemos quando vamos ter uma fantasia ou não, no caso da ficção parece que há uma **tendência** para ela. Pelo menos no que diz respeito à identidade pessoal, parece tratar-se de algo que não podemos escolher que ocorra ou não, da mesma forma que não escolhemos acreditar na relação causal entre dois eventos que se apresentem em conjunção constante

2 Na seção IV parte IV do Tratado, Hume divide a imaginação entre o que ele chama de "princípios permanentes irresistíveis e universais", como é a transição devida ao costume que vai de causas a efeitos e de efeitos a causas e, por outro lado, os "princípios variáveis, débeis e irregulares" como aqueles que produzem quimeras.

3 Vamos tratar da formação da crença causal, no item 2 deste capítulo.

na experiência. [T, 255]

Ficções podem ser consideradas como “histórias plausíveis que contamos para nós mesmos a fim de organizar nossa experiência. Elas estruturam nossa versão de nós mesmos e do ambiente fazendo-os reais e duráveis” [Baier, 1991, p. 103]. Neste sentido, ficções não servem apenas para nos distrair, como é o caso da fantasia; elas tem a função de organizar a nossa experiência tornando-a razoável. Ou seja, mesmo não tendo o estatuto de crenças, ficções não são meras fantasias.

A dificuldade em sustentar esta interpretação reside no uso quase que indiscriminado que Hume faz dos termos “fantasia” e “ficção”. No entanto, se fossem apenas sinônimos, encontraríamos para o caso da identidade pessoal, algumas vezes, o uso da expressão ficção, outras vezes fantasia. Porém isto não é o que ocorre. Quando Hume fala da identidade pessoal e de como chegamos a formar tal idéia, ele se limita a dizer que é uma ficção.

A fim de provar que esse engano ocorre, ou seja, para mostrar que as pessoas de fato tomam coisas relacionadas como sendo uma única coisa, Hume busca exemplos de como de fato pensamos acerca desses assuntos, para chegarmos à noção de identidade como sinônimo de invariabilidade; seus exemplos são acerca de objetos físicos, reforçando a idéia de que a identidade pessoal é um caso particular da identidade dos objetos físicos. Segundo ele, a noção de “mesmo” não existe na natureza; o que há são partes estreitamente conectadas que nos dão a sensação de “mesmidade”. “Nossa tarefa principal consistirá em provar que todos os objetos aos quais atribuímos identidade sem ter observado neles invariabilidade ou continuidade, não são senão objetos relacionados” [T, 255].

Uma das formas em que Hume coloca a questão do engano com relação à atribuição de identidade é argumentando que nosso pensamento, por não ser tão exato, desconsidera algumas mudanças por serem muito pequenas e insignificantes com relação ao todo. Vamos supor um objeto qualquer, como uma bola de barro, por exemplo. Se tirarmos um pedaço muito pequeno dessa bola, não chamaríamos o que restou dela de **outra** bola, mas de **mesma** bola; no entanto, foi suprimida uma parte dela, o que nos autorizaria a chamar de **outra** bola, pois o que restou após a retirada do pedaço foi uma bola menor. Entretanto, se a quantidade suprimida for muito pequena com relação ao todo, não levaremos em conta a diminuição de tamanho, agindo como se não tivéssemos percebido a mudança, uma vez que, segundo Hume,

não medimos a magnitude de uma parte de modo absoluto, mas a sua

proporção em relação ao conjunto. A diminuição de uma montanha não produziria uma diversidade num planeta; por outro lado, se retirarmos pequenas quantidades de alguns corpos, destruiremos completamente a sua identidade. [T, 256]

Nestes casos, Hume nos diz que o que faz um objeto deixar de parecer idêntico, é a forma como o pensamento é interrompido ao passar de um estágio para outro da mudança. Quando esta passagem for gradual e contínua, sentimos como se não houvesse nenhuma mudança, ou como se o pensamento permanecesse contemplando uma única coisa. Se, pelo contrário, essa mudança for feita bruscamente, a identidade será totalmente destruída mesmo que a mudança seja pequena com relação ao todo.

É evidente que isto deve consistir no fato de que a mente, ao seguir as mudanças sucessivas do corpo, experimenta uma transição fácil desde o exame da condição do corpo num momento à sua consideração em outro, de modo que, em nenhum instante determinado percebe interrupção em suas ações. É com base nesta percepção continuada que a mente atribui ao objeto existência contínua e identidade. [T, 256]

No entanto, em alguns casos, as mudanças são grandes demais para que possamos considerar uma coisa como a mesma. Nestes casos, segundo Hume, há um artifício pelo qual nossa imaginação é levada a considerar a identidade. Este artifício consiste em “estabelecer uma referência das partes entre si combinando-as em ordem para um fim comum” [T, 257]. Por exemplo, uma casa que passa por uma reforma: podem ser modificados grande parte dos materiais que antes eram utilizados, mesmo assim não será destruída a estrutura fundamental dela ou o fim comum para o qual tendem as partes. Nestes casos, segundo Hume, há um artifício mais notável, quando estabelecemos uma **simpatia** das partes para um fim comum

supomos que as partes guardam entre si uma relação recíproca de causa e efeito em todas as suas ações e operações. Este é o caso de todos os vegetais e animais que não somente têm nas distintas partes uma referência para um propósito geral, senão também uma mútua dependência e interconexão. [T, 7]

Devemos considerar aqui o uso da palavra simpatia, não como o faz Hume na sua teoria moral, mas, conforme ele mesmo assinala acima, como um princípio de conexão das partes para um fim comum; desta forma, o resultado dessa dependência e interconexão entre as partes num vegetal ou num animal é desconsiderarmos as mudanças pelas quais eles passam desde o nascimento até a morte, atribuindo a eles identidade. Quando há um fim comum para o qual as partes conspiram, nossa imaginação passa de uma parte para a outra mais facilmente, de forma não a sentirmos a passagem. Da mesma forma, uma pessoa muda completamente suas características durante o ciclo da sua vida porém o fim para o qual essas partes mutantes conspiram é comum, por isso atribuímos identidade a elas quando, a rigor, não há. “Uma criança torna-se um homem, sendo algumas vezes gordo, outras magro, sem perder por isso sua identidade”. [T, 257]

Temos até aqui duas formas pelas quais podemos explicar como chegamos à idéia de identidade que atribuímos às coisas, incluindo-se as pessoas. Uma delas é quando muda uma pequena parte de um conjunto; neste caso, nosso pensamento desconsidera a mudança porque ela é muito insignificante com relação ao todo. Outro caso é quando a mudança é grande, porém gradual e contínua; nosso pensamento também percorre as partes sem interrupção, de forma que não considera as mudanças porque não sentimos a passagem do pensamento entre elas, de forma que passamos de uma à outra sem qualquer interrupção. Isso produz em nós uma **falsa sensação** de imutabilidade, quando na verdade, se considerarmos com mais atenção, perceberemos uma sucessão de coisas relacionadas.

2.2. A confusão entre identidade numérica e específica

Da mesma forma que confundimos coisas relacionadas com uma única coisa, segundo Hume, sabemos diferenciar entre “identidade específica” e “identidade numérica”; no entanto, muitas vezes empregamos uma em vez da outra. No primeiro caso, trata-se de algo apenas semelhante, enquanto que no segundo caso, trata-se de algo numericamente idêntico (mesmo). Por exemplo, o ruído de uma torneira pingando na pia num intervalo de tempo ‘t’ nos dá um conjunto de sons semelhantes. Entretanto, ao ouvirmos o ruído, não o associamos a várias coisas relacionadas, mas a uma única coisa, um ruído, quando, na verdade, trata-se de vários ruídos intermitentes. Neste caso, não consideramos os intervalos entre os sons e acreditamos tratar-se de um som contínuo, ou algo numericamente idêntico, ou o mesmo som. Segundo Hume, neste caso, os sons têm apenas uma identidade específica, e “não há nada que seja numericamente a mesma coisa, salvo a causa que os origina”. [T, 258]

O mesmo parece ocorrer no caso da identidade que atribuímos às coisas físicas que não permanecem as mesmas (no sentido numérico) durante as suas existências. Até mesmo uma pedra sofre a erosão com o tempo e muda sua forma física, de forma que é um engano atribuir às coisas identidade como sinônimo de imutabilidade. Da mesma forma, no caso da identidade pessoal, é um engano atribuir imutabilidade às pessoas pois nada há nelas que permaneça imutável durante um intervalo de tempo.

Outro exemplo interessante dado por Hume, [T, 258] mas que aparentemente não se encaixa em qualquer dos casos tratados até aqui, é o de uma igreja, construída no século anterior e depois totalmente destruída. Em seu lugar, ergueu-se uma nova e nela foram utilizados materiais totalmente distintos daqueles utilizados na primeira: sua arquitetura mudou completamente, assim como as cores. Neste caso, exceto os fiéis, nada restou da antiga igreja que permanecesse constante para que pudéssemos atribuir-lhe identidade. Apesar disso, os fiéis referem-se à nova igreja como se referiam à antiga, desconsiderando o fato da construção ter sido completamente aniquilada. Neste caso, não há, como nos casos antes examinados, uma pequena mudança em relação ao todo, nem um fim comum das partes, há uma completa aniquilação do antigo objeto.

A explicação de Hume para este fato é que o primeiro objeto fora totalmente destruído antes de começar a construção do segundo, de forma que não chegamos a formar a idéia de diferença e multiplicidade. Ou seja, não houve uma mudança radical para que pudéssemos formar a idéia de mudança; num dado momento estava naquele local uma igreja do século anterior e, noutro momento, estava ali outra igreja. “Não houve, num mesmo momento, dois objetos distintos ou em transformação brusca para que pudéssemos formar a idéia de diferença e multiplicidade.” [T, 258]

Segundo Félix Duque⁴, esse exemplo não é muito convincente, pois para ele, quando dizemos que algo é idêntico, podemos estar falando tanto de identidade numérica quanto específica, só dependendo da referência escolhida para denominarmos o objeto. Ou seja, ao contrário do que diz Hume, que não há exemplos de identidade numérica na natureza, Félix Duque afirma que existem ambos os conceitos de identidade, e não nos enganamos quando falamos de uma ou de outra: é lícito falarmos de ambas. A falha de Hume neste caso é considerar que a invariabilidade é o critério de identidade o tempo todo; assim, para ele somente seria correto falar de identidade específica (objetos semelhantes apenas relacionados), uma vez que não encontramos casos de identidade numérica na natureza (o mesmo objeto que permanece imutável, dado um período de

4 Autor da tradução espanhola do Tratado, nota 162.

tempo). Da mesma forma, para o caso da identidade pessoal, segundo a teoria humeana, não se trata de um caso de identidade no sentido numérico e sim específico, de forma que estamos sempre enganados quando falamos de identidade pessoal como sinônimo de invariabilidade. O problema parece estar com a definição de identidade. Se ela de fato supor sempre a invariabilidade como critério, temos que dizer que nos enganamos o tempo todo em atribuir às coisas identidade, uma vez que elas não são imutáveis.

Concordando com Félix Duque, Penelhum defende que a identidade depende por completo dos conceitos que estejamos usando quando falamos de cada coisa. Assim, quando as pessoas falam de uma igreja, elas não estão se referindo aos materiais com os quais se pode fazer uma igreja, mas a uma estrutura que supra as necessidades religiosas delas, e neste caso não há suposição de invariabilidade. Se, por exemplo, uma igreja é tombada pelo patrimônio histórico e passa a ser um museu, seus fiéis não mais a chamarão de igreja mas de museu, mesmo que a sua estrutura física seja totalmente mantida. [Penelhum, p. 108]⁵

Peter Carruthers fala de identidade numérica e qualitativa. Se considerarmos que ele quer dizer com qualitativa o mesmo que Hume estaria dizendo com específica, teremos algum esclarecimento para esta questão. Segundo Carruthers, as palavras **mesmo** e **idêntico** podem sugerir interpretações ambíguas. Neste sentido, podemos dizer que ele procura salvar Hume lembrando a possibilidade de nos confundirmos quando nos referimos a estas duas espécies de identidade, ou, pelo menos, ele coloca a possibilidade dessa confusão. Por exemplo, segundo Carruthers, para a questão: “este é o mesmo carro que foi envolvido num roubo?”, há duas interpretações possíveis:

a) o carro em questão é similar (da mesma espécie) àquele que fora envolvido no roubo, ou;

b) é verdadeiramente o mesmo carro que fora envolvido no roubo. [cf. Carruthers, 1986, p. 68]

Identidade qualitativa, segundo Carruthers, tem a ver com a similaridade entre um número de objetos diferentes ou entre estágios temporais diferentes na vida de um mesmo objeto. É esta noção que está envolvida nas seguintes frases: “você é exatamente a mesma pessoa com a qual eu falei antes”, “eu comprei um novo carro idêntico ao meu velho carro” e “há gêmeos idênticos?”. Na primeira, quando dizemos que você é a mesma pessoa que era há minutos atrás, não queremos dizer com esta expressão que você não mudou seus pensamentos, sua posição no espaço, enfim, que você permaneceu imutável

5 Este exemplo é usado por Felix Duque na Tradução espanhola do Tratado.

mesmo mudando o tempo. O que provavelmente queremos dizer com esta expressão, é que você é a mesma pessoa com a qual falávamos há minutos atrás, ou seja, dizer que você é a mesma pessoa é dizer que algumas características em você não mudaram e, se mudaram algumas coisas, elas não importam para o tipo de identidade que estamos utilizando.

Inversamente, identidade não qualitativa tem a ver com as mudanças nas qualidades do mesmo objeto que permanece no tempo. Por exemplo: “ela não é mais a mesma pessoa desde se que casou” e “ o vaso que você comprou para mim, não é idêntico ao meu que você quebrou”. No caso da primeira frase, estamos nos referindo às mudanças que se deram num intervalo de tempo; assim, enquanto que para a frase “você é a mesma pessoa que era há minutos atrás” o tempo não era fator determinante, para a outra frase o tempo é fundamental, uma vez que estamos tentando dizer que houve uma mudança num intervalo de tempo. Ou seja, no caso da pessoa que se casou, estamos observando algumas mudanças que ocorreram na pessoa num intervalo de tempo e que fizeram com que ela não permanecesse mais a mesma pessoa. Neste caso, as mudanças que são levadas em conta não o seriam, caso tentássemos dizer que a pessoa que se casou há 20 anos atrás e a pessoa que estamos vendo agora é a mesma pessoa, a saber, Maria. Caso fizéssemos uma afirmação deste tipo, não estaríamos dizendo que a pessoa não mudou em 20 anos, mas que as mudanças que ocorreram não interessam para o tipo de identidade que estamos considerando, a saber, identidade específica.

Desta forma, para serem qualitativamente idênticas, segundo Carruthers - e Hume concordaria com ele - as coisas não tem que ser as mesmas em todos os aspectos. Elas precisam ter apenas a mesma espécie de propriedades. Assim, gêmeos idênticos necessitam apenas serem similares na aparência básica e potencial genético. Da mesma forma, carros idênticos, necessitam apenas serem similares no feitio e na aparência, eles não necessitam pertencer à mesma pessoa, nem estar na mesma parte do país.

Por outro lado, identidade numérica se refere a objetos individuais envolvidos num mesmo contexto. Esta é, acredito eu, a informação que falta na definição de Hume de identidade numérica e por isso ele não pode dizer que aplicamos este conceito às coisas naturais. Segundo Carruthers, se x e y são numericamente idênticos, então eles são exatamente o mesmo objeto envolvido num contexto (isto é, x e y são um e mesmo objeto, eles são de fato o mesmo objeto). E se x e y não são numericamente idênticos, então há dois objetos envolvidos (isto é, x e y são dois objetos distintos). É a noção de identidade numérica que está envolvida quando um júri está decidindo sobre a pessoa que cometeu um determinado crime. O juiz pede para que se decida quem cometeu o crime, não se a

pessoa julgada é semelhante ou se ela permaneceu a mesma desde que cometeu o crime. Este é um exemplo de identidade numérica e não qualitativa. [Carruthers, 1986, p. 69]

Assim, contrariando o que Hume afirma - que não há exemplos de identidade numérica na natureza porque não encontramos coisas que permanecem imutáveis num período de tempo - Carruthers defende que há exemplos de ambas, dependendo apenas do contexto no qual elas são empregadas. Desta forma, para uma única pessoa, poderíamos usar tanto a identidade numérica quanto a identidade qualitativa, dependendo apenas do contexto. Neste caso, no conceito de identidade numérica, estamos supondo um contexto 'c' e um objeto ou pessoa 'n', de forma que 'n' é abstraído das condições temporais e considerado apenas para o contexto 'c'. O critério não é a invariabilidade no tempo mas a invariabilidade num contexto determinado.

Hume nos diz que confundimos com facilidade essas idéias de identidade numérica e específica, porque a imaginação opera de maneira semelhante em ambos os casos. No caso de uma torneira pingando, temos vários ruídos que, devido ao fato de ocorrerem muito próximos uns dos outros, fazem com que não nos demos conta de que há um intervalo entre eles. Por isso atribuímos identidade numérica, dizendo que é numericamente o mesmo som, quando deveríamos atribuir identidade qualitativa, por se tratarem de vários objetos apenas relacionados. Já no caso da igreja, temos dois objetos completamente diferentes, que guardam entre si, segundo Hume, apenas o fato de serem os fiéis os mesmos. Neste caso, a mudança foi completa, não restou nada da antiga igreja, ou seja, para este caso, nem a semelhança, nem a constância e coerência nas mudanças, nos ajudam a explicar como atribuímos identidade a esta igreja.

