

**O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL SEGUNDO
HUME
EDNO GONÇALVES SIQUEIRA**

**CAMPOS DOS GOYTACAZES
2007**

**O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL SEGUNDO
HUME
EDNO GONÇALVES SIQUEIRA**

Projeto de Dissertação apresentado ao programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem do Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense “Darcy Ribeiro”, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Cognição e Linguagem, na área de concentração em Filosofia da Mente.

Orientador: Prof. Dr. Dario Alves Teixeira Filho

CAMPOS DOS GOYTACAZES

2007

O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL SEGUNDO

HUME

EDNO GONÇALVES SIQUEIRA

Projeto de Dissertação apresentado ao programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem do Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense “Darcy Ribeiro”, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Cognição e Linguagem, na área de concentração em Filosofia da Mente.

Aprovado em ____ de _____ de 2007.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. José Nicolao Julião
UFRRJ

Profa. Dra. Paula Mousinho Martins
CCH/UENF

Prof. Dr. Julio César Ramos Esteves
CCH/UENF

Prof. Dr. José Nicolao Julião
UFRRJ

Prof. Dr. Dário Alves Teixeira Filho
CCH/UENF
Orientador

Agradeço ao Professor Dário Alves Teixeira Filho, meu orientador, exemplo de dedicação e seriedade no trato com os problemas filosóficos. Agradeço também a minha família pelo apoio a meus projetos. Aos meus amigos e alunos, pelo apoio constante.

O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL SEGUNDO HUME

RESUMO

A doutrina oficial de David Hume (1711-1776) sobre a identidade pessoal, nomeadamente, sua célebre “bundle theorie”, é fundamentalmente, e quase exclusivamente, enunciada e defendida no Livro I, sobretudo na Parte IV, seção VI, intitulada “Da Identidade Pessoal”, de sua obra magna *A Treatise of Human Nature* (1739-40). A teoria da identidade pessoal proposta aí por Hume deixa-se resumir na tese geral de que a idéia de um *Self* consiste na idéia do mero múltiplo de percepções sucessivas unificadas associativamente, de modo que a idéia de um eu ou de pessoa não designa algo de distinto dessa mera unidade associativa, não designa senão, nos termos de Hume, “a heap or collection of different perceptions, united together by certain

relations” (Hume, 1978, I, IV, 2, p.207). Essa formulação de Hume repercute ainda nas muitas e hoje quase majoritárias concepções anti-realistas acerca do eu. O objetivo geral da presente pesquisa consiste em expor e esclarecer essa teoria de Hume sobre a natureza e a gênese da idéia de eu ou de identidade pessoal tal como proposta em sua obra magna *A Treatise of Human Nature*. Nosso objetivo específico é o de chegar a identificar e a reconstruir os principais argumentos, bem como, por fim, a avaliar os méritos e fraquezas desses principais argumentos de um filósofo sem dúvida genial em favor de uma teoria que, a despeito de ganhar cada vez mais crédito, é tão original que resvala na implausibilidade.

Palavras-chave: percepções, mente, substância, identidade pessoal.

Abstract

The official doctrine of David Hume (1711-1776) about personal identity, namely, his notorious “bundle theory”, is fundamentally, and almost exclusively, enunciated and defended at Book I, over all at Part IV, section VI, entitled Of Personal Identity, from his masterpiece of art, *A Treatise of Human Nature* (1739-40). The personal identity theory there proposed by Hume, make itself resumed in the general thesis that the idea of “I” is consisted of an idea of a mere multiple of successive perceptions unified associatively, in such a way that the idea of “I” or person does not designate anything else and distinct than this mere associative unite. It does not designate, in Hume's own terms, “a heap

or collection of different perceptions, united together by certain relations” (Hume, 1978, I, IV, 2, p.207).

This way of posing the problem still sounds at the many, and nowadays almost majority, of anti-realistic conceptions concerning “I”. The general objective of the present research is both to expose and try to enlighten that Hume's theory about the nature and genesis of the idea of “I” as such as proposed in his magnificent work *A Treatise of Human Nature*. Our specific objective is to come to identify and rebuild the main arguments, as well as, at the end, to evaluate merits and weaknesses of these arguments from a philosopher, by no doubts, ingenious towards a theory that, albeit the credit it has been getting, is so original that comes to break into implausibility.