De certo modo, Hume parece acreditar que as mudanças que não destroem a identidade de um objeto são aquelas que não fazem parte da sua estrutura fundamental. Desta forma, num livro de história, por exemplo, podemos mudar o material do qual ele é composto, a cor, o tamanho e a formatação, mesmo assim continuará sendo o mesmo livro se for mantida a parte fundamental que faz dele um livro de história, ou seja, os fatos ali relatados. Se, por outro lado, mudarmos os fatos, mantendo a mesma formatação, a mesma capa, enfim, os mesmos detalhes físicos, este não será mais considerado o mesmo livro. Segundo a explicação de Hume, temos que avaliar sempre quais são os itens que fazem parte da estrutura fundamental de alguma coisa para depois dizer se se trata ou não do mesmo objeto. No entanto, nosso raciocínio parece ir diretamente ao objeto, ou seja, não paramos para avaliar quais são os itens que fazem parte da estrutura fundamental de uma coisa cada vez que nos referimos a ela.

Penso que Hume admite que a natureza humana é organizada de certa forma, que aprendemos com a experiência quais são os itens que fazem parte da estrutura fundamental das coisas, de forma que estamos mais preparados para esperar os eventos regulares e uniformes do que para imaginar o inesperado, ou seja, acreditamos na regularidade da natureza porque esta se apresentou sempre regular. Desta forma, “o que é natural e essencial a uma coisa é algo de certo modo esperado, e o que se espera impressiona (escandaliza, espanta) menos e parece ter menor importância do que o insólito e extraordinário”[T, 258]. Isto explica porque muitas vezes atribuímos identidade às coisas cuja principal característica é a mudança. Fazemos isso porque nos acostumamos que a característica essencial desta coisa seja a mudança. Como no exemplo do rio, dado por Hume [T, 258] é da natureza do rio mudar o curso de suas águas, por isso, ainda que num dia tenhamos um rio totalmente modificado, não alteramos sua identidade, pois mudar é da natureza do rio. Se, pelo contrário, encontrássemos um rio totalmente paralisado, ficaríamos espantados e provavelmente pensaríamos se aquilo deveria ser ou não chamado de rio.

Neste caso, Hume não parece defender que a imutabilidade no tempo seja o único critério de identidade, pois se assim fosse, ele não admitiria que algo cuja principal característica é a mudança pudesse ser chamado de mesmo. Seu engano está em dizer que não há casos de identidade numérica na natureza. Conforme vimos acima, este é um conceito que pode ser utilizado uma vez que seja suprimido o tempo enquanto variável relevante. Autores como Carruthers e Penelhum defendem que frequentemente utilizamos os dois conceitos, de identidade numérica e específica, e que seus significados estão sempre relacionados com o contexto no qual são utilizados. Assim, enquanto que para Hume seria ilícito falarmos de identidade numérica, dado que não há na natureza algo que permaneça imutável num intervalo de tempo, para aqueles autores usamos este conceito na nossa linguagem comum e isto é perfeitamente viável, conforme exemplos dados acima.

Segundo Hume, para o caso da identidade pessoal, as percepções que se apresentam como relacionadas para mim, eu as tomo como uma coisa una, porque sinto desta forma. Da mesma maneira presumo que as percepções de outras pessoas se encontrem assim relacionadas. Contudo, eu não posso perceber a relação que há entre as percepções de outra pessoa para dizer que este é o caso para todos, assim como as outras pessoas não podem perceber a relação entre as minhas percepções. No entanto, eu acredito no relato das outras pessoas acerca de sua vida interior, assim como as outras pessoas acreditam no relato que faço da minha. O engano não estaria, portanto, em atribuir

identidade às pessoas, mas em atribuir invariabilidade às suas percepções, assim como atribuímos, em sentido impróprio, invariabilidade às nossas. E somente atribuímos invariabilidade às percepções, porque as sentimos como algo invariável.

Finalmente, a forma de abordar a questão da identidade pessoal como se ela fosse um caso particular da identidade dos objetos físicos é criticada por David Pears. Ele acredita que mesmo que alguns aspectos da identidade pessoal possam ser abordados dessa maneira, há outros que não se encaixam perfeitamente nela. Com relação aos objetos, analisamos apenas o fato de lhes atribuirmos uma identidade (acreditarmos que eles permanecem os mesmos num intervalo de tempo) apesar deles mudarem constantemente. Já no caso da identidade pessoal, além disso, deve ser levado em conta o fato de que temos consciência dos nossos estados mentais e, por extensão, acreditamos que as demais pessoas, assim como nós, têm consciência dos seus estados mentais. Desta forma, não se trata de um mero fenômeno, que supomos ser exterior a nós mesmos, o fato de atribuirmos identidade às pessoas, como é o caso da identidade dos objetos físicos. No homem, há uma complexidade de fenômenos psicológicos que estão envolvidos nesta definição e que requerem uma explicação mais cuidadosa. A isso, podemos acrescentar a afirmação de David Pears. Para ele, este problema é tratado por Hume de maneira inadequada, quando reduzido ao mesmo grau de complexidade que a identidade dos objetos físicos. [Pears, 1990, p. 120]

Uma das causas da inadequação no tratamento que Hume faz da identidade pessoal é, segundo Pears, a comparação acrítica desta com a identidade dos demais objetos físicos. Segundo este autor, [Pears, 1990, p. 136], por causa desta comparação, Hume contemplaria sua própria mente como um objeto físico bem estruturado: cada estágio no crescimento de uma planta assemelha-se e é causado pelo estágio precedente; da mesma forma, dentro da sua mente, idéias são causadas por impressões que assemelham-se a elas. Esta, segundo Pears, é uma simplificação dos mecanismos da nossa mente. Se estamos recordando o mundo à nossa volta e pensamos acerca dele, a espécie de semelhança e ligação causal envolvida deverá ser muito mais complexa do que sugere a sua comparação com as plantas e animais. No capítulo III veremos como é que Hume concebe as relações entre as percepções, uma vez que são estas relações que produzem a idéia de identidade pessoal defendida por Hume. Também serão apresentados no capítulo III aspectos da estrutura mental tal como concebida por Hume.

3. A noção de crença causal em Hume e a oposição entre crença e fantasia

Para entender melhor o papel da imaginação enquanto aspecto fundamental do funcionamento mental, tomaremos como exemplar o tema mais conhecido da filosofia de Hume, o da crença causal. A relevância da crença causal para o assunto em questão deve-se também ao fato de que Hume, ao abordar a crença causal, apresenta mais detalhadamente a diferença entre crença e fantasia, que julgamos ser de grande importância para vários assuntos na filosofia de Hume, entre eles, o da identidade. Devemos também levar em conta que a crença na existência independente e distinta do mundo exterior, ou a crença na identidade dos objetos, é pressuposta para a crença causal.

Nosso conhecimento acerca do que Hume denominou “questões de fato” (em oposição ao que ele chama “relações de idéias”) se baseia na relação de causa e efeito. Na concepção humeana apenas esta relação constitui conhecimento. Segundo Ayer,

embora se verifique uma diferença funcional entre a contiguidade e semelhança, um modo para expressar essa diferença seria dizer que, enquanto essas duas relações nos fornecem pistas para os movimentos da nossa atenção, a relação de causalidade constitui a principal fonte donde brotam as crenças factuais. [Ayer, 1981, p. 114]

Assim, quando dizemos que a lã é semelhante ao algodão, estamos considerando apenas as características que nos são dadas sensivelmente; não fazemos nenhuma relação de semelhança entre dois objetos ou eventos sem que as características que garantem a semelhança estejam presentes, pelo menos, na memória, e não ultrapassamos estes dados. Da mesma maneira, quando estabelecemos uma relação de contiguidade, por exemplo, entre o copo e a água, não vamos além daquilo que nos é dado sensivelmente. Conforme veremos a seguir, isto não ocorre com a causalidade.

Hume elabora uma noção de causalidade que difere muito da tradição; ela vai polemizar diretamente com a idéia, bastante difundida na sua época, de que a causa tem o **poder** de produzir o efeito, implicando numa **conexão necessária** entre a causa e o efeito. Assim, estabelecer uma relação de causalidade, para a metafísica tradicional, implicava em reconhecer uma ligação necessária entre o efeito e sua causa. Para Hume esta idéia de conexão necessária é a mais absurda da metafísica, uma vez que não há entre causas e efeitos tal conexão. Para ele, o máximo que temos é uma seqüência entre dois eventos, e da

frequência dela tiramos a idéia de causalidade.

A teoria da causalidade em Hume começa por delimitar o campo a que esta relação se aplica. Na seção IV da Investigação, Hume afirma que todos os objetos da investigação humana são de duas espécies: relações de idéias e questões de fato. Às primeiras pertencem todas as afirmações cuja verdade podemos estabelecer, intuitiva ou demonstrativamente, tais como os raciocínios da geometria, da álgebra e da aritmética. Ou seja, a verdade ou falsidade destas questões é alcançada através da análise das proposições envolvidas, ou ainda, através de um procedimento demonstrativo que não passa pela experiência, pois resulta da simples operação da razão.

Já nas questões referentes a fatos, sempre podemos supor, de forma inteligível, o seu contrário, ou seja, do ponto de vista da razão não há contradição alguma em conceber, conforme diz Hume, “tanto que o sol vai nascer amanhã, quanto que ele não nascerá” [EH, 21]. Não há contradição, do ponto de vista racional, entre ambas as afirmações já que tanto uma quanto outra são inteligíveis: é tão plausível que ocorra o que uma das proposições afirma quanto o que afirma a sua oposta. Isso nos leva a concluir que o conhecimento acerca das questões de fato não parece depender dos mesmos critérios que ordenam as relações de idéias

A partir deste ponto, Hume deixa fora do seu campo de investigação as relações de idéias. Já que os critérios de análise ou demonstração não parecem sustentar nosso conhecimento sobre questões de fato, Hume quer investigar a natureza desse conhecimento. Nisso incide, portanto, sua pesquisa.

Seguindo a argumentação de Hume, podemos dizer que nosso conhecimento sobre questões de fato está sempre baseado no estabelecimento de relações de causa e efeito, por que nos permitem avançar além dos dados dos sentidos e da memória. Ou seja, enquanto uma relação entre idéias como a semelhança, por exemplo, incide sobre vários fatos, todos eles dados na experiência - e que podemos então comparar sem dificuldade - a relação causal aplica-se a dois termos dos quais um está ausente.

Através da relação de causalidade, o entendimento pode passar daquilo que está presente imediatamente à percepção dos sentidos ou da memória para aquilo que não está imediatamente presente à observação, por se tratar de um evento distante no tempo ou no espaço. Por exemplo, concluímos que o fogo é a causa do calor, mesmo que um dos dois esteja ausente da nossa percepção imediata. A relação causal nos permite prever, sendo dado um dos termos à percepção, a existência do outro, mesmo não sendo percebido no momento. Por exemplo, conforme Hume nos sugere, se estivermos na escuridão completa

e ouvirmos vozes articuladas num discurso racional, imediatamente inferiremos a presença de uma pessoa neste local. Neste caso, só pudemos observar o som chegando até nossos ouvidos - a pessoa é um objeto não observado; entretanto, nosso entendimento infere uma conexão entre a voz que ouvimos e o aparelho vocal humano, por isso podemos estar seguros de que alguém está falando no meio da escuridão. Ou seja, o efeito, que é a fala, está estritamente conectado a uma causa, que é o aparelho fonador do ser humano. [EH, 22]

Se fazemos inferências causais, devemos nos perguntar sobre o seu fundamento, ou o que nos permite fazê-las. Na tentativa de encontrar esse fundamento, o que inicialmente podemos dizer é que, sem a experiência, não poderíamos realizar qualquer inferência causal. Por exemplo: Hume nos sugere imaginar um homem sem qualquer experiência do mundo, mas possuindo todas as suas capacidades racionais desenvolvidas e que, de repente, seja trazido a este mundo. Este homem começa a analisar os objetos e fatos, mas não é capaz de inferir nada além daquilo que é constatado, ou seja, os objetos ou fatos não lhe dão indicação de suas possíveis causas ou efeitos pelas características sensíveis; e a razão, sem a experiência, não pode inferir uma causa ou efeito qualquer sem fazê-lo de modo arbitrário. Portanto, quando supomos que de um fato segue-se outro, estamos nos apoiando na experiência que tivemos dessa seqüência. Como no caso do homem acima citado: quando colocado diante dos fatos, qualquer inferência que ele venha a fazer antes da experiência, como por exemplo que a água serve para beber, será arbitrária; mesmo que ele faça uma inferência acertada nestas condições, não poderá explicar como pode chegar a tal conclusão, uma vez que tal inferência não se apóia em nenhum raciocínio. Nas palavras de Hume

todo efeito é uma ocorrência distinta de sua causa. Não pode por isso, ser descoberto na causa, e sua primeira invenção ou concepção a priori deve ser inteiramente arbitrária. E mesmo depois que ele foi sugerido sua conjunção com a causa não parecerá menos arbitrária, visto existirem sempre muitos outros efeitos que devem parecer, à razão, tão coerentes e naturais quanto este. Seria em vão pois que pretenderíamos determinar qualquer causa ou efeito sem o auxílio da observação e da experiência. [EH, 25].

Pela experiência, observamos que um objeto se segue de outro, como por exemplo: o fogo e a cinza. Uma vez vimos uma chama e, após esta cessar, pudemos

observar a presença de cinzas; outra vez que observamos o fogo, logo em seguida, observamos novamente as cinzas; durante muitas vezes observamos esta conjunção entre o fogo e a cinza, de forma que passamos a prever, após o aparecimento de um, o aparecimento do seu acompanhante habitual. Ou seja, porque constatamos que sempre um se seguiu ao outro sem nenhuma exceção, é que podemos inferir do aparecimento de um o aparecimento do outro. Mas, da primeira vez que vimos o fogo, qualquer coisa seria possível de ser pensada como seu efeito ou, da mesma maneira, se pela primeira vez fôssemos colocados diante de cinzas nossa mente poderia supor qualquer coisa como sendo a causa delas. E mesmo depois que soubemos pela experiência que a cinza é causada pelo fogo, nada nos garante que surja no universo outra substância qualquer, diferente do fogo, que seja capaz de produzir cinzas.

Assim, Hume contesta a idéia de que a causa tem o **poder** de produzir o efeito; segundo ele, jamais descobriremos o efeito pela mera análise da causa, pois

nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que se manifestam aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele decorrerão; e tampouco a nossa razão, sem o socorro da experiência, é capaz de inferir o que quer que seja em questões de fato e de existência real. [EH, 23]

Desta forma, temos que a experiência nos permite constatar que alguns fatos se seguem repetidamente de outros. Mas não temos experiência do elo de ligação entre os efeitos e aquilo a que atribuímos a função de causa, ou seja, não observamos a produção do efeito enquanto processo. Tudo o que temos pela experiência são eventos ou fatos que ocorrem **conjuntados** mas não **conectados**. Contudo, sem a experiência da repetição ou conjunção constante seríamos incapazes de, dada uma conjunção, inferir a sua conexão causal. Da mesma forma, esta frequência ou conjunção constante não nos autoriza a afirmar que no futuro, das mesmas causas seguir-se-ão os mesmos efeitos.

Hume analisa a formação do argumento causal formulando-o de uma maneira lógica. Parto da premissa: “Tenho verificado que um objeto é sempre acompanhado de tal efeito,” para concluir: “Prevejo que outros objetos semelhantes serão acompanhados de efeitos semelhantes”[EH, 29]. Analisando este argumento temos que da primeira proposição para a segunda, nosso raciocínio dá um passo não autorizado, porque falta entre elas uma premissa que faria a ligação. Segundo Hume, nem a experiência nem a razão nos

fornece essa premissa intermediária. Tudo o que temos é um fato que antecede o outro; após termos constatado por várias vezes esta mesma conjunção, concluímos que um é a causa e outro o efeito, mas esta inferência não se apóia em nenhum argumento. Este é o famoso problema da indução que celebrizou Hume no meio filosófico. Segundo João Paulo Monteiro, embora Hume raramente empregue este termo, é geralmente reconhecido ter sido ele o primeiro a formulá-lo em toda a sua complexidade, problema que passou a ser designado desde Kant até Popper, como o “problema de Hume”. Problema que segundo outros, como Quine, continua até hoje na mesma situação em que Hume o deixou. [Monteiro, 1984, p. 25]

Assim, temos que em todos os raciocínios derivados da experiência o intelecto dá um passo que não se apóia em nenhum argumento ou processo do entendimento. Para Hume: “se o entendimento não é levado pelo argumento a dar esse passo deve ser induzido por algum princípio de igual peso e autoridade”...[EH, 34]. Esse princípio é o **hábito**, que funciona como um instinto que a natureza nos deu e sem o qual não poderíamos tirar conclusão sobre os fatos, mesmo com a experiência da conjunção constante

Sempre que a repetição de algum ato ou operação particular produz uma propensão de renovar o mesmo ato ou operação sem que sejamos impelidos por qualquer raciocínio ou processo do entendimento dizemos que essa propensão é um efeito do hábito. Ao empregar essa palavra, não pretendemos dar a razão primária de uma tal propensão. Limitamo-nos a apontar um princípio da natureza humana, que é universalmente admitido e bem conhecido pelos seus efeitos. [EH, 36]

Desta forma, temos que o hábito é um princípio da natureza humana e somente por sua intervenção podemos dizer que obtemos conhecimento sobre os fatos da natureza; é também somente por meio do hábito que tornamos nossa experiência útil para a vida. Ou seja, é o hábito que nos leva a concluir de uma conjunção constante que um objeto é a causa e outro o efeito, da mesma forma que nos faz acreditar que a mesma sucessão de eventos se repetirá tal como a observamos, ou que podemos transferir nosso conhecimento do passado para o futuro.

Devemos portanto entender o hábito, não no sentido comum, em que ele é uma consequência da experiência, ou algo que adquirimos, como por exemplo afirmamos no nosso dia-a-dia que adquirimos o hábito de comer ao meio-dia. O hábito a que Hume se

refere é a condição de possibilidade da inferência causal, é ele que, em última instância, permite que façamos inferências. Ele não pode ser adquirido, é um princípio da natureza humana e conservará sua influência enquanto a natureza humana permanecer a mesma. [EH, 34].

Portanto, não é por meio da razão que concluímos que um evento é causa e outro o seu efeito, mas por um princípio da natureza humana a que Hume denominou hábito. Da mesma forma, não há **conexão necessária** entre a causa e o efeito; o máximo que podemos ter é a experiência de uma **conjunção constante** que produz a expectativa de que esta sucessão freqüente se repetirá no futuro. A esta expectativa proveniente do hábito Hume dá o nome de **crença**.

Toda crença numa questão de fato ou existência real deriva de algum objeto presente à memória ou aos sentidos, e de uma conjunção habitual entre esse objeto e algum outro, ou, em outras palavras:

após descobrir, pela observação de muitos exemplos, que duas espécies de objetos, como a chama e o calor, a neve e o frio, aparecem sempre ligadas, se a chama ou a neve se apresentarem novamente aos sentidos, a mente é levada pelo hábito a esperar o calor ou o frio e a acreditar que tal qualidade realmente existe e se manifestará a quem chegar mais perto... É uma operação da alma, quando nos encontramos em tal situação, tão inevitável quanto sentir a paixão do amor quando recebemos benefícios; ou do ódio quando somos injuriados. Todas essas operações são uma espécie de instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou do entendimento são capazes de produzir ou de impedir. [EH, 38]

Desta forma, temos que o sentimento de crença não é uma determinação da vontade, assim como também não o são os demais sentimentos constitutivos da natureza humana, ou seja, não podemos escolher sentir ou não frio quando nosso corpo é colocado em determinadas condições de temperatura, da mesma forma que não podemos, pela vontade, excitar o sentimento de crença. Este sentimento surge de uma determinada situação a que nossa mente é exposta.

Sempre que um objeto qualquer é apresentado à memória ou aos sentidos, leva imediatamente a imaginação, pela força do costume, a conceber o objeto que habitualmente o acompanha; e essa concepção é acompanhada de um

sentimento ou sensação diferente dos livres devaneios da fantasia. [EH, 39]

A imaginação, para Hume, tem uma capacidade infinita de combinar idéias, mas o resultado destas combinações, sem a intervenção do Hábito, jamais atinge o grau de crença, ou jamais influencia tão fortemente nossa mente de forma a fixar uma idéia como crença. Hume, [T, 97] ao referir-se à imaginação, afirma que esta pode situar os objetos diante de nossos olhos em suas verdadeiras cores, ou como se fossem reais, mas é impossível que esta faculdade possa por si só chegar em qualquer caso ao grau da crença.

Assim, é evidente que a crença não consiste na natureza e ordem de nossas idéias, uma vez que todas as idéias, tanto as fictícias quanto as verdadeiras, são cópias das impressões, mas no **modo** como são concebidas e sentidas pela mente. Ou seja, a ordem em que dispomos os objetos para constituir idéias fictícias é diferente da ordem das idéias acerca do mundo fenomênico. Naquela, não há preocupação com a constância ou regularidade das idéias. Por exemplo: para formarmos a idéia de um cavalo com asas, juntamos a idéia de cavalo com a idéia de asa. Nossa mente faz essa conjunção sem nenhuma dificuldade, mas não há preocupação com nenhum tipo de regra; além do que, a maneira como concebemos essa idéia a torna diferente daquelas que são designadas como crença.

Para nos mostrar a diferença entre a crença proveniente da realidade⁶ e a sensação produzida pela fantasia, Hume nos dá o exemplo de um leitor que se ponha a ler um livro de história e um romance; por mais vívidas que possam parecer as idéias proporcionadas pela leitura do romance, o leitor não as confundiria com aquelas proporcionadas pelo outro livro, onde os relatos se referem à realidade, mesmo que em tempos remotos. Ou seja, as idéias que têm origem na realidade influenciam nossa mente mais fortemente, mesmo que sejam dados da memória já obscurecidos pelo tempo. A mente pode distinguir com facilidade entre uma e outra espécie de vivacidade: seja qual for a emoção que o entusiasmo poético possa proporcionar a nosso espírito, segue sendo uma mera sombra da crença. [T, 123]

Resumindo, temos que, por mais que nos esforcemos por definir este sentimento de crença, não fazemos mais do que convocar o leitor a senti-lo assim como faríamos se tentássemos definir qualquer outro sentimento da natureza humana. Mesmo não conseguindo defini-lo, todos os humanos o sentem quando suas mentes são colocadas

6 Vamos usar a palavra realidade para designar o mundo fenomênico, ou os fatos tais como se apresentam à nossa percepção.

diante de uma mesma impressão ou dado da memória. Com outras palavras, o que podemos dizer sobre este sentimento é que ...“ é o resultado necessário de ser a mente colocada em tais circunstâncias”[EH, 38]

A conclusão a que foi possível chegar é que o hábito produz a crença e que jamais nossa mente a confunde com as idéias produzidas pela fantasia. O poder da imaginação de combinar idéias é imenso, mas uma mente normal jamais confunde as idéias provenientes do hábito com aquelas provenientes da fantasia. Ainda assim, poderíamos argumentar que há situações em que nos encontramos diante de idéias fortes e vivas que não foram produzidas pelo hábito, ou seja, há casos em que o grau de vivacidade resultante da fantasia pode atingir estágios aparentemente mais elevados do que a vivacidade originada do costume; assim poderíamos dizer que a imaginação é capaz de produzir um sentimento aparentemente tão forte quanto o sentimento de crença. A resposta de Hume é: aquelas pessoas que não são vítimas de nenhuma alteração em sua natureza. Só uma mente perturbada por alguma doença pode facilmente confundir uma crença originada do hábito com uma fantasia produzida pela imaginação. Ou seja, a mente doente não tem parâmetros para distinguir a realidade da fantasia.

Quando a imaginação devido a alguma fermentação anormal do sangue, e dos mecanismos do nosso corpo, adquire tão grande vivacidade que desordena todos os seus poderes e faculdades, não há modo de distinguir a verdade da falsidade, e nestes casos toda vã ficção ou idéia, ao ter a mesma influência que as impressões da memória ou as conclusões do juízo, é admitida em pé de igualdade com estas e atua com igual força sobre as paixões. [T, 123]

Assim, tendo qualquer idéia o mesmo estatuto de uma impressão, qualquer fantasia pode ser tão intensa quanto uma crença, gerando uma confusão impossível de ser resolvida entre a realidade e a fantasia, de modo que a todo instante seríamos levados a tomar uma pela outra. Isto é o que caracteriza a loucura, ou seja, quando a mente não é mais capaz de distinguir entre uma idéia fictícia e outra proveniente dos fenômenos.

Hume parece querer argumentar que toda a espécie humana é guiada pelo sentimento de crença, e que este sentimento, proveniente do Hábito mais a experiência, somente deixa de exercer seu papel quando uma pessoa é atingida por um distúrbio em seu organismo que não é da ordem do natural, “alguma perturbação anormal,” que torna esse

indivíduo incapaz de distinguir entre uma situação normal e um devaneio produzido pela fantasia.

Daí a loucura e a poesia serem semelhantes, uma vez que em ambas há uma vivacidade na idéia que não é resultado do hábito. Ou seja, tanto a poesia quanto a loucura tratam de questões de fato; mas, por mais vivas que sejam as idéias nestes casos, falta algo para elas serem consideradas crenças. Ou, conforme nos diz Deleuze

ficção e natureza têm uma certa maneira de se distribuir no mundo empirista. Entregue a si próprio, o espírito não está privado do poder de passar de uma a outra idéia, mas passa de uma a outra ao acaso e segundo um delírio que percorre o universo, formando dragões de fogo, cavalos alados, gigantes monstruosos. Os princípios da natureza humana, ao contrário, impõem a esse delírio regras constantes como leis de passagem, de transição, de inferência de acordo com a própria Natureza ... no caso da causalidade, a fantasia forja cadeias causais fictícias, regras ilegítimas, simulacros de crença, seja por confundir o acidental com o essencial, seja por se servir da linguagem a fim de substituir as repetições de casos semelhantes realmente observados por uma simples repetição verbal que simula o seu efeito. [in História da Filosofia, François Châtelet, p. 63]

Os princípios da natureza humana estão aptos a distinguir o mundo fenomênico das fantasias. Esta distinção só não é possível quando estes princípios são afetados por fatores não naturais.

Capítulo II

A crítica Humeana à noção de substância mental

Neste capítulo vamos trabalhar a noção humeana de identidade pessoal, que é construída mediante a crítica à noção de substância mental. Desta forma, devemos desenvolver o texto mediante os seguintes passos:

Primeiramente vamos reconstruir a crítica humeana ao **eu** como uma substância simples e invariável (ou como substância mental); denominaremos esta concepção de metafísica, porque, segundo Hume, é originária de pressupostos metafísicos. A crítica encontra-se alicerçada no chamado “primeiro princípio” ou “princípio da cópia” [T, 6-7] que pressupõe que para toda idéia simples deve haver uma impressão simples da qual ela se originou.

Num segundo momento, vamos mostrar que a estratégia de Hume para chegar a uma definição de identidade pessoal é explicar como chegamos a ter a idéia de identidade pessoal. Ou seja, Hume não quer encontrar um correspondente para a idéia de **eu**, que se supõe ser responsável pela identidade pessoal, mas investigar a origem desta idéia e mostrar as falhas decorrentes das teorias que postulam o **eu** como responsável pela identidade de uma pessoa. Desta forma, ao criticar a idéia de **eu** Hume busca mostrar como nós chegamos a formá-la. Sua conclusão é que chegamos a formar tal idéia por causa de uma tendência natural a que estamos propensos. Esta tendência nos leva a confundir percepções semelhantes com uma única coisa, que os metafísicos denominam **eu**. Neste capítulo, tentaremos mostrar que o que Hume contesta é a defesa de uma idéia de **eu** metafísica, não o fato de termos ou não tal idéia, ou seja, o fato é que temos uma idéia de unidade da nossa mente e Hume quer descobrir como viemos a tê-la, ou por quais mecanismos da mente nós a construímos.

1. A concepção de Identidade Pessoal criticada por Hume

Hume começa a seção “Da Identidade Pessoal” afirmando que, “alguns filósofos” acreditam que o que nós chamamos “nosso eu” é algo de que todos nós estamos “intimamente conscientes” [T, 251]. No entanto, para obtermos maiores informações acerca do que seria este **eu**, temos que recorrer à seção anterior, onde ele faz considerações acerca de uma “substância de nossa mente”, definida pelos que advogam em

seu favor como “algo que subsiste por si só”[T, 232]. Assim, o eu metafísico que Hume vai criticar pode ser esta substância de nossa mente que não depende de nada para existir e que sustentaria todas as mudanças de uma pessoa, enquanto que ela mesma não muda.

Um aspecto que nos chama a atenção no início da seção VI é a definição de consciência, ou, para sermos mais precisos, a falta de definição para este que, além de complexo, é um termo muito usado no *Tratado* e em outras obras deste autor.

Na vida comum, quando falamos em “estar consciente”, estamos nos referindo ao fato de sabermos que alguma idéia, da qual dizemos que estamos conscientes, pertence a nós e não temos dúvida disso, ou também usamos o termo em oposição a “estar inconsciente”, que quer dizer estar adormecido ou em coma, quando não dispomos das capacidades que consideramos próprias de uma pessoa consciente, tais como: falar, pensar, etc., sabendo que se está falando, pensando, etc.. Desta forma, e isto tem alguma relação com o sentido filosófico da palavra, o termo consciência, mesmo na linguagem comum, refere-se a estados mentais, coisas que ocorrem dentro de um domínio que normalmente chamamos de mental e intrínsecos a uma pessoa.

No sentido filosófico, afirma-se com relação à consciência que não podemos defini-la para os outros, no entanto, sabemos muito bem o que ela é. Assim, uma tentativa de definição poderia ser a seguinte: “aquilo que somos cada vez menos quando caímos num sono sem sonhos... aquilo que somos cada vez mais quando um ruído nos desperta pouco a pouco”[cf. dicionário Lallande, p. 195]. Assim, cada um de nós sabe o que é ser consciente, mesmo sem poder dizer explicitamente o que isto significa.

Falando mais precisamente na filosofia moderna⁷ e contemporânea, atribui-se ao termo consciência um significado que nos remete a uma “relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, “interior” ou “espiritual”, pela qual ele pode conhecer-se de modo imediato e privilegiado e por isso julgar-se de forma segura e infalível”[cf. dicionário de filosofia Nicola Abagnano, p. 185]. Desta forma, ter consciência de nós mesmos, para a filosofia moderna, pode significar ter acesso imediato e privilegiado aos nossos estados mentais, de forma que não seja possível de ser estabelecida nenhuma dúvida. Por outro lado, ter consciência de nós mesmos, ou do nosso **eu**, pode também ser entendido como auto-consciência. Desta forma, podemos ter dois sentidos para o termo, um como consciência de alguma coisa - que pode ser dos nossos estados mentais em geral - e outro como consciência de nós mesmos ou auto-consciência. No caso da identidade pessoal, quando Hume se refere ao que se pensa acerca da

7 Entendendo que a filosofia moderna está mais próxima do ambiente intelectual de Hume.

consciência, podemos dizer que ele está se referindo à auto-consciência, uma vez que trata-se da consciência de nós mesmos enquanto possuidores de estados mentais.

Retomando a afirmação de Hume acerca do **eu**, constatamos que seguem-se a ela críticas, direcionadas a “alguns filósofos”, que, segundo ele, afirmam com relação ao **eu** que: “sentimos sua existência, sua continuidade na existência” e “sabemos com certeza de sua perfeita identidade e simplicidade”. Ou seja, o **eu**, segundo a concepção criticada por Hume, existe ininterruptamente em intervalos sucessivos de tempo e nós temos consciência das suas qualidades e da sua simplicidade. Desta forma, nos diz Hume, para esta teoria, a consciência do **eu** produz uma prova tão intensa da sua existência que nem a “mais violenta das paixões poderia nos distrair de tal convicção”. [T, 251]

Assim, para a concepção metafísica temos acesso imediato e privilegiado a esta substância que, por ser simples e imutável, garante que sejamos uma e a mesma pessoa durante a nossa existência.

Se aceitarmos que Hume está considerando este sentido para a expressão “ter consciência imediata”, ou seja, ter consciência como sinônimo de ter acesso imediato a uma substância mental, temos que levar em consideração a colocação de Felix Duque na tradução espanhola do Tratado⁸. Segundo este autor, entre os filósofos que acreditam que temos consciência imediata do **nosso eu**, deve-se incluir o próprio Hume dos livros II e III do Tratado, que tratam das paixões e da moral, respectivamente. Corroborando esta afirmação existiria um trecho de Hume onde ele afirma ser “evidente que a idéia, ou melhor, a impressão que temos de **nós mesmos**, está sempre intimamente presente, e que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de **nossa própria pessoa**, sendo impossível imaginar algo mais evidente a este respeito” [T, 317]. Sua nota segue afirmando que é a impressão de **eu** que, ao refletir e avivar em nós o estado de ânimo de outra pessoa, dá origem ao princípio de simpatia o qual na obra de Hume sobre a moral, constitui a base dos nossos juízos sobre a conduta de outras pessoas.

Mesmo considerando que entre a obra moral de Hume e a sua teoria do conhecimento não há uma separação radical, neste momento não vamos abordar as questões morais neste autor, por entender que isto nos desviaria do tema deste trabalho. Contudo, vale ressaltar que a questão da identidade pessoal em Hume, além de estar relacionada com a sua teoria moral, conforme sugerido, segundo alguns autores⁹ também está relacionada com a sua teoria das paixões. Hume, no entanto, faz uma divisão que

8 Tradução de Felix Duque, editora Tecnos, nota 156.

9 N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, capítulo VIII; N. Capaldi, *Critical Assessments*, p. 627 e Annette Baier, *A Progress of Sentiments*, p. 130.

acredito ser metodológica: ele separa a identidade pessoal enquanto relacionada à imaginação, que é trabalhada por ele na seção VI do Tratado, e enquanto relacionada às paixões, tratada no livro II. A abordagem da identidade pessoal enquanto relacionada à imaginação Hume a compara com a identidade dos objetos físicos, conforme trabalhamos no capítulo I.

Se considerarmos as divisões acima e as afirmações de Felix Duque, haveria uma contradição em Hume, uma vez que ele estaria dizendo, no capítulo da identidade pessoal, que nós não temos consciência imediata do **nosso eu** e, posteriormente, quando fala da moral e das paixões, defenderia que temos consciência do **nosso eu**. No comentário da página 251, sobre o termo consciência, Hume não deixa claro se ele defende ou não a consciência do **eu** e que sentido devemos dar a este termo. Quando define consciência, ele afirma que “alguns filósofos estão inclinados a pensar que a identidade pessoal surge da consciência; e esta é um pensamento ou percepção refletida” [T, 635]. Não encontramos uma explicação em Hume sobre a relação entre consciência, percepção e eu. Desta forma, se tomarmos seriamente o sentido da palavra “refletida” segue-se que a “consciência é uma espécie de reflexão” [Steverson, Hume Studies, vol XXIV, p. 117].