Keywords: percetions, mind, substance, personal identity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	01
.....	01
a) Em que consiste o problema da identidade pessoal	
.....	01

b) O contexto histórico-sistemático desse problema	02
c) A relevância da posição de Hume	03
d) Objetivo, tese geral e estrutura do trabalho	06
CAPÍTULO 1. A TEORIA DAS IDÉIAS	
	11
1.1. A presença do princípio atomista de análise na teoria das idéias	15
1.2. O princípio empirista de significação	26
1.3. O caráter problemático das idéias complexas	34
CAPÍTULO 2. A IDÉIA COMPLEXA DE SUBSTÂNCIA	
	41
2.1. O conteúdo da idéia de substância	43
2.2. Princípio de unificação da substância: a noção de identidade	50
2.3. A gênese causal das idéias de substância física e mental: as transições fáceis da imaginação	58
CAPÍTULO 3. A CONCEPÇÃO HUMEANA DE IDENTIDADE PESSOAL E SEUS PROBLEMAS	
	69
3.1. A concepção humeana de eu	70
3.2. O problema da não observabilidade do eu: consciência de si não-introspectiva	75
3.3. O problema da individuação de coleções de percepções: pressuposição de uma mente pessoal	81
3.4. O problema da atribuição de operações mentais a coleções de percepções: pressuposição de um eu não-empírico	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS	
	93

REFERÊNCIAS	
BIBLIOGRÁFICAS.....	
100	

NOTAS.....	
..... 103	

Abreviaturas:

Utilizamos 'Tratado', tanto para indicar o original em inglês, quanto para fazê-lo em referência à tradução para o português. Contudo, para diferenciar tais obras, bem como para fazer-lhes referências, servimo-nos do texto original em inglês, identificado aqui por 'HUME, 1978' (HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford at the Clarendon Press, Oxford, 1978) e da tradução para o português, identificada por 'HUME, 2001' (HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Serviço de Educação e Bolsas - Fundação Calouste Gulbenkian. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001).

Os textos traduzidos em português encontram-se seguidos dos textos originais em inglês, dispostos, em sua maioria, ao final desta dissertação na seção 'Notas'. Nesta mesma seção encontram-se ainda, alguns textos dos comentadores em sua forma original, pois optamos por traduzi-los (os textos dos comentadores citados como apoio de nossa argumentação) para tornar mais fluente a leitura de nosso trabalho, inserindo em nota o original para consulta, seja em notas de rodapé (frases e excertos) seja na seção 'Notas' (textos). Indicamos em negrito os caracteres (números arábicos) que indicam o material encontrado na seção 'Notas'.

FICHA CATALOGRÁFICA

Preparada pela Biblioteca do **CCH / UENF** 007/2008

S618 993 Siqueira, Edno Gonçalves

O problema da identidade pessoal segundo Hume / Edno Gonçalves

Siqueira -- Campos dos Goytacazes, RJ, 2008.

107 f.

Orientador: Dario Alves Teixeira Filho

Dissertação (Mestrado em Cognição e Linguagem) – Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Centro de Ciências do Homem, 2008.

Bibliografia: f. 100 - 102

1. Filosofia da Mente. 2. Identidade Pessoal (Filosofia). 3. Consciência. 4. Hume, David, 1711-1776. I. Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. Centro de Ciências do Homem. II. Título.

CDD - 128.2

INTRODUÇÃO GERAL

“Mas, abandonando a questão acerca *do que pode ser* e *do que não pode ser*, em favor daquela outra questão acerca *do que é efetivamente*” (HUME, 2001, p.279).

O objetivo geral da presente dissertação consiste em expor e esclarecer a teoria de David Hume (1711-1776) sobre a natureza da identidade pessoal e a gênese da idéia de eu. Nosso objetivo específico é o de chegar a reconstruir, bem como a avaliar os principais argumentos desse filósofo sem dúvida genial em favor de uma teoria sem dúvida original sobre um problema central nas pesquisas sobre a natureza da mente.