Conforme Steverson, a consciência em Hume como um “pensamento refletido” ou “percepção imediatamente presente”, pode ser interpretada ambigualmente, uma vez que podemos considerá-la uma característica de unidade da mente, ou como “consciência no singular”, que nos leva à concepção de **eu** que Hume quer criticar. Por outro lado, podemos entender que há apenas “sucessões transitórias de consciências” ou “consciência no plural” e neste sentido ela passa a “acompanhar as nossas percepções e ser mutuamente relacionada de alguma forma.” [Hume Studies, vol XXIV, p. 96]

Neste caso, dadas as reservas de Hume em admitir que a mente seja capaz de perceber uma substância imutável, seria mais razoável defender que ele estaria criticando a consciência do **eu** enquanto substância, ou a noção de consciência no singular, não o fato de termos ou não consciência dos nossos próprios estados mentais. Conforme veremos neste trabalho, Hume não nega que tenhamos idéia de unidade da nossa mente, porém sua divergência está no fato de defender esta unidade como resultado de uma substância que seria um suporte para as nossas percepções, resultando assim na unidade da mente. Ou seja, Hume nega que tenhamos consciência de uma substância simples tal como uma “alma” ou “eu”, mas isto não significa que ele não esteja preocupado com a unidade da mente.

Hume defende que a impressão que temos de **nós mesmos** está sempre presente.

No entanto, esta impressão não é um **eu** no sentido metafísico (uma substância simples) mas é formada pelos **nossos** sentimentos, pensamentos e experiências. Se quisermos chamar esta impressão de nós mesmos de **eu**, temos que dizer que ele não é um item na consciência, mas é formado pelos itens dos quais nós estamos conscientes. Neste sentido, temos consciência dos nossos estados mentais, mas não existe uma consciência unificando a mente, existem apenas estados sucessivos de consciência. Ou ainda, em nenhum momento poderíamos apreender nós mesmos enquanto uma unidade, porém isto não nos impede de estarmos conscientes dos nossos próprios estados mentais, como pertencentes a nós.

Desta forma, com relação à consciência, acredito que não haja contradição na obra de Hume, uma vez que, na seção acerca da identidade pessoal, ele diz apenas que nós não temos consciência da unidade e simplicidade do **eu**. Não encontramos, em nenhum momento, alguma afirmação em favor da não consciência dos nossos próprios estados mentais. A investigação humeana acerca da identidade pessoal não enfatiza a discussão acerca da consciência do **eu**, mas da origem da idéia de **eu**. Seu objetivo é encontrar uma explicação para a noção de identidade pessoal que temos e contestar que ela seja resultado de uma substância.

Segundo Hume, nós temos idéia de nós mesmos como uma pessoa, e apesar de não podermos em nenhum momento captar a existência de uma substância que poderia unificar nossos pensamentos formando nossa identidade, acreditamos que somos uma única pessoa. Hume jamais admite uma dúvida do tipo se ainda somos a mesma pessoa ou deixamos de ser. Acredito que ele está interessado em investigar porque esta crença ocorre apesar de não termos acesso a nenhuma substância imutável e simples.

Conforme Annette Baier, não há qualquer contradição entre o livro I e os outros dois livros do *Tratado*, uma vez que no livro I Hume nega o eu simples e contínuo do qual possamos ter uma impressão simples. O eu, segundo esta autora, é complexo, ele depende da vida emocional, moral e da auto-consciência para ser o que é. Estas complexidades, no entanto, são abandonadas no livro I do *Tratado* e trabalhadas apenas nos livros II e III. [Baier, 1991, p. 130]

1.1. Como, segundo Hume , devemos explicar a idéia de eu

O assunto acerca da derivação das idéias aparece na obra de Hume sobretudo quando ele está esclarecendo algum argumento ou conceito. Geralmente o faz perguntando pela origem da idéia envolvida, e se esta não é derivada de alguma impressão correspondente ele a descarta como sem significado ou como uma “disputa verbal”¹⁰.

A estratégia humeana de procurar pela origem de uma idéia quando esta não se apresenta clara está relacionada com a sua teoria das idéias, trabalhada na primeira parte, seção I, do Tratado. Neste capítulo, ele defende que todas as nossas idéias têm uma impressão correspondente da qual se originam. As idéias e impressões, constituem o que ele chama de percepções. Desta forma, entre as idéias e impressões a diferença não está na origem, uma vez que todas se originam da experiência, mas na força com que as sentimos.

A diferença entre idéias e impressões consiste nos graus de força e vivacidade com que incidem sobre a mente e abrem caminho em nosso pensamento e consciência, sendo que as mais fortes e vivas são as impressões, incluindo-se entre elas todas as nossas paixões e emoções que se manifestam de maneira mais intensa. Aquelas mais tênues, são as idéias, que constituem nossos pensamentos e raciocínios. [T, 1]

As impressões podem ser divididas em duas classes: de sensação e de reflexão. Segundo Hume, as primeiras [T, 8] “surgem na alma de causas desconhecidas”, causas estas que, logo em seguida, ele afirma pertencerem ao âmbito de investigação dos “anatomistas e filósofos da natureza”. Por outro lado, as impressões de reflexão, “originam-se em grande medida de nossas idéias”. Para um leitor atento, imediatamente surge uma questão: como pode agora Hume afirmar que uma impressão é originada de uma idéia, se antes afirmou que todas as nossas idéias têm uma impressão correspondente? A resposta humeana é que

uma impressão se manifesta em primeiro lugar aos sentidos e faz com que percebamos calor ou frio, dor ou prazer de um ou outro tipo. Desta impressão existe uma cópia tomada pela mente e que permanece logo que cessa a impressão: chamamos a isto idéia. Esta idéia de prazer ou dor, quando incide novamente na alma produz as novas impressões de desejo ou aversão, esperança ou temor que chamam-se propriamente impressões de reflexão.

10 Esta expressão é usada por Hume em outras partes do Tratado. O sentido mais adequado para ela seria: discussão cujo significado das palavras envolvidas não foi examinado; ou seja, tais discussões não nos proporcionam nenhum esclarecimento para os problemas aos quais se propõem esclarecer.

Estas são copiadas pela memória ou imaginação e se convertem em idéias, que por sua vez podem originar outras impressões e idéias. [T, 8]

Desta forma, uma idéia sempre é derivada de uma impressão, no entanto, com relação a primeira impressão (de sensação), que seria a origem última para as nossas idéias, não está no domínio da filosofia descobri-la. A interpretação da teoria humeana acerca da origem das idéias não é consensual entre os comentadores; as discussões normalmente giram em torno da dificuldade humeana em conceituar o que deva ser uma impressão simples, que pode ser de sensação ou de reflexão. Hume sugere que a origem da impressão de sensação, conforme vimos acima, deve ser investigada pelos “anatomistas e filósofos da natureza”. Esta colocação é reafirmada no livro “Das paixões” quando Hume comenta que

para termos percepções, a mente deve começar por alguma parte; do mesmo modo que as impressões precedem suas idéias correspondentes terá que haver alguma percepção que faça sua aparição diretamente da alma. Todas elas dependem de causas físicas e seu exame me afastaria demais do meu propósito neste momento levando-me às ciências da anatomia e à filosofia natural. [T, 275-276]

Portanto, vamos aceitar a definição de que nossas idéias têm origem numa impressão para justificarmos a pergunta humeana pela origem da idéia de **eu**. Não vamos, neste momento, entrar em maiores detalhes acerca da teoria da derivação das idéias, uma vez que estaríamos nos afastando demasiadamente do propósito deste trabalho. Acerca da memória e da imaginação, que copiam as impressões de reflexão e originam as idéias, vamos voltar a falar no capítulo III deste trabalho, pois são estas faculdades que produzem todas as nossas idéias, tanto as fictícias quanto as que dizemos verdadeiras.

Desta forma, o primeiro argumento humeano acerca da identidade pessoal é a pergunta pela origem da idéia de **eu**. Acerca dela, sabemos apenas o que nos dizem os seus defensores: que temos consciência imediata, que é una, que existe ininterruptamente e que não muda com o tempo. No entanto, estas definições não esclarecem a questão; pelo contrário, envolvem-na em dificuldades ainda maiores.

Hume, alicerçado na sua teoria da origem das idéias, propõe que examinemos todas as nossas percepções, com a finalidade de encontrarmos entre elas algo que poderia dar origem a idéia de **eu** como seus defensores a definem. Ou seja, ele está procurando se

a idéia de eu surge de uma impressão de sensação ou de reflexão. No entanto, constatamos que nenhuma das nossas impressões permanece imutável ao longo da nossa existência; ao invés disso, todas elas mudam constantemente. Logo, se uma das características essenciais do **eu** é a imutabilidade, temos que admitir que ele não poderia ter se originado de nenhuma impressão. Segundo Hume,

nenhuma das nossas impressões são constantes e invariáveis. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas das outras e nunca existem todas ao mesmo tempo, logo a idéia de **eu** não pode derivar-se de nenhuma dessas impressões nem tampouco de nenhuma outra e em consequência não existe tal idéia. [T, 252-253]

Assim, Hume concentra sua crítica ao **eu** na noção de imutabilidade: as idéias se originam das impressões e estas, por estarem em constante mudança, não poderiam abrigar entre elas o **eu**. Ou seja, a noção de imutabilidade, que é essencial à idéia de **eu**, não encontra um correspondente nas impressões.

Hume formula uma possível defesa para a sua crítica que seria a seguinte: “o **eu** pode ser algo ao qual se supõe que as nossas percepções se referem”[T, 252]. Ou seja, o **eu** seria como um alvo no qual se juntariam todas as flechas, que seriam as percepções; este reuniria as percepções em torno de si, mas o próprio **eu** não seria uma percepção. Assim, se o **eu** não é uma percepção, a crítica de que não é possível existir uma impressão que corresponda à nossa concepção de **eu** torna-se inócua .

No entanto, segundo Hume, se aceitarmos esta segunda noção de **eu** (como algo exterior às percepções) e realizarmos uma introspecção, com a finalidade de encontrarmos o **eu** como algo ao qual se supõe que nossas percepções se referem,

troçamos a todo momento com uma ou outra percepção particular, seja de calor ou frio, de luz ou sombra, de amor ou ódio, de dor ou prazer. Nunca encontramos esse eu sem uma percepção e nunca podemos observar outra coisa além das percepções isoladamente. [T, 252]

Poderíamos nos perguntar acerca da validade da introspecção como fornecedora de dados para corroborarem uma tese. Conforme assinala Jonh Bricke , por exemplo, Hume acredita que o que se passa quando alguém pensa na própria identidade é paralelo ao

que deverá ocorrer no pensamento acerca da identidade de outra pessoa se ela estiver apta a ver dentro de si mesma, ou seja, “ o caso é o mesmo quer consideremos nós mesmos ou outras pessoas”. Mas, segundo aquele autor, podemos questionar se o caso da terceira pessoa deve ser tratado da mesma forma que o caso da primeira pessoa, ou seja, como sabemos que o que ocorre na nossa mente quando nós realizamos uma introspecção é o mesmo que ocorre na mente de outra pessoa quando ela realiza uma introspecção?[cf. Bricke, (1977), p.168]¹¹

Temos aqui dois problemas: um é a questão de se é válida a introspecção para mim. Em caso afirmativo, não podemos garantir que seja válida para outras pessoas, uma vez que não temos acesso aos seus pensamentos e sentimentos. Isto nos remete ao problema da existência de outras mentes, uma vez que não podemos, partindo dos nossos estados mentais, atribuir existência a outros estados mentais além deles.

Com relação ao primeiro caso, (se a introspecção é válida para mim) Hume diria que, tanto os dados “internos”, que acessamos mediante a introspecção, quanto os dados “externos”, que temos acesso mediante nossos sentidos, têm o mesmo estatuto. Acerca disso, ele nos diz que

é evidente que as cores, sons, etc. estão originalmente no mesmo nível que a dor produzida por uma faca ou o prazer experimentado ao nos aproximarmos do fogo e que a diferença entre estes dois tipos não está baseada nem na percepção nem na razão, mas na imaginação... em suma, poderíamos concluir que no que respeita ao juízo dos sentidos, todas as percepções tem o mesmo modo de existência. [T, 193]

Logo, a introspecção, para Hume, seria considerada uma experiência interna, tendo assim o mesmo estatuto das experiências externas. Desta forma, se todas as percepções, tanto externas quanto internas, têm o mesmo modo de existência, se colocarmos em dúvida nossas experiências introspectivas temos que colocar em dúvida também as outras advindas dos órgãos sensitivos. Hume muito provavelmente não defende que temos o mesmo tipo de certeza com relação aos nossos estados internos como afirma Descartes, por exemplo, ao se referir ao cogito. Da mesma forma não defende que temos certeza com relação às nossas experiências “externas”. No entanto, sabemos

11 Ver maiores detalhes acerca das impressões denominadas sensíveis e daquelas que dizemos serem exteriores às nossas percepções no capítulo I deste trabalho, quando tratamos de qualidades primárias e secundárias.

diferenciar, segundo Hume, nossas próprias experiências das experiências de outras pessoas. Penso que Hume não defenderia que haja telepatia; no entanto, acreditamos nas nossas experiências introspectivas e, por extensão, acreditamos que as demais pessoas, por terem uma constituição semelhante à nossa, também têm estas experiências que nos são comunicadas. Ou seja, acreditamos nos nossos sentimentos com relação a nós mesmos assim como acreditamos nos nossos sentimentos com relação aos objetos. No que se refere às demais pessoas, é suficiente o relato acerca das suas vidas mentais para que possamos atribuir a elas uma estrutura mental semelhante a nossa¹².

Da sua crítica ao **eu** metafísico, Hume conclui que o **eu** não pode ser defendido como algo ao qual as nossas percepções se referem, pois estas são [T, 252]“ distinguíveis e separáveis entre si e podem ser consideradas separadamente e existirem desta mesma forma, não necessitando de nada que as sustente em suas existências”, sendo assim, não poderíamos explicar como as percepções estão conectadas ao **eu**.

Para mostrar que nada há que sustenta as percepções em suas existências, ou seja, para defender que existem separadamente umas das outras, Hume propõe que realizemos um exercício de pensamento. Este consiste em suprimir todas as nossas percepções o que pode ocorrer durante um sono profundo. Feito isso, nada permanece que possamos chamar de **nosso eu**. Quando somos convocados a definir o que somos, imediatamente recorremos aos nossos pensamentos e sentimentos que são as nossas percepções; se elas forem suprimidas, não nos resta coisa alguma para definir o que somos.

se todas as minhas percepções foram suprimidas pela mente, eu não poderia pensar, ver, sentir, amar ou odiar, e meu corpo seria decomposto e meu eu completamente aniquilado, de forma que eu seria convertido em um completo nada. [T, 252]

Alguém que pudesse encontrar alguma coisa após suprimidas todas as percepções, estaria diante de algo tão intimamente particular que não poderia ser compreendido por outra pessoa. Se alguém dissesse que é possível encontrar alguma coisa além das percepções e tentasse comunicar a outras pessoas, estas não compreenderiam seus argumentos, uma vez que o que diz ocorrer consigo não acontece com as demais pessoas, sabemos disso porque não acontece conosco. Ou seja, Hume parte do ponto de que são válidas as experiências introspectivas e, se estendemos a validade de

12 O problema das outras mentes será abordado mais detalhadamente no capítulo III deste trabalho. Acerca das experiências "externas", falamos no capítulo I, na seção acerca da identidade dos objetos físicos.

tais experiências para as demais pessoas; isto se deve ao fato de que todos nós compreendemos os relatos de outras pessoas acerca da **sua** vida interior, e podemos compará-los com os dados acerca da **nossa** vida interior. Quando esta comparação não é possível, como é o caso da idéia de **eu** metafísico, não podemos compreender essa idéia, porque ela não ocorre para nós.

Hume se refere a “alguns metafísicos” que seriam os defensores da tese do **eu** simples e que acreditam na permanência desse **eu**, mesmo quando suprimidas todas as nossas percepções. Neste caso, Hume afirma que:

exceto eles mesmos, ninguém consegue compreender o que é esse **eu**, todas as demais pessoas não são nada senão um feixe ou coleção de diferentes percepções que se sucedem entre si com uma rapidez inconcebível e estão num perpétuo fluxo e movimento. [T, 252]

Podemos então defender que nenhum de nossos órgãos sensitivos pode ter uma percepção imutável em dois momentos distintos. Ao olharmos para um objeto e, passados alguns instantes, voltarmos a olhá-lo, não teremos mais a mesma percepção, da mesma forma que todas estas percepções não têm um solo comum sobre o qual repousem, algo como um **eu**, ou alma. Enfim, “a conclusão final de tudo isto, é que o problema referente a substância da alma é absolutamente ininteligível”. [T, 250]

Assim, todos os caminhos escolhidos para defendermos a unidade entre as nossas percepções enquanto dependente do **eu** falham, pois, segundo Hume, não temos como defender a tese da simplicidade e imutabilidade do eu. Por um lado, se afirmamos que o **eu** é uma percepção, temos que encontrar uma impressão que se mantenha invariável ao longo da nossa existência e que corresponda a tal idéia. Se, por outro lado, afirmarmos que o **eu** é algo ao qual as nossas percepções se referem, não temos como explicar a relação que as percepções guardam com o **eu**, pois elas existem distinta e separadamente. Segundo Hume [T, 252], não podemos defender a tese da simplicidade do **eu** “porque tal coisa não existe”. Tudo o que constitui a mente são as percepções que se sucedem.