Na verdade, o problema da identidade pessoal, quando formulado expressamente, não constitui apenas um tema técnico de estudiosos

especializados, mas antes é algo de interesse geral, como o denuncia nossa crença, completamente básica e em grande medida tácita, de que permanecemos fundamentalmente os mesmos através das inúmeras mudanças pelas quais passamos eventualmente ao longo da nossa vida e também as expectativas, bem difundidas, de sobrevivermos a nossa morte corporal. Quando se formula o problema da identidade pessoal vê-se que, nessas crenças e expectativas tão ordinárias, estão em jogo as relações entre a pessoa e o tempo (a permanência da identidade pessoal através do tempo) e entre a pessoa e seu corpo (a permanência da identidade pessoal na ausência de uma identidade corporal). Também acreditamos que nossas respostas afetivas e morais aos eventos do mundo, bem como aos eventos de nossa vida, estão relacionados à nossa identidade pessoal. Nossa responsabilidade por nossas ações e a imputação de responsabilidade aos outros que são expressas em nossa prática de elogiar ou censurar suas ações parecem precisar supor uma continuidade de uma entidade unitária ou pessoa que tem um conjunto de memórias, habilidades e disposições que constituem seu caráter e personalidade. O problema da identidade pessoal parece, assim, dizer respeito a algo de central para nossas crenças, expectativas, atitudes e práticas as mais ordinárias. Mas, afinal, em que consiste o problema da identidade pessoal?

O problema da identidade pessoal se deixa, em geral, organizar em torno de distintas questões: (i) a **questão ontológica** acerca do que *faz com que alguém exista* como o mesmo através de mudanças qualitativas e, mais basicamente, através de simples mudanças de tempo; (ii) a **questão epistemológica** acerca do que *conta como evidência* necessária e/ou suficiente para o reconhecimento ou conhecimento de que alguém é o mesmo através de mudanças qualitativas e, mais basicamente, através de simples mudanças de tempo; (iii) a questão **semântica ou conceitual** acerca da adequada *análise dos constituintes e da estrutura* da própria idéia de identidade

pessoal ou eu, (iv) a **questão psicológica ou causal** concernente à *explicação da gênese* da idéia de eu. Essas questões não são independentes e, na verdade, não é incomum, por exemplo, conceber a questão semântica ou conceitual como sendo *um modo de encaminhar* a questão ontológica acerca da natureza própria da identidade pessoal, assim como conceber a questão psicológica ou causal como *um modo de encaminhar* a questão epistemológica acerca das condições de acesso a algo tal como uma pessoa. Em grande medida o presente trabalho, por razões que ficarão claras na seqüência, se concentrará sobre os aspectos conceituais e psicológicos da questão da identidade pessoal.

Historicamente, o problema da identidade pessoal foi delimitado pela primeira vez enquanto tal por Locke¹; como o comentador H. Noonan² observa espirituosamente, pelo menos esse tema é um acerca do qual os trabalhos filosóficos não constituem notas de rodapé à obra de Platão, mas sim à de Locke. O problema se colocou quando o termo "pessoa" foi concebido por Locke como sendo um termo funcional, isto é, como um termo que se aplica ao que quer que tenha certas capacidades ou que exerça certas funções e, portanto, não como designando simplesmente algum tipo de substância, seja material ou imaterial. A motivação de Locke nesse ponto parece dizer respeito ao fato de que conceber a pessoa em termos de substância *não garantiria nenhum critério seguro de reidentificação da pessoa*, donde decorreria, se não absurdos, então pelo menos certas implausibilidades. Locke começa por perguntar "o que é significado por *Sócrates* ou por *o mesmo homem individual*" ("what is meant by Socrates, or the same individual Man") e pondera que (1), por um lado, responder simplesmente que se quer designar com isso "a mesma substância pensante individual e imaterial" ("the same individual, immaterial,

¹ Para o que se segue cf. LOCKE, J. *Essay Concerning Human Understanding; Livro II, capítulo 27*. London. Oxford: Clarendon Press, 1979.