Retomando a crítica humeana à noção de substância mental, encontramos que são dois os princípios que fundamentam a idéia de substância: o primeiro é que “tudo o que é concebido com clareza pode existir, e tudo o que é claramente concebido de um modo determinado pode existir desse modo determinado”; o segundo, que “todo o diferente é

distinguível e todo distinguível é separável pela imaginação”[T, 233]. Esses princípios são estabelecidos pela metafísica tradicional e Hume vai investigar a validade deles para o caso da identidade.

Se considerarmos esses princípios como válidos e os relacionarmos com a identidade pessoal, poderíamos concluir que as percepções, por serem diferentes entre si e diferentes das outras coisas no universo, são distintas e separáveis, existindo independentemente de qualquer outra coisa e sem nenhuma relação entre elas, ou seja, se aceitarmos que o **eu** é uma substância e entendermos por este termo existir por si só, temos que admitir que as percepções são, elas mesmas, substâncias, uma vez que, se encaixam perfeitamente na definição.

O que Hume parece estar dizendo com este argumento é que, uma vez aceita a definição de substância, temos que avaliar todas as coisas com relação a ela; ao avaliarmos as percepções, constatamos que elas existiriam independentemente de qualquer outra coisa. Desta forma, não seriam diferentes do **eu** ao qual se supõe que elas se referem. Além disso, sendo as próprias percepções substâncias, elas existiriam isoladamente, de forma que não teríamos como explicar a relação entre elas; ou seja, aceitando a tese da substância com relação à mente, além do **eu**, existiriam várias substâncias sem nenhuma conexão entre elas. Se assim fosse, como as percepções estariam conectadas ao **eu**? Ou umas às outras? E se não estão conectadas a nada que garanta sua unidade, como podem constituir as mentes? Estas críticas são também atribuídas à teoria de Hume.

1.2. Analogia da mente com um teatro

Depois de mostrar que o **eu metafísico** não pode ser defendido, nem como uma percepção - porque não temos nenhuma impressão que possa tê-la originado - nem como algo ao qual as nossas percepções se referem - porque após suprimidas todas as nossas percepções nada resta na mente - Hume conclui que a nossa mente é constituída apenas de percepções sucessivas.

A mais conhecida analogia humeana para designar a mente [T, 253] é a que a compara com um teatro, onde as percepções se apresentam sucessivamente como atores num palco. Com tal analogia, seríamos tentados a dizer que há um **lugar** onde as percepções são apresentadas, assim como os atores se apresentam num palco, e este lugar seria a mente, restaurando assim um “algo” mental como suporte das percepções. Contudo, o próprio Hume se encarrega de dissolver este possível engano, afirmando que “não temos

a mais remota idéia de lugar onde poderiam estar alojadas as percepções.”Ou seja, teríamos que imaginar um teatro onde os atores fariam o espetáculo acontecer sem que o palco fosse o suporte; este seria mais um componente do espetáculo, e não algo imprescindível para o espetáculo enquanto tal, ou algo em função do qual o espetáculo acontece . Assim, as percepções é que se combinam formando todas as nossas idéias, sendo a mente apenas um meio de que se utilizam para realizar seu espetáculo, e não algo que as unifique. Elas estão relacionadas de outra maneira (que vamos apresentá-la no capítulo III, no item: “as relações entre as percepções”) e o fato de poderem estar relacionadas não exclui delas o caráter de distinção que lhes é peculiar.

1.3. A definição de eu, segundo Hume

Não podemos explicar a existência de algo ao qual as nossas percepções se referem, uma vez que, conforme vimos anteriormente, nossa experiência é constituída apenas das percepções que ocorrem de forma sucessiva. Ou seja, se falarmos de um **eu**, temos que admitir que ele é composto de todas as experiências que fazem parte da nossa vida, ou de todas as nossas percepções. Assim, o que acreditamos ser uno, de fato, é múltiplo.

Poderíamos defender que para Hume, nós de fato temos uma idéia de **eu**, porém esta idéia não corresponde à idéia de substância mental, assim, não devemos concluir que quando Hume atribui ao **eu** certas propriedades, ele está apelando para uma idéia de “ego puro”. Ele deverá atribuir estas propriedades à sucessão de percepções que é representada pela idéia de **eu** que temos. Entretanto, conforme vimos acima, o **eu** não é uma substância, ou algo a mais que estaria entre as percepções. [cf. Penelhum, 1976, p.14]

No entanto, se a idéia de **eu** consiste de impressões e idéias e apenas disso, esta idéia (de eu) deve ser uma dentre as percepções das quais o **eu** consiste. Neste caso, a idéia de **eu** deveria ser, ao mesmo tempo, uma idéia que comportasse toda a série das percepções e, ao mesmo tempo, estar entre elas. Isto não seria possível sem violar algum princípio da lógica. Logicamente, um membro de uma série não pode conter toda a série e, ao mesmo tempo, estar incluso nela como um de seus membros. Para que a série tivesse como referência alguma coisa que a unificasse, esta coisa teria que estar fora da série. Isto, conforme vimos anteriormente, não ocorre no caso da idéia de **eu** que temos: não há nada acima ou abaixo da seqüência de percepções para a qual as propriedades são atribuídas, de forma que a idéia de **eu** não é uma percepção que estaria entre as demais percepções, nem algo a mais que estaria fora da série sustentando-a: o **eu** é a própria série tomada

enquanto tal. [cf. Penelhum, (1976), p. 14]

Isto equivale a dizer que,

quando afirmamos que pensamos primeiro isto e depois aquilo, não devemos significar que haja uma entidade única eu que tem esses dois pensamentos sucessivos. Devemos significar apenas que há dois pensamentos sucessivos que têm relações causais da espécie que faz com que os chamemos parte de uma biografia, da mesma maneira que uma sucessão de notas podem constituir partes de uma mesma melodia. [cf. Russel, 1969, p. 180]

Outra possível objeção à teoria da mente como um feixe de percepções consiste em afirmar que, se a mente é meramente um feixe de diferentes estados e eventos (percepções), então deve ser logicamente possível para cada um desses estados existirem por si só, independentemente de serem percebidos por alguém, ou de uma mente ou feixe, como, por exemplo, uma tempestade, que consiste nos vários fenômenos particulares que a constituem. Parece logicamente possível conceber mundos onde existam, separadamente, os vários elementos que compõem uma tempestade, como um mundo que contenha apenas um flash de luz, por exemplo. No entanto, não parece logicamente possível conceber um mundo que contenha apenas dores singulares, existindo independentes de sujeitos. Neste caso, a teoria de que existem apenas percepções que constituem a mente, sem um sujeito ou **eu** ao qual elas se referem, não poderia ser sustentada, uma vez que não podemos conceber os diferentes estados perceptivos existindo independentemente de sujeitos ou de mentes. Portanto, segue-se que o **eu** deve acompanhar todas as percepções porque elas são existências do tipo que requerem algo ao qual se refiram, como é o caso de uma dor: não podemos imaginar uma dor existindo independente de um sujeito, o que não ocorre com os componentes de uma tempestade. [Carruthers, 1986, p. 52]

Hume poderia se defender desse ataque argumentando que o problema surge porque tentamos imaginar dores como imaginamos flashes de luz, de um ponto de vista exterior a nós mesmos. Isto não ocorre se imaginarmos as nossas próprias dores: suponhamos que precisássemos fazer um tratamento dentário sem o uso de anestésicos; a dor seria tão intensa que, no momento em que ela estivesse ocorrendo, não poderíamos ter nenhum outro pensamento ou crença, e em alguns instantes, deixaríamos de estar conscientes, até mesmo, do nosso corpo. Ou seja, tal dor ocuparia toda a nossa consciência de forma que não existiria mais nada, exceto ela mesma, enquanto uma percepção. Vamos

supor agora que tentássemos imaginar um mundo contendo apenas uma dor. Tirando o contexto no qual a dor derivada do tratamento dentário ocorreu, é perfeitamente possível imaginar essa dor sem nenhum outro estado consciente, o que equivaleria a dizer, enquanto independente do feixe de percepções que é a mente. Neste caso, a objeção ao fato de que não podem existir percepções independente do feixe não procede, pois não há qualquer estado ou evento mental que requeira algo ao qual possa se referir para existir. Podemos imaginar até mesmo uma dor existindo independentemente de um sujeito ou mente. [cf. Carruthers, op. cit.]

No entanto, a defesa que Carruthers faz de Hume pode nos levar a concluir que existem percepções não percebidas, o que nos parece contrário à definição humeana de percepção. Stroud, [Stroud, 1977, p. 106-7] fala de “uma visão vulgar” que Hume estaria combatendo; para esta visão vulgar, as percepções são iguais aos objetos, ou são elas mesmas objetos. Sendo assim, dizer que as percepções têm existência independente implica em dizer que elas não dependem de serem percebidas para existir, ou seja, que elas permanecem existindo quando não as estamos percebendo. Para Hume, no entanto, percepções constituem a mente enquanto estão relacionadas, de forma que é perfeitamente possível separá-las umas das outras, apenas destituindo as relações¹³ que existem entre elas. Ou seja, não destituímos uma percepção de sua existência, quando dizemos que pode existir independentemente do feixe. Da mesma forma, para uma percepção existir independentemente do feixe não significa existir não-percebida, mas não depender do feixe para existir.¹⁴

Vimos muitas formas de defender que as percepções são existências distintas, de modo a não necessitarem de algo que sustente suas existências. No entanto, segundo Hume, mesmo não podendo encontrar a origem para a idéia de um **eu** uno e imutável, que seria responsável pela identidade de uma pessoa, nós atribuímos à identidade pessoal as características de invariabilidade e imutabilidade; logo a identidade de uma pessoa deverá depender de alguma outra coisa que não o **eu**, cuja impossibilidade de existir Hume acredita ter mostrado. Ou seja, para Hume, mesmo não encontrando nenhuma impressão que corresponda à idéia de um **eu** uno e imutável, continuamos a acreditar que as pessoas têm uma identidade que garante a elas serem as mesmas durante o curso de suas vidas. É para explicar essa suposta imutabilidade que alguns filósofos defendem a idéia de um **eu** uno e imutável. Os defensores da idéia de **eu**, segundo Hume, querem explicar a

13 Trataremos posteriormente dessas relações entre as percepções.

14 Mais acerca deste assunto pode ser encontrados no capítulo I, quando apresentamos uma breve exposição acerca da distinção entre aparência e realidade.

identidade de uma pessoa supondo a existência de uma “substância” que é desnecessária. Ou seja, a hipótese do **eu** uno e imutável, ou da substância mental, é irrelevante para explicarmos a identidade pessoal, uma vez que, conforme veremos a seguir, Hume acredita ser muito mais razoável explicarmos a identidade pessoal de outra maneira.

A proposta humeana então, é que o problema da identidade pessoal seja colocado da seguinte forma: ao invés de supormos a existência de um **eu** e investigarmos a sua natureza, como fazem os “metafísicos”, “devemos nos perguntar o que nos leva a acreditar na existência de um **eu** imutável” [T, 253] quando, ao procurarmos por ele, constatamos que somos compostos apenas de percepções sucessivas.

Com a finalidade de responder a esta pergunta, Hume diz que temos que fazer uma separação entre a identidade pessoal enquanto relacionada às paixões, que ele vai abordar na sua teoria das paixões, [livro II do *Tratado*] e enquanto relacionada à imaginação que será abordada no capítulo “Da Identidade Pessoal”.

Conforme lembramos anteriormente, há quem defenda que esta divisão não deva ser sustentada radicalmente. Assim, deveríamos considerar que as duas abordagens estão relacionadas ou, até mesmo, que a identidade enquanto relacionada às paixões deva preceder aquela outra enquanto relacionada à imaginação. Segundo alguns autores¹⁵, neste último caso estaria sendo defendida a identidade para o caso da mente apenas, por isso, deveríamos considerar a abordagem do assunto na teoria das paixões como pressuposta para a compreensão da identidade de uma pessoa, já que Hume não concebe as pessoas como constituídas apenas de mente, mas de um composto de corpo e mente. Mesmo separando os assuntos, Hume também anuncia uma aproximação entre eles quando, ao falar da relação de causalidade entre as distintas percepções, afirma que:

Vista deste modo, nossa identidade com respeito às paixões serve para corroborar a identidade com respeito à imaginação, por fazer nossas percepções distantes influenciarem-se umas às outras e por nos conferir um interesse presente em nossas dores e prazeres passados e futuros. [T, 261]

Neste trabalho, vamos tomar a identidade apenas com relação à imaginação. No entanto, levando em conta o que afirmamos acima, tal separação deve ser considerada apenas como um recurso metodológico.

15 N. Kemp Smith e Capaldi, por exemplo.

Capítulo III

A solução apontada por Hume para o problema da identidade pessoal

1. *As relações entre as percepções*

Uma vez que, conforme vimos, não há um **eu** capaz de unificar as nossas percepções de forma a constituir a identidade de uma pessoa, as percepções deverão estar conectadas de outra maneira. Quando fala das relações entre nossas idéias Hume nos diz que

se as idéias estivessem totalmente desconexas, somente o acaso poderia conectá-las e, desta forma, seria impossível que as idéias simples se unissem novamente em idéias complexas - como costumam fazê-lo - se não existisse algum **laço de união** entre elas, sem alguma **qualidade associativa** pela qual uma idéia leva naturalmente à outra¹⁶. [T, 10]

Apesar de estarem separadas, não é por acaso que as idéias unem-se umas às outras. Em se tratando da identidade pessoal, conforme já vimos anteriormente, as percepções são distintas e separáveis e não há nada capaz de reuni-las numa só coisa; tampouco a identidade que atribuímos à mente é capaz de uni-las, fazendo-as perder o caráter de distinção que lhes é peculiar. Mas, Hume diria que

apesar desta distinção e separabilidade supomos que o curso total das percepções está unido pela identidade, logo surge um problema no que diz respeito à relação de identidade: se existe algo que enlace verdadeiramente entre si nossas distintas percepções, ou se nos limitamos a associar as idéias destas na imaginação. [T, 259]

Em outras palavras, Hume está questionando se há uma relação real, ou de fato, entre as percepções no caso da identidade pessoal, ou se apenas as associamos imaginariamente. Antecipadamente, ele responde esta questão baseado no raciocínio causal, onde não há um elo de ligação entre os seus componentes e, mesmo assim, associamos causas a efeitos, ou seja, Hume vai defender a tese de que entre as percepções não há uma relação de fato, mas que elas são unidas mediante alguns princípios

16 Os grifos são meus.

associativos que veremos a seguir.

São três as qualidades denominadas por Hume como capazes de unir nossas idéias umas às outras, ou seja, a mente está estruturada de forma a relacionar idéias mediante três qualidades: **semelhança, contigüidade** no tempo e lugar e **causa e efeito**. São “estas qualidades que produzem as relações entre as idéias e que mediante a aparição de uma idéia introduzem de modo natural a outra” [T, 11]. Assim, quando as idéias encontram-se relacionadas quer por semelhança, por causalidade ou por contigüidade, a imaginação passa facilmente de uma a outra, conservando-as unidas para constituir nossos pensamentos. Ou seja, se não fosse pela nossa capacidade de relacionar idéias com essas qualidades, não construiríamos pensamentos; nossas idéias estariam totalmente desconexas, já que não há nenhuma outra qualidade mediante a qual a mente pudesse conectá-las. Da mesma forma, em se tratando da identidade dos objetos físicos, Hume afirma que estes não possuem qualquer propriedade unificante capaz de ser percebida para justificar a idéia de identidade que atribuímos a eles.

Hume afirma que sem os princípios de união no mundo ideal, entre todo objeto distinto e separável pela mente não poderia haver nenhuma forma de conexão [T, 260]. Assim como, sem tais princípios, as percepções seriam existências distintas e isoladas sem nenhuma ligação. Portanto, tudo o que a mente percebe é conectado mediante os princípios de associação que são os legisladores no mundo das idéias¹⁷.

Vamos analisar estas três relações, buscando esclarecer qual a participação delas na formação da identidade pessoal. É importante observarmos que quando Hume fala da identidade pessoal, especificamente, e dos mecanismos pelos quais produzimos a idéia de **eu**, ele descarta a participação da contigüidade. Isto é problemático, porque, tendo estabelecido as três relações como responsáveis pela união das nossas percepções, surge um problema acerca do que teria levado Hume a suprimir uma delas quando fala da identidade pessoal. Este problema será abordado a seguir, quando analisaremos cada uma das relações propostas por Hume como responsáveis pela união das nossas idéias.

1.1. A contigüidade

A contigüidade é definida por Hume de duas maneiras distintas: como **contigüidade no tempo e lugar** e como **contigüidade no tempo**.

¹⁷ Não devemos aqui entender como mundo das idéias o mundo ideal descrito por Platão, mas apenas o mundo mental repleto de idéias relacionadas entre si.