² NOONAN, 1989, p.30.

thinking Substance”) acarretará que “tem de ser admitido como possível que um homem nascido de diferentes mulheres e em épocas bem diferentes pode ser o mesmo homem” (“it must be allowed possible that a Man born of a different Women, and in distant times, may be the same Man”) — em razão de se supor, então, uma irrelevância do organismo animal particular para identificar a pessoa em questão — e que (2), por outro lado, responder simplesmente que se designa com isso “ou o mesmo organismo animal (...) ou o mesmo espírito imaterial unido ao mesmo organismo animal” (“or the same Animal (...) or the same immaterial Spirit united to the same Animal”) acarretará que “Sócrates nesta vida e depois dela não pode ser de modo algum o mesmo homem” (“Socrates in this Life, and after it cannot be the same Man any way”) — em razão de se supor, então, a dependência de um certo organismo animal particular para identificar a pessoa em questão. Essas dificuldades mostram, segundo Locke, que a identidade pessoal consistiria em nada mais que na consciência (“it is impossible to make personal identity to consist in any thing but consciousness”)³. Isso, portanto, revelaria que o critério de identidade buscado seria dependente do ponto de vista do próprio sujeito da experiência. Talvez por considerar que, do ponto de vista da primeira pessoa, a memória — sobretudo aquela concernente às idéias pessoais formadas acerca de eventos testemunhados ou concernentes às vivências pessoais relativas às próprias experiências e ações — seria o fator crucial para a consciência da identidade pessoal através do tempo, o próprio Locke enfatizará a memória como condição da identidade pessoal e dará assim uma base para as abordagens subseqüentes do tema. Assim, no interesse de especificar critérios de aplicação correta do conceito de pessoa, vale dizer, critérios de reidentificação de algo como sendo “a mesma pessoa”, instituiu-se com Locke um outro nível de consideração da mente e do eu e, a partir daí, se instaura o debate acerca dos fatores

³ Para as passagens citadas cf. especificamente LOCKE, idem, §21, p.343.

constitutivos da identidade pessoal através da sucessão dos dados de consciência.

Nesse debate, uma das posições que mais se destaca, certamente por sua posição extremada, se deixa resumir na tese central de que “o dado é sem sujeito”⁴. Tal posição pode ser encontrada tanto na tradição analítico-lingüística (o Russell atomista⁵, Ryle, etc.) quanto na tradição continental (o Husserl das “Investigações Lógicas”, Sartre, Deleuze, etc.), de maneira que não se pode negligenciar sua persistente e difusa presença na discussão sobre a mente e o eu⁶. Reconhecidamente, tal posição remonta a Hume e, mais especificamente, a sua concepção de mente e de eu como um agregado ou coleção de diferentes percepções (“a bundle or collection of different perceptions”). Isso deve ser suficiente para justificar nosso presente estudo, que se propõe não só a expor e esclarecer a versão primitiva, por assim dizer, dessa posição sem dúvida extremada em filosofia da mente, mas, sobretudo que se propõe a identificar, a reconstruir e, por fim, a avaliar os méritos e fraquezas dos argumentos que seu principal patrono pôde aduzir em favor dessa concepção.

Hume é considerado um dos maiores filósofos da época moderna. Seu trabalho é, em geral, caracterizado como o ponto alto da tradição empirista dominante na filosofia britânica que remonta a Guilherme de Ockham, Bacon, Hobbes, Locke e Berkeley. Hume destacou-se nessa tradição não só pela sua aguda percepção de novos problemas e por suas concepções originais, mas também pelo estilo literário, influenciado pelo seu notável conhecimento das humanidades, com o

⁴ “The given is subjectless”, como afirmou Carnap (apud CHISHOLM, Roderick M. *“The direct awareness of the self”* In: *Person and Object; A Metaphysical Study*. London. Routledge, 2002).

⁵ Russell afirma: “o ato ou o sujeito é esquematicamente conveniente, mas não pode ser descoberto empiricamente” (“On proposition”. In: idem, *Logic and Knowledge*, p.305).