Esta segunda espécie existe entre um objeto extenso e a qualidade, que não está em nenhum lugar determinado, sendo explicada por Hume da seguinte forma:

por exemplo, o sabor e o aroma de uma fruta são inseparáveis das outras qualidades de cor e tangibilidade e, com independência de qual delas seja a causa e qual o efeito, é certo que todas elas são sempre coexistentes. E não somente em geral coexistentes, senão também simultâneas em sua manifestação na mente: é em virtude da aplicação de corpo extenso a nossos sentidos que percebemos seu sabor e odor peculiares. De modo que estas relações de causalidade e contigüidade no tempo de sua manifestação, existentes entre o objeto extenso e a qualidade que não está em nenhum lugar determinado, devem ter tal efeito sobre a mente que a aparição de um leva imediatamente o pensamento à concepção do outro. [T, 237]

Segundo Hume, há uma tendência natural da mente humana para atribuir aos objetos que se encontram conectados por uma relação qualquer, outra relação para reforçar ou completar a união [T, 238]. É o que ocorre com a contigüidade no tempo apenas, que ocorre entre um objeto e a sua qualidade. Não poderíamos defender que a qualidade ocupa lugar no espaço, mas que ela está ligada ao corpo. Por isso, sempre que sentimos, por exemplo, o aroma de um pêssgo, nosso pensamento é levado a formar também a idéia da fruta.

Acerca da contigüidade da segunda espécie, Hume afirma que:

é igualmente evidente que como os sentidos, ao mudar de objeto, estão obrigados a fazê-lo de um modo regular, tomando os objetos tal como se encontram, contíguos uns com os outros, a imaginação deve adquirir, graças ao costume, o mesmo método de pensamento, recorrendo às distintas partes do espaço e tempo ao conceber seus objetos. [T, 11]

Um exemplo dado por Hume acerca do nosso raciocínio por contigüidade, é quando nos é mencionado um aposento numa determinada casa: isto desperta naturalmente uma pergunta ou um comentário acerca de outro aposento contíguo a este. [EH, 137]

Porém, quando fala da idéia de identidade pessoal, Hume diz que a relação de contigüidade tem “pouca ou nenhuma importância para o caso em questão”[T, 260]. Limitando-se a este breve comentário, Hume tem intrigado muitos comentadores, que se

perguntam sobre as razões desta atitude.

Segundo Pears, o fato de Hume abandonar a contiguidade para explicar a identidade pessoal é decorrente de outra falha na sua teoria, que consiste na comparação da mente com objetos físicos, atitude que, segundo aquele autor, simplifica a questão acerca da identidade pessoal, uma vez que, “para lembrar do mundo à nossa volta e pensar acerca dele, a espécie de semelhança e ligação causal deveria ser muito mais complexa do que sugere a explicação humeana da estrutura mental” [Pears, 1990, p.136]. Desta forma, segundo Pears, a explicação para o fato de ter abandonado a contiguidade, bem como a pobreza da estrutura mental na sua explicação da identidade pessoal, devem-se à transferência acritica da sua teoria da identidade dos objetos físicos para o caso da identidade pessoal.

Além disto, de acordo com Pears, ao abandonar a contiguidade quando se refere à mente, Hume cria um outro problema, que é o de explicar a causalidade sem a contiguidade, uma vez que a primeira requer a segunda. A causalidade é definida por Hume como uma relação complexa que requer a semelhança e a contiguidade. Estas duas relações, produzem uma explicação da maneira como nós mapeamos o espaço à nossa volta, além do horizonte das percepções presentes, produzindo uma explicação de passado e futuro. [cf. Pears, 1990, p. 70]

Hume poderia dizer que abandonou a contiguidade porque a mente não é um lugar e as coisas dentro dela não estão em relações espaciais umas com as outras. De fato, se entendermos a contigüidade da maneira como ele estabeleceu; “como contiguidade no tempo e no espaço”, ela possivelmente não deva ser incluída entre as relações que constituem a estrutura interna da mente. Porém, na seção “Da imaterialidade da alma”, Hume refere-se à contigüidade apenas no tempo, conforme tratado acima. Esta relação, segundo Pears, deveria estar incluída entre as relações que nos dão uma idéia de nós mesmos como uma seqüência de percepções no tempo.

O fato de abandonar a contiguidade é, segundo Pears, “a fraqueza mais radical na teoria de Hume da identidade pessoal.”[Pears, 1990, p.138] Para este autor, há um problema em utilizar apenas a causalidade e a semelhança para explicar a estrutura mental de uma pessoa, uma vez que a causação não é mantida dentro dos limites de uma única mente, mas ocorre nas diversas mentes. Assim, não há como delimitar os territórios das diversas mentes recorrendo apenas à causalidade. Tampouco a semelhança poderia nos auxiliar neste problema.

Apenas a memória das percepções sucessivas poderia delimitar o âmbito mental

de uma pessoa, no entanto, é a contiguidade no tempo que está envolvida neste tipo de associação. Além disso, Hume nos diz que é a memória das percepções sucessivas que torna fácil a transição do pensamento, fazendo com que formemos a idéia de um **eu** próprio. Este **eu** é um princípio que fingimos para explicar a identidade pessoal, conforme visto anteriormente. Ora, sem a participação da contigüidade, a explicação de como formamos tal ficção estaria comprometida.

1.1. A semelhança

Segundo Hume, é devido à semelhança que há entre as várias percepções que compõem a nossa existência que chegamos à idéia de identidade pessoal. É muito natural para nós considerarmos como sendo a mesma coisa um conjunto de pensamentos apenas parecidos, assim como consideramos a mesma coisa uma sucessão de objetos semelhantes. Conforme afirma Stroud, “somos de tal modo constituídos que nos é natural considerar uma sucessão de percepções semelhantes como uma única coisa existindo continuamente”. [Stroud, 1977, p.120]

Para explicar como a relação de semelhança está presente na formação da identidade pessoal, Hume propõe um exercício de pensamento que consiste no seguinte:

suponhamos que possamos ver com clareza o interior de uma pessoa e que observemos esta sucessão de percepções que constituem sua mente ou princípio pensante; suponhamos também que este homem guarde na memória uma parte considerável das suas percepções passadas: é evidente que nada poderia contribuir em maior grau para estabelecer uma relação nesta sucessão, apesar de todas as suas variedades. E como uma imagem necessariamente assemelha-se ao objeto, não deverá a freqüente passagem dessas percepções semelhantes na cadeia do pensamento, converter a imaginação mais facilmente de uma ligação para outra e fazer tudo parecer (a passagem de um membro a outro) semelhante a um objeto continuado? Neste caso particular então, a memória não apenas descobre a identidade mas também contribui para a sua produção, por produzir a relação de semelhança entre as percepções. [T, 259]

A identidade pessoal não é uma idéia derivada de uma impressão apenas, como

são as demais idéias, mas é derivada de todas as impressões e idéias contidas em nossa memória. Esta é um importante instrumento para a descoberta da identidade, tanto quando se trata da relação de semelhança, quanto da relação de causalidade. Sem a memória não haveria como reconhecer duas percepções como sendo semelhantes, nem como operar causalmente, em se tratando de percepções distintas, conforme veremos a seguir.

É importante acrescentar que a memória contribui para a descoberta da identidade, podendo, conforme mencionado acima, ajudar na sua formação. No entanto, a memória sozinha não pode produzir a idéia de identidade pessoal uma vez que não podemos nos lembrar de todas as percepções que fizeram parte da nossa vida. Desta forma, a memória pode **ajudar** a produzir a identidade pessoal, proporcionando a relação de semelhança entre nossas percepções, porém a identidade pessoal não depende apenas desta relação. Veremos que a relação de causalidade também é importante, pois ajuda a formar a idéia de nós mesmos como contínuos no tempo. Como nem todas as percepções são semelhantes, sem a relação de causalidade, que ocorre entre coisas diferentes, haveria uma brecha entre algumas percepções.

Quando analisa a participação da semelhança para a produção da identidade pessoal, Hume volta a afirmar que esta relação ajuda na produção da identidade pessoal, quer estejamos falando de nós mesmos ou dos outros. Assim, podemos notar como Hume, de fato, estabelece a introspecção como fornecedora de dados que podem ser generalizados para todas as pessoas.

Por outro lado, poderíamos objetar que a semelhança pode unir experiências em feixes de maneira inteiramente errada, de forma que teríamos um problema no que se refere à separação da nossa mente das demais mentes. Por exemplo, imaginemos duas pessoas: João e Maria. Ambos estão analisando uma pintura. Maria está olhando a pintura cuja metade esquerda é vermelha e a metade direita é azul, enquanto João está olhando a pintura refletida num espelho, de forma que o que ele vê é o inverso do que Maria vê, ou seja, para João, o lado esquerdo é azul e o lado direito é vermelho. Assim, a experiência feita do lado esquerdo da esfera visual de Maria será muito mais semelhante à experiência feita pela esfera visual direita de João, do que a experiência feita pelo lado direito da esfera visual da própria Maria. Isso nos sugere que, se contarmos com a semelhança para unir os feixes de percepções que constituem as diversas mentes, deveríamos admitir uma consciência contendo uma esfera visual uniforme da experiência de vermelho e outra da de azul. Ou seja, a semelhança ocorreria entre as duas experiências de azul e as duas experiências de vermelho, de forma que, utilizando a semelhança, não uniríamos a

experiência de azul com a de vermelho para formar o feixe que é a mente de Maria, ou a de João, pois as experiências de vermelho, por exemplo, que são fruto de duas mentes distintas, são muito mais semelhantes entre si do que as experiências de vermelho e azul que, de fato, constituem uma mente. [cf. Carruthers, 1995, p. 55]

Disso concluímos que a relação de semelhança ajudaria a explicar como se dá a união das percepções dentro de uma mente particular, já individualizada, no entanto, não serve para explicar como separamos as mentes umas das outras, uma vez que estende-se além dos limites de uma única mente.

Esta crítica, no entanto, requer um observador universal exterior a todas as mentes, observando-as. Quando falamos da nossa própria mente e da relação de semelhança que ocorre nela, não temos meio de compará-la diretamente com a relação de semelhança que ocorre na mente de outra pessoa. Quando fazemos esta comparação, é de forma indireta, através do discurso dessa pessoa. Este problema apenas surge se considerarmos a identidade pessoal de um ponto de vista exterior a nós mesmos. De fato, não é isso que ocorre quando consideramos a identidade pessoal; sempre o fazemos partindo da nossa própria identidade, ou dos nossos próprios estados mentais. Como não há telepatia, a identidade das outras pessoas é atribuída mediante a comparação com minha própria identidade.

1.3. A causalidade

Para os objetos físicos a causalidade é a relação mais importante, conforme vimos no capítulo I. Quando ligamos causas a efeitos entra em ação o Hábito, que produz as crenças causais; mecanismo de suma importância para a sobrevivência da espécie humana. Para o caso da mente, Hume afirma que “a verdadeira idéia que temos da mente humana consiste em considerá-la como um sistema de percepções diferentes ou existências diferentes unidas por relações de causa e efeito” [T, 261]. Neste momento, ele compara a mente humana a uma república: esta pode mudar suas leis, governo e pessoas, no entanto, permanece a mesma república apesar das muitas mudanças. Da mesma forma, uma pessoa pode mudar suas impressões, idéias, caráter e, ainda assim, continuar sendo a mesma pessoa, ou seja, manter sua identidade.

Porém, sempre que consideramos as diferentes percepções, uma tendência natural nos leva a inferir uma substância desconhecida que seria responsável por unir essas

qualidades distintas. Ou seja, de tanto fingirmos uma substância, cada vez que nos são apresentados objetos relacionados, como é o caso da identidade pessoal, passamos a acreditar que esta substância de fato existe, de forma a já não podemos mais nos livrar desse pensamento.

Com efeito, como nunca descobrimos uma destas qualidades sensíveis sem nos vermos também obrigados, pelas razões antes assinaladas, a fingir uma substância existente, o mesmo hábito que nos leva a inferir uma conexão entre causa e efeito nos determina a inferir aqui uma dependência por parte de toda qualidade com respeito a uma substância desconhecida. O costume de imaginar uma dependência tem o mesmo efeito daquele do costume de observá-la. Esta ficção, no entanto, não é mais razoável que as anteriores. Como toda qualidade é uma coisa distinta da outra, pode conceber-se existente como separada, e pode existir separadamente, não somente com respeito a qualquer outra qualidade, senão com respeito a esta ininteligível quimera que é uma substância. [T, 222]

Há duas importantes objeções¹⁸ a esta maneira de conceber a mente enquanto composta de percepções que se relacionam causalmente. Uma dessas objeções relaciona-se com a unidade das percepções enquanto constituintes de uma mente, podendo ser desmembrada em duas importantes questões: a) a unidade da mente durante algum tempo, ou seja, o que faz a minha experiência de hoje e minha experiência da semana passada formarem parte da mesma mente? b) a unidade da mente no mesmo instante, ou seja, o que faz minha experiência visual e minha experiência auditiva, deste instante, serem parte da mesma mente ou feixe? Estes dois momentos se referem à integração psicológica de uma pessoa que, ao aceitarmos a teoria de Hume, passa a ser “paradoxalmente livre”. Ou seja, Hume parece tomar como dado que uma mente particular é unificada e já está distinguida das demais. Sua explicação para isso é feita mediante o recurso à semelhança e causalidade, conforme vimos acima; ou seja, para Hume, a mente é unificada graças à semelhança dos vários estados ou eventos mentais ou também pela relação de causalidade entre eles.

Segundo Carruthers, o uso da semelhança ou da causalidade é bem sucedido para explicar os casos de unidade da mente durante o tempo, mas é completamente inútil para explicar a sua unidade num tempo particular. Ou seja, o recurso a esses mecanismos de associação de idéias explica como uma mente é unificada num período de tempo ‘t’,

18 Podemos encontrar estas objeções em Carruthers, (1986), p. 54.

mas não explica como as diferentes percepções, que adquirimos num mesmo instante, se relacionam formando uma única mente. [Carruthers, 1986, p. 54]. Poderíamos pensar, por exemplo, em alguém que acaba de dar uma martelada no dedo e está sentindo intensa dor . Esta dor está ocorrendo ao mesmo tempo em que a pessoa ouve uma música de Tom Jobim . Obviamente não há semelhança entre a dor e o som, nem há relação causal entre eles. Pelo contrário, ambos são causados por eventos físicos externos que ocorrem sucessivamente, ou seja, estão presentes na consciência num mesmo instante. Como, neste caso, Hume explicaria que ambas as experiências pertencem à mesma pessoa?

Estas duas objeções parecem ser as mais difíceis de responder dentro do contexto da teoria proposta por Hume. Difíceis porque parecem requerer muito mais recursos psicológicos do que os que estavam disponíveis para o autor. Para respondermos como uma pessoa une as diversas impressões que adquire do mundo num mesmo momento - ou a totalidade dos seus “inputs”, para utilizar uma linguagem mais atual - teríamos que ter um mapeamento completo de seu cérebro com a descrição de suas funções, coisa que até hoje não temos.

De forma que Hume poderia apenas postular, baseado no comportamento das pessoas e no seu próprio comportamento, que nós recebemos informações acerca do mundo e as organizamos de uma determinada maneira que de resto, parece padrão para a espécie humana. Saber detalhadamente como nossa mente processa as informações, em níveis mais elementares do cérebro, Hume sugere que é tarefa para cientistas, os “anatomistas e filósofos da natureza”¹⁹.

Acredito que Hume pensaria nas experiências acima citadas como ocorrendo para uma pessoa, ou seja, só faz sentido falar da martelada no dedo enquanto relacionada com a música de Tom Jobim se estas experiências ocorrerem para uma pessoa. Isto tendo acontecido, esta pessoa vai recordar-se das experiências. No entanto, o fato de se lembrar destas experiências não significa que relacione a música com a dor. Aliás, no momento em que a dor estiver mais intensa, provavelmente a pessoa sequer se lembrará do trecho da música que tocava. Tal pessoa poderá lembrar-se das experiências como sucessivas no tempo; é possível que, por exemplo, ela apenas conclua que atingiu o dedo com o martelo enquanto a música tocava quando lembrar-se que ligou o aparelho de som muito antes de começar a usar o martelo. A complexidade com que organizamos as informações no cérebro ainda é um enigma para psicólogos e neurocientistas.

A outra questão, de como pensamos ser os mesmos em dois instantes diferentes,

¹⁹ Treatise, p. 8 e 276. Já mencionado neste trabalho, p. 54.

remete ao tema principal deste trabalho. Hume responderia a pergunta dizendo que pensamos que somos os mesmos porque nossa imaginação passa facilmente de uma percepção à outra, que se encontram relacionadas por algumas qualidades associativas como a semelhança e a causalidade.

Outra objeção, feita a Hume por muitos comentadores e sintetizada por Carruthers, relaciona-se com a unidade da consciência em meio às mentes, ou seja: se a mente é meramente um feixe de estados e eventos particulares, como unimos os feixes de modo a formar mentes diversas? Na visão humeana, mentes são construídas por pensamentos e experiências, desta forma, mentes são meramente feixes de estados de consciência particulares. O que faria então de uma mente individual o que ela é? Os mesmos estados de consciência? Se for assim, podemos dizer que os mesmos estados de consciência implicam em mesmas mentes; diferentes estados de consciência implicam em mentes diferentes. Porém, as mesmas experiências e pensamentos podem fazer parte de mais do que uma mente; neste caso, como diferenciar quando mentes diferentes têm as mesmas experiências? Ou, conforme já vimos anteriormente, como saber onde acaba o território psicológico de uma pessoa e começa o de outra? [cf. Carruthers, 1986, p. 57]

Este problema, segundo a teoria humeana, parece não surgir para uma pessoa particular no que se refere à sua própria mente pois, quando alguma impressão pertence a alguém, esta pessoa está apta a identificá-la como pertencente a ela, e quando alguma impressão pertence a outrem, sabemos que não nos pertence, mesmo sem saber a quem pertence. Ou seja, ao identificarmos uma impressão, já a identificamos como pertencente a nós. Mas não sabemos se isto ocorre com as impressões das demais pessoas; mesmo que identifiquemos que uma impressão não pertence a nós, não temos meio de identificar a quem ela pertence.

Segundo Pears, Hume toma por suposto que sabemos identificar uma impressão quando nos pertence, embora não explique como fazemos isto. Também não encontramos na teoria humeana uma explicação para o fato de que as outras pessoas também sejam portadoras de impressões como as nossas. Somos bem sucedidos em identificar nossas próprias impressões, porém Hume não explica porque isto ocorre, nem se tal deve ocorrer quando o portador de uma impressão é outra pessoa. Para Pears, isto não é surpresa, pois somente podemos obter sucesso em identificar uma impressão através do corpo. Como Hume não faz uso do corpo para desenvolver sua teoria da identidade pessoal, ele não poderia explicar tal fato. [cf. Pears, 1990, p.144-145]

A teoria humeana da identidade pessoal, segundo Pears, poderia ser assim

reconstruída: primeiro, tomamos todas as impressões, em nós mesmos e nos outros, e depois as dividimos em pacotes, identificando-as como pertencentes a cada um, como fazem os astrônomos quando observam as estrelas - primeiro tomam todas elas, indiscriminadamente, e depois dividem-nas em constelações. A falha de Hume, segundo Pears, foi não ter visto como as pessoas de fato identificam suas impressões. Quando tenho uma impressão ela já é, sem dúvida, minha, como, por exemplo, a impressão visual de uma pessoa que testemunha um assalto; não há dúvida de que esta impressão é dela e quanto a isso não há nada a ser investigado. Como não há telepatia, ou seja, nós não podemos ter acesso ao interior da mente de outra pessoa, acreditamos no relato das pessoas. Para Pears, somente teremos uma explicação adequada para a forma como identificamos nossas impressões se contarmos com o corpo também, não apenas com o que ocorre na mente.

Pears explica esta questão argumentando como segue: se alguém pensa que é diretamente consciente de alguma impressão ou idéia, então não há qualquer dúvida acerca da sua propriedade, tal idéia pertence a esta pessoa que é diretamente consciente dela. Pelo contrário, se a consciência de alguma impressão ou idéia for indireta, ela somente é obtida através do corpo da pessoa que a possui. Por exemplo: se alguém viu uma pessoa ser assassinada, não há dúvidas acerca da propriedade da impressão visual do assassino, ele é diretamente consciente de tal impressão. Se, por outro lado, encontrarmos no local do crime marcas no chão que comprovamos ser de uma terceira pessoa, além da vítima e do assassino, então supomos que esta pessoa seja a testemunha do crime, porém, jamais teremos a impressão visual que ela teve, esta somente poderá ser obtida mediante o corpo da pessoa que estava naquele local no exato momento do assassinato. [cf. Pears, 1990, p. 144]

Este exemplo mostra que sem o corpo, teremos apenas as percepções (como as estrelas utilizadas no exemplo anterior) e teremos que dividi-las em feixes, sendo que um deles é a nossa mente e os demais serão as de outras pessoas; ou seja, identificamos as outras pessoas por exclusão: elas são o que não somos nós. No entanto, sabemos que as pessoas de fato não identificam suas impressões dessa forma. Quando temos uma impressão, ela já nos é dada como separada e distinta de qualquer feixe. Não precisamos tomar as impressões de outras pessoas para identificarmos nossas próprias impressões.

Podemos nos utilizar da argumentação de Pears para mostrar qual seria a falha na teoria de Hume quando este se refere a outras mentes. Segundo aquele autor, só somos bem sucedidos ao identificar nossas próprias mentes com a ajuda do nosso corpo; no

entanto, Hume parte do fato que identificamos nossas próprias mentes sem nos explicar como isto é possível. Sua investigação começa com as próprias mentes já identificadas e não nos é dado o caminho pelo qual se chegou a este ponto. Ou seja, falta uma peça para que possamos montar o quebra-cabeça das mentes individualizadas; Hume começa sua teoria com o quebra-cabeça já montado e não nos diz como ele ficou pronto. Segundo Pears, Hume nos convence de sua teoria como um ilusionista nos convence dos seus truques. Ele nos faz adotar seu próprio ponto de vista como o faz o ilusionista, sem que possamos perceber o uso que ele faz do corpo para identificar suas impressões; mesmo que acreditemos ser impossível identificá-las dessa forma, a performance é tão boa que nos convencemos.

A crítica de Pears direcionada a Hume parece coerente. No entanto, ela poderia aplicar-se ao próprio autor. Este parte do fato de que Hume, na seção da identidade pessoal, considera apenas a identidade da mente, sem considerar que as pessoas são compostos de corpo e mente. Hume, de fato, sugere a separação, todavia, parece adequado pensar que ela seja apenas um recurso metodológico. Reforçando esta idéia, podemos citar o fato de que o próprio Hume sugere uma relação entre as seções da identidade pessoal e das paixões: se considerarmos a análise da identidade pessoal enquanto relacionada à imaginação e enquanto relacionada às paixões apenas metodologicamente separadas, teremos em Hume uma visão que considera uma pessoa como um composto de corpo e mente, embora apenas a mente seja o feixe de percepções. Há ainda o fato de que a consciência para Hume é uma impressão de reflexão, e esta, de acordo com o que já vimos, por sua vez se originaria do que hoje poderíamos denominar os impulsos elétricos do nosso cérebro, que por sua vez não dependem apenas do cérebro mas do corpo como um sistema bem estruturado.

Para defender Hume desta acusação de Pears, poderíamos dizer que não precisamos sentir o que é sentido no corpo de outras pessoas para atribuímos a elas sentimentos iguais aos nossos; precisamos apenas tomar como pressuposto o fato de que somos um entre os vários pontos de vista existentes no mundo. Não podemos fazer atribuições às outras pessoas as quais nós mesmos não entendemos, ou seja, que não estejam em consonância com os nossos próprios estados mentais. [cf. Nagel, (1986), p. 198]

Se aceitarmos estas afirmações, poderíamos defender Hume das acusações com relação à individuação das mentes. E é razoável pensarmos que ele concordaria com uma interpretação como esta, uma vez que, sempre que fala de outras mentes, faz referência à

sua própria mente como se não houvesse problema em compará-las. Ou seja, partimos do fato de que temos uma constituição física semelhante, agimos de forma semelhante e, por isso, deveríamos ter também uma constituição psicológica semelhante. Isto não implicaria em dizer que se acontecem pensamentos semelhantes eles deverão estar na mesma mente; pelo contrário, é porque somos constituídos de maneira semelhante que temos pensamentos semelhantes. De forma que seria estranho afirmar que nossos estados mentais e os estados mentais de outras pessoas seriam incomensuráveis.

2. Confissão de inconsistência?

São muitas e conflitantes as interpretações acerca das colocações de Hume no Apêndice ao *Tratado da Natureza Humana*. Estas afirmações seriam, segundo alguns comentadores, uma confissão do autor sobre a ineficácia de sua explicação da identidade pessoal. Outras interpretações afirmam coisas divergentes e garantem que o desânimo de Hume está localizado em algum ponto específico da sua teoria. O alvo principal de tantos conflitos é a seguinte afirmação de Hume:

Há dois princípios que não posso tornar compatíveis e tampouco está em meu poder renunciar a nenhum deles. Estes princípios são: que todas as nossas percepções distintas são existências distintas e que a mente jamais percebe conexão real entre existências distintas. Se nossas percepções tivessem como sujeito de inerência algo simples e individual, ou se a mente percebesse alguma conexão real entre elas não haveria dificuldade alguma. De minha parte, devo solicitar o privilégio dos céticos e confessar que esta dificuldade é demasiado árdua para meu entendimento. [T, 636]

A este comentário somam-se as afirmações de Hume numa carta escrita a Henry Home, reconhecendo os esforços daquele autor em favor da construção de uma teoria da identidade pessoal. Nesta carta, Hume teria comentado que

sua doutrina sobre a identidade pessoal continua sem satisfazê-lo e expressa sua aprovação pelos esforços construtivos que realiza Henry Home em favor de uma explicação da identidade pessoal em seus “*Essays on the Principles of Morality*”. [Fronzizi, 1952, p. 128]

Outro fator que gera divergências com relação ao tema da identidade pessoal é a omissão de comentários acerca deste assunto na *Investigação Sobre o Entendimento Humano*. Tais atitudes negativas de Hume poderiam ser interpretadas como provas de que ele reconheceu a fragilidade de sua explicação ao tratar do tema da identidade pessoal, recusando-se até mesmo a comentar o assunto posteriormente.

Quanto a esta questão não há consenso entre os comentadores. Há aqueles, como Fogelin, que defendem que os princípios aos quais Hume atribui a inconsistência, não são inconsistentes um com o outro mas com um terceiro princípio que Hume se vê incapaz de abandonar, e este princípio deverá se referir à identidade pessoal. No entanto, o próprio Fogelin se encarrega de nos informar que Hume jamais diz explicitamente o que o preocupa e não há consenso entre os comentadores sobre o que deva ser. [Fogelin, 1985, p. 93]

Para explicarmos as razões do descontentamento de Hume com relação à sua explicação da identidade pessoal, podemos sugerir, como o faz Fogelin, que Hume - após ter destruído o eu metafísico - percebe que seus princípios de associação não dão conta de explicar a unidade da mente. Neste caso, teríamos que encontrar no texto de Hume alguma evidência que comprovasse tal tese. Porém, tudo o que temos na própria explicação de Hume descarta totalmente esta idéia. Em nenhum momento nas obras de Hume encontramos qualquer insinuação em favor da existência de algo na mente além das próprias percepções.

Fogelin sugere para a teoria de Hume a existência de um “eu genuinamente empírico e permanente” para sustentar os mecanismos associativos que formam o núcleo da teoria humeana. Segundo ele, Jane McIntyre defende que

o conceito de eu que é afetado pela experiência e portanto deverá persistir através da experiência, é precisamente o conceito de eu que não deve ser explicado no contexto da teoria das idéias apresentado no Tratado. [Fogelin, 1985, p. 84]

Fogelin nos diz ainda que mesmo que Hume considere a idéia de eu como uma ficção, ele necessita, e confessa essa necessidade no Apêndice, de um eu que permaneça no tempo e não apenas uma ficção de eu. Segundo ele, autores como McNabb, Passmore, Robinson e outros defendem esta tese.

Desta forma, temos em Fogelin duas sugestões para a confissão de Hume no Apêndice: uma nos diz que Hume, apesar de criticar a noção de substância mental, não encontra outro substituto à altura para unir nossas percepções; outra sugestão é que Hume poderia estar pensando num eu empírico, que permanecesse no tempo, tendo como função sustentar os mecanismos de associação. Estas duas interpretações supõem que o sistema de Hume requer um eu genuíno e não apenas uma ficção de eu, ou seja, com a ficção o sistema é falho. Segundo Fogelin, para Hume

as percepções deverão ser conectadas frouxamente o suficiente para poder haver separação e ao mesmo tempo elas deverão ser conectadas estreitamente o suficiente para constituir uma mente da qual coisas possam ser separadas. O atomismo radical de Hume garante o primeiro resultado, mas exclui o segundo. Sem ambas as características (percepções separáveis e mente unificada) a teoria de Hume das percepções não oferece uma resposta para a afirmação de Berkeley que é auto contraditório supor que uma percepção possa existir sem ser percebida. [Fogelin, 1985, p. 107]

Segundo Fogelin, ao negar a identidade e simplicidade perfeita do feixe ou coleção de diferentes percepções - que é a mente - Hume dá sentido à idéia de que uma percepção pode existir fora da mente, isto é, do lado de fora do feixe. Hume argumenta, contra Berkeley, acerca da noção de mente individual da qual uma percepção possa ser separada, mas não produz um princípio para distinguir os feixes em mentes individuais. Pelo contrário, ao separar as percepções ele não consegue uni-las novamente em feixes distintos.

A posição de Fogelin é que Hume no Apêndice, está preocupado com a sua explicação da conexão entre as percepções, ou seja, ele não está satisfeito com as relações entre as percepções como responsáveis pela unidade das mentes. Para Fogelin, a explicação humeana nos leva a concluir que “cada percepção é ela mesma uma substância individual”. [Fogelin, 1985, p. 107]

Em poucas palavras, poderíamos dizer que Fogelin sugere que Hume, com as afirmações em questão, estaria inclinado a aceitar a existência de um eu anterior à experiência, no entanto, aceitar isto seria contrário ao seu empirismo. Percebendo isto, Hume demonstraria seu desânimo afirmando que

Muitos filósofos parecem inclinados a pensar que a identidade pessoal surge da consciência mas esta não é nada senão um pensamento refletido. A presente filosofia no entanto, tem um aspecto promissor. Mas todos os meus

esforços são vãos quando torno a explicar os princípios que unem nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência. Não posso descobrir alguma teoria que me satisfaça acerca deste raciocínio. [T, 635-6]

Assim, Hume encontra-se numa encruzilhada: por um lado, ele não consegue dar uma explicação para a identidade pessoal que esteja de acordo com o seu empirismo; por outro, ele não encontra outra saída a não ser aceitar a teoria que ele acabou de destruir - de que existe um eu que é anterior à experiência e acompanha todas as nossas experiências. Por isso, Hume encontra-se obrigado a “solicitar o privilégio dos cétricos e confessar que esta dificuldade é demasiado árdua para o meu entendimento.”[T. 636]

Outra interpretação sobre as colocações de Hume no Apêndice nos leva a pensar que Hume considera seus próprios princípios de associação, anteriormente explicados, como insuficientes para unir nossas percepções. Esta abordagem negativa com relação à sua teoria da mente como um feixe de percepções é direcionada, portanto, para a insuficiência dos princípios de associação e não para a ficção do eu. Ou seja, não importando se o eu é fictício ou real, o que não funciona na sua explicação é a maneira como se unem as diferentes percepções para formar este eu. Assim, a passagem em questão não aponta para alguma dificuldade específica com relação à explicação associacionista da simplicidade e identidade do eu. Apenas indica que os princípios escolhidos por ele não funcionam tão bem como deveriam. Corroborando esta tese - de que Hume não estaria insatisfeito com a explicação associacionista mas que os princípios descobertos por ele não dão conta de explicar o fenômeno da identidade pessoal - podemos citar o fato de que Hume não questiona sua explicação associacionista para o caso da identidade dos objetos físicos.

Pears argumenta contra esta interpretação. Segundo este comentador, na retratação de Hume, este não se deu conta de que no mundo mental, o substituto adequado para a contigüidade espacial é uma intrincada espécie de dependência do mundo físico, e não, como ele nos faz acreditar, alguma relação puramente mental ainda por ser descoberta. Por isso, a explicação de Hume da unidade da mente é inadequada. Tal inadequação, segundo Pears, não pode ser corrigida, nem abandonando o eu como uma substância mental individual, nem tentando encontrar alguma conexão forte entre as impressões e idéias de uma pessoa singular.

A conclusão a que podemos chegar com a argumentação de Pears é que os dois princípios, embora não sendo inconsistentes entre si, não constituem uma explicação

adequada para o fenômeno da identidade pessoal. O primeiro dos princípios - que as percepções têm existência distinta - segundo Pears, é inútil para explicar a identidade. O segundo princípio também não serve para explicar tal fenômeno. Hume teria percebido que a unidade de uma mente é mais forte do que a teoria que ele sugeriu, ou seja, haveria uma conexão mais forte entre impressões e idéias do que apenas em termos de semelhança, contigüidade e causa e efeito.

O problema, segundo Pears, é que Hume começa sua investigação num estágio posterior, quando suas próprias impressões e idéias já foram agrupadas, e ele então examina tal agrupamento investigando a espécie de relação entre os membros que deverá estabelecer uma linha de demarcação entre ele e os outros grupos. Neste estágio da investigação parece a Hume que o requisito dessa relação deverá ser apenas unir impressões e idéias através dos seus conteúdos. No entanto, ele não encontra nenhuma relação com tal função e isso o coloca num impasse.

Pears propõe que seja analisada também a proposta de Paul Grice e John Haugeland para explicar as afirmações de Hume no Apêndice. Eles sugerem que a retratação de Hume se deve ao fato dele pensar que ela é circular. Ou seja, ele funda a identidade das mentes na causação mas explica a causação de maneira a requerer impressões e idéias já dispostas dentro dos grupos que constituem as diferentes mentes.

Stroud também comenta acerca de uma circularidade na explicação humeana da identidade pessoal. Sua sugestão é que o desânimo de Hume não se deve a uma deficiência na sua explicação da origem da idéia de eu, mas a uma circularidade na sua Ciência do Homem. Para explicar esta hipótese, Stroud nos pede para supormos que todas as nossas percepções sejam de fato unidas por relações de causa e efeito. Assim, todas as percepções deverão ser efeito daquelas que as antecedem e causas daquelas que as sucedem. Porém, a idéia de causalidade é explicada por Hume da seguinte forma: nós somente acreditamos que há uma relação de causalidade se tivermos observado uma conjunção constante entre dois eventos distintos. Desta forma, a explicação humeana da mente como constituída apenas de percepções que se relacionam causalmente é circular. A circularidade efetiva-se porque deve haver uma mente para a qual ocorram as conjunções constantes, mas para que esta mente possa existir ela depende da causalidade. Assim, a mente depende da causalidade, mas a causalidade depende da mente. [cf. Stroud, (1977, p. 134)]

Há ainda outra interpretação para as palavras de Hume no Apêndice e a conciliação delas com o resto das suas obras. Segundo Donald Baxter, no *Tratado* Hume argumenta que o eu consiste de fato em muitas percepções relacionadas, que

representamos para nós mesmos como sendo uma e a mesma coisa, enquanto que no Apêndice ele repudia esta explicação. Este autor propõe que as razões para a suposta confissão de Hume é uma inconsistência entre os seus argumentos céticos (que o eu consiste de fato em muitas percepções) e a sua explicação naturalista de como nós atribuímos falsamente identidade e simplicidade para estas muitas percepções - como temos a idéia de um eu simples e idêntico. A inconsistência ameaça a delicada aliança entre Hume como cético e Hume como um naturalista mental. [Baxter, *Hume Studies*, vl. XXIV].

Baxter propõe que o ponto principal a ser analisado no Apêndice é este: o eu é composto por muitas e distintas percepções e nós pensamos estas distintas percepções como uma e a mesma coisa. Segundo Hume, este pensamento poderá ser explicado pelo fato de que nós meramente sentimos uma conexão entre as percepções quando refletimos sobre elas. No entanto, ele descobre que isto não funciona, restando-lhe apenas duas possíveis explicações para o fato: ou as percepções têm uma conexão real que pode ser copiada nas idéias refletidas sobre elas; ou apenas as idéias refletidas sobre si mesmas têm uma conexão real. Mas esta conexão real é a identidade. Então, ou as nossas impressões são idênticas como são as idéias refletidas sobre elas, ou apenas as idéias refletidas sobre si mesmas são idênticas. Outra opção seria inconsistente.

Desta forma, a origem da inconsistência é implícita, ou seja, a origem da inconsistência está numa parte da teoria da representação. Referindo-se às percepções e seus objetos, Hume afirma que representações requerem semelhança. Desta forma, apenas muitos podem representar muitos e apenas um pode representar alguma coisa como uma. Assim, para muitas e distintas idéias serem representadas como uma e a mesma, as muitas e distintas impressões deverão ser uma e a mesma, pois o distinto não deve ser idêntico, assim Hume não admite um eu que é muitos e uma idéia de eu que é uma.

O principal problema com outras interpretações, é que elas focalizam a questão: “qual o problema encontrado por Hume na sua teoria do feixe do eu”. As várias respostas talvez iluminem outros aspectos que não o que há de específico no Apêndice, que é melhor revelado quando perguntamos “ qual é o problema encontrado por Hume na sua teoria do feixe da idéia de eu”. [Baxter, *Hume Studies*, vol. XXIV]. O grande problema que Baxter vê nas diferentes interpretações da teoria de Hume da identidade pessoal é que elas postulam para a teoria humeana um “eu ativo”, que percebe as diversas percepções como relacionadas por causa da transição fácil de uma para a outra. Para Baxter, o que estes comentadores não percebem é que o eu humeano é um “eu passivo”, onde as percepções

seguem umas às outras: “as percepções passadas sobrepõem-se às percepções presentes de forma a afetá-las”. Desta forma não há um eu que teria a função de unir as percepções, mas da união delas resulta o eu. [Baxter, Hume Studies, vol. XXIV]

Podemos concluir que há uma linha de interpretação que focaliza a parte negativa da teoria humeana da identidade pessoal: quando Hume afirma que a identidade perfeita é apenas uma ficção, um engano. Se considerarmos apenas o sentido comum para a palavra ficção, sem relacioná-la com o resto da teoria humeana, parece faltar algo para unir nossas percepções, e é este algo que Hume está reivindicando quando mostra seu desânimo no Apêndice. Porém ele também percebe que o seu sistema não pode acomodar tal necessidade. Por isso, abandona a explicação da identidade pessoal.

Outra linha de argumentação nos leva a concluir que esta identidade imperfeita é a explicação mais razoável que podemos dar para a identidade pessoal. Futuramente Hume admitiria, que poderiam surgir outras explicações melhores que a sua. Por isso a hipótese de Hume como naturalista mental é incompatível com o Hume como um cético. Porque o Hume cético diz que não há nada que permaneça o mesmo, há apenas percepções sucessivas, e o Hume naturalista diz que sentimos uma conexão entre estas várias percepções sucessivas. Em outras palavras, o cético não poderia aceitar a tese naturalista de que é suficiente o fato de sentirmos uma conexão entre nossas percepções para acreditarmos na unidade do nosso eu.

Conclusão

Retomando agora os principais momentos da discussão acerca da identidade pessoal. Em primeiro lugar, para Hume a identidade pessoal pode ser o resultado de numa confusão entre o que ele denomina identidade específica e identidade numérica, sendo que:

a) A idéia de algo que permanece inalterado decorrido um intervalo de tempo ‘t’, é a identidade propriamente dita, ou identidade numérica;

b) A idéia de uma sucessão de objetos relacionados que sentimos como se fossem uma única coisa é um caso de identidade específica;

Assumindo esta tese, se tivéssemos que atribuir uma identidade a nós mesmos, seria correto que ela fosse da segunda espécie, mas o que ocorre é que alguns filósofos defendem que nossa identidade é da primeira espécie. Isto devido a uma confusão da nossa imaginação: confundimos as idéias ‘a’ e ‘b’ porque a imaginação opera de maneira semelhante para ambos os casos. Este engano todos nós cometemos, porém alguns filósofos tentam justificá-lo admitindo que há uma substância que suporta as qualidades mutáveis enquanto que ela mesma não muda. Este suporte, no caso da mente, é denominado “alma” ou “eu”, enquanto que para os objetos físicos é denominado “substância” ou “matéria primeira”.

Tanto a idéia de identidade pessoal quanto a idéia de identidade dos objetos físicos originam-se [T, 260] “do curso suave e ininterrupto do pensamento através de uma série de idéias conectadas entre si”. Este curso ininterrupto do nosso pensamento é produzido pelas relações de **semelhança** e **causalidade** entre as idéias, para o caso da identidade pessoal, adicionando-se a **contiguidade** para o caso da identidade dos objetos físicos. Por isso, Hume insiste no fato de que a idéia de identidade é uma ficção produzida pela nossa imaginação. Nas palavras de Hume

Suponhamos que esteja presente um objeto perfeitamente simples e indivisível, junto com outro objeto cujas partes coexistentes se encontram conectadas por uma forte relação; é evidente que as ações da mente não se diferenciam muito entre si quando consideramos estes dois objetos. A imaginação concebe em seguida e com facilidade o objeto simples mediante um esforço singular do pensamento, sem mudança nem variação. Mas a conexão das partes no objeto composto tem quase o mesmo efeito, e as unifica de um modo tão íntimo ao objeto que a fantasia não sente a transição ao passar de uma parte para a outra. Por exemplo, a cor, o sabor, a figura, a solidez e outras qualidades combinadas em um pêssego ou em um melão são concebidas como formando uma coisa única, isso em virtude da sua estreita relação que afeta o pensamento como se

o objeto fosse perfeitamente simples. Mas a mente não se detém aqui; sempre que contempla o objeto a partir de outra perspectiva descobre que todas estas qualidades são diferentes, distinguíveis e separáveis entre si. E como este aspecto das coisas destrói as noções primárias e mais naturais que tínhamos delas, obriga a imaginação a fingir algo desconhecido: a substância ou matéria original, como princípio de união e coesão entre estas qualidades, dando assim a possibilidade de denominar o objeto composto como uma só coisa apesar da diversidade da sua composição. [T, 220]

No entanto, poderíamos dizer que o fato de ignorarmos as mudanças quando estas são muito pequenas com relação ao todo ou são graduais e uniformes, tem uma função importante na nossa vida. Se na vida comum agíssemos de acordo com raciocínios exatos, considerando todas as mudanças, por menores que fossem, não poderíamos chamar de mesmo a nenhum objeto animado, pois, quando fôssemos nos referir a ele novamente já não teria as mesmas características, seria outro. Por exemplo, uma pessoa jamais poderia ser chamada pelo mesmo nome, uma vez que não seria a mesma em dois instantes diferentes.

Por conseguinte, se é um engano o fato de atribuímos identidade aos objetos e pessoas, é um engano que todos nós cometemos o tempo todo. A correção desse engano “implicaria numa completa reformulação da nossa linguagem”, [Penelhum, (1976), p. 647] ou, a rigor, numa impossibilidade de usar a linguagem, uma vez que os termos não poderiam permanecer os mesmos.

Portanto, não há em Hume uma identidade simples, mas uma identidade complexa, formada pelas várias percepções. A identidade não é qualquer percepção em particular, mas o conjunto delas. Ao contrário do que era afirmado, que as percepções tinham como referência a identidade, dizemos que a identidade tem como referência as percepções. A idéia de que a identidade é algo simples é uma ficção, que provém de uma operação da imaginação sobre objetos relacionados. Atribuímos identidade para as muitas percepções sucessivas, não porque elas são idênticas, mas porque nós as sentimos como idênticas.

Desta forma, com a crítica aos “metafísicos”, Hume mostra que é impossível termos a impressão de um **eu** simples e imutável, mas ao explicar a identidade pessoal enquanto relacionada à imaginação, ele nos diz como é possível que cheguemos a essa concepção.

É certo que Hume aponta os limites da nossa razão em produzir provas quanto

a idéia de um **eu** simples. Esta deficiência pode nos levar a um ceticismo com relação a identidade, porém, podemos aceitar a explicação de que a imaginação pode produzir, mediante mecanismos de associação, ficções naturais que guiam nossa vida prática e assim produzir a ficção na identidade pessoal que, apesar de ser uma criação, é de extrema importância para nossa vida.

No caso da identidade pessoal, trata-se de um engano, de uma ficção, mas não de um erro, uma vez que somente podemos falar de erros nas relações de idéias que resultam de raciocínios analíticos, e a identidade pessoal está no âmbito do que Hume chamou de questões de fato. Ou seja, nas questões analíticas como aquelas da lógica, onde a conclusão decorre da análise das premissas envolvidas, sem recurso à experiência, podem ocorrer erros. Já nas questões de fato está envolvido outro tipo de conhecimento que não o lógico dedutivo - o das relações causais, de que tratamos no capítulo I.

Desta forma, podemos concluir que temos uma idéia de identidade como algo contínuo e esta idéia é útil para nossa vida prática ou nossos julgamentos morais, porém, se investigarmos rigorosamente esta idéia, teremos que concluir que ela é uma ficção produzida pela nossa imaginação. No entanto, ficções podem ter o papel de organizar nossa experiência tornando-a razoável. Da mesma forma, a identidade para os objetos físicos é uma ficção da imaginação. Não temos, segundo Hume, como defender a existência de uma substância capaz de unificar as diversas qualidades dos objetos para que possamos atribuir a eles as características de unidade e imutabilidade. Se o fazemos é devido a uma ficção da imaginação.

O mesmo será alegado para o caso da identidade pessoal. Em não podendo defender a existência de uma substância imutável, resta-nos, para explicar a identidade, um sentimento de unidade produzido pela interação dos mecanismos da nossa mente e das relações mediante as quais nossas percepções se unem.

Popper, ao criticar a teoria da identidade pessoal em Hume, apresenta uma afirmação interessante, que mais parece um esclarecimento do que Hume estaria dizendo da identidade pessoal. Segundo Popper,

obviamente as pessoas existem, e cada uma delas é um “eu” individual, com sentimentos, esperanças e medos, tristezas e alegrias, apreensões e sonhos, que nós só podemos adivinhar quando se trata de outras pessoas pois eles só são conhecidos pela própria pessoa. [Popper, 1977, p. 137].

Hume jamais afirma que as pessoas não têm identidade, nem que elas não sabem se permanecem as mesmas ou não. O que ele nega é que exista uma substância única e indivisível que garanta a identidade das pessoas, ou que sejamos capazes de encontrar uma ligação real entre nossas percepções para defendermos a idéia de que elas se encontram ligadas. Nós apenas sentimos uma forte conexão entre as percepções e por isso formamos a idéia de identidade.

Bibliografia

Obras de Hume:

Hume, David: (1967) **A Treatise of Human Nature**, Selby-Bigge (ed.), Oxford, Clarendon Press.

_____: (1957) **An Enquiry Concerning Human Understanding**, Selby-Bigge (ed.), Oxford, Clarendon Press.

_____: (1973) **Investigação Sobre o Entendimento Humano**, tradução de Leonel Vallandro, São Paulo, Abril Cultural.

_____: (1992) **Tratado de la Naturaleza Humana**, tradução de Félix Duque, Madrid, Tecnos.

_____: (1995) **Resumo de Um Tratado da Natureza Humana**, tradução de Rachel Gutierrez e José Sotero Caio, São Paulo, Paraula.

Outras obras:

Ayer, A. J, (1980) **Hume**, Oxford, Oxford University Press.

Baier, Annette C., (1991) **A Progress of Sentiments, Reflections on Hume's Treatise**, Harvard University Press.

Baxter, Donald L. M., (1998) "Hume's Labyrinth Concerning the Idea of Personal Identity", in: **Hume Studies**, vl. XXIV, nº 2.

Bennett, Jonathan, (1971) **Locke, Berkeley, Hume: Central Themes**, Oxford, Clarendon Press.

Berkeley, George, (1982) **A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge**, Winkler K. P. ed., Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company.

Bricke, John, (1977), "Hume on Self-Identity, Memory and Causality", in: **Bicentenary Papers**, J. P. Morice (ed.), Edinburgh, Edinburgh University Press.

Burnyeat, Myles, (1983) "Can the Skeptic Live His Skepticism?", in: **The Skeptical Tradition**, Myles Burnyeat (ed.), Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press.

Carruthers, Peter, (1986) **Introducing Persons: Theories and Arguments in the Philosophy of Mind**, London - New York, Routledge.

Clotet, Joaquim, (1991-92) "Identidade Pessoal e Eu Moral em David Hume". In:

Reflexão, ano XVII nº 51/52.

Chappell, V. C. (ed.), (1966) **Hume**, New York, Doubleday.

Costa, J. M., (1995) "Hume Belief in the Existence of an External World", in: **David Hume: Critical Assessments**, vl. III, Stanley Tweyman (ed.), London, Routledge.

_____ (1995) "Hume and Justified Belief", in: **David Hume: Critical Assessments**, vl. III, Stanley Tweyman (ed.), London, Routledge,.

Cook, J. W., (1995) "Hume's Scepticism with Regard to the Senses", in: **David Hume: Critical Assessments**, vl. III, Stanley Tweyman (ed.), London, Routledge.

Flage, Daniel E., (1990) **David Hume's Theory of Mind**, London, Routledge.

Flew, Anthony, (1980) **Hume's Philosophy of Belief**, London, Routledge & Kegan Paul.

Fogelin, Robert J., (1985) **Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature**, London, Routledge & Kegan Paul.

Fronzizi, Rizieri, (1952) **Substância y Funcion en el Problema del Yo**, Buenos Aires, Editorial Losada S.A..

Hodges M. and Lachs J., (1995) "Hume on Belief", in: **David Hume: Critical Assessments**, vl. III, Stanley Tweyman (ed.), London, Routledge.

Livingston, Donald W., (1984) **Hume's Philosophy of Common Life**, Chicago, University of Chicago Press.

Locke, John, (1959) **An Essay Concerning Human Understanding**, A. C. Fraser ed., New York, Dover Publications.

Monteiro, João Paulo, (1984) **Hume e a Epistemologia**, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda.

_____ : (1999) "Hume's Principle", in: **Principia**, vl. 3, nº 2, Núcleo de Epistemologia e Lógica, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

Nagel, Thomas, (1986) **The View from Nowhere**, Oxford, Oxford University Press.

O'Connor. D., (1995) "Hume's Scepticism with Regard to the Senses", in: **David Hume: Critical Assessments**, London, Routledge, vl III.

Pavkovic, (1995) "Skepticism and the Senses in Hume's Treatise", in: **David Hume: Critical Assessments**, London, Routledge, vl III.

Pears, David, (1975) **Hume's System: An Examination of the First Book of his Treatise**, Oxford, Oxford University Press.

Perry, John, (1975) **Personal Identity**, Berkeley, University of California Press.

Pflaum K. B., (1995) "Hume's Treatment of Belief", in: **David Hume: Critical Assessments**, London, Routledge, vl III.

- Penelhum, Terence M., (1976) "The Self in Hume's Philosophy", in: **David Hume: Many-sided Genius**, Norman, University of Oklahoma Press.
- Pinto, Paulo R. Margutti, (1995) "Aspectos da Crítica de Hume ao Princípio de Causalidade", in: **A Filosofia Analítica no Brasil**, Maria Cecília de Carvalho (org.), São Paulo, Papirus.
- Popkin, Richard, (2000) **História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza**, tradução de Danilo Marcondes, Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- Popper Karl R. e Eccles John C., (1977) **O Eu seu Cérebro**, São Paulo, Papirus.
- Porchat, Oswaldo Pereira, (1993) **Vida Comum e Ceticismo**, São Paulo, Brasiliense.
- Smith, Norman Kemp, (1996) **The Philosophy of David Hume**, London, Macmillan.
- Smith, Plínio Junqueira, (1995) **O Ceticismo de David Hume**, São Paulo, Loyola.
- Strawson, Gallen, (1989) **The Secret Connexion: Causation, Realism and David Hume**, Oxford, Clarendon Press.
- Stroud, Barry, (1977) **Hume**, London, Routledge.