⁶ Em reconhecimento a isso, essa doutrina já mereceu ser batizada com um nome próprio: “the no-ownership or no-subject doctrine of the self” (STRAWSON, 2002, p.95)

qual produzia obras acessíveis também aos leitores não acadêmicos. A esfera de interesse de Hume é ampla, pois envolve a epistemologia e a filosofia moral, a teoria política e a economia, a história e o estudo da religião, mas em todos os seus estudos o fundamento se encontra sempre em certa concepção da natureza humana. Não por acaso, a obra filosófica fundamental de Hume se intitula “A Treatise of Human Nature” (doravante, apenas *Tratado*) e inclui aquele que é nosso foco aqui, sua teoria da mente e do eu como um agregado de percepções.

Um dos pilares da filosofia moderna é a distinção entre o que podemos conhecer de maneira direta, vale dizer, os dados presentes à nossa mente, e o que podemos conhecer apenas de maneira indireta ou por meio dos dados imediatos da nossa mente, vale dizer, as supostas coisas e suas qualidades fora de nossa mente. No *Essay Concerning Human Understanding*, Locke fez uso do termo “idéia” para designar esses dados imediatos da mente, em suas palavras, para designar “seja o que for que consista no objeto do entendimento quando um homem pensa” (livro I, capítulo I, §8)⁷, concebendo o termo “pensar” aqui como uma designação genérica para toda e qualquer operação mental, de modo que ele inclui entre as idéias não só os dados ou objetos do pensamento em sentido estritamente intelectual, mas também todos os dados da percepção, memória, imaginação, etc. Hume repreende Locke pela sua terminologia, mas não por sua doutrina⁸, isto é, ele assume que as operações mentais têm seus *objetos imediatos*, que ele prefere designar pelo termo genérico de “percepção” e que apenas são “idéias”

⁷ Essas idéias ou são idéias de sensação, na medida em que têm sua gênese na experiência devida ao efeito dos objetos externos sobre os órgãos dos sentidos, ou são idéias de reflexão, na medida em que são produtos da operação de representar o que ocorre na mente (STROUD, 1991, pp.17-18).

⁸ “Emprego aqui os termos impressão e idéia num sentido diferente do que é usual e espero que me seja permitida esta liberdade. Assim, talvez até restitua a palavra idéia ao seu sentido original, do qual Locke a tinha afastado fazendo-a designar todas as nossas percepções. Quanto ao termo impressão, não quereria que julgassem que o emprego para exprimir o modo como as nossas impressões vivas se produzem na alma, mas para designar apenas as próprias percepções, para as quais não existe termo próprio nem em inglês, nem em qualquer outra língua minha conhecida” (HUME, 2001, p.30).

quando são dados do pensamento em sentido mais estrito ou ordinário, mas não quando se trata de dados dos sentidos (concernentes às sensações ou às paixões e emoções) que ele chama então de “impressão” (impressões de sensação ou, no caso das paixões e emoções, impressões de reflexão). Se, porém, fazemos menção no título do primeiro capítulo de nosso trabalho não à teoria humeana das *percepções*, mas à sua teoria das *idéias* é não só porque nosso foco se encontra na análise da *idéia* de substância (a que dedicamos o segundo capítulo) e, particularmente, a de substância anímica ou pessoal (a que dedicamos o terceiro capítulo), mas também porque a teoria de Hume está nela mesma dirigida para explicar as idéias – sua origem, composição, abstração, conexão (HUME, 1978, p.1) —, e isso a partir de dados mais originários, nomeadamente, as impressões, que, na teoria, são muito mais assumidos do que propriamente explicados ou esclarecidos⁹.

No Livro I do *Tratado*, intitulado *Sobre o Entendimento*, Hume apresenta sua teoria das idéias, em capítulos dedicados à análise dos tipos de percepções e da sua origem (Parte I), das idéias de espaço e de tempo (Parte II), do conhecimento e da probabilidade (parte III) e à defesa do ceticismo frente a outros sistemas filosóficos (Parte IV); é nessa última parte do livro I que se encontra a seção intitulada *Sobre a Identidade Pessoal*, na qual Hume defende expressamente sua também célebre concepção cética do eu como um agregado de percepções (HUME, 1978, p. 251). O livro II do *Tratado*, intitulado *Sobre as Paixões*, dará continuidade à análise dos tipos de percepções e da sua origem, agora se dedicando àquelas percepções que são impressões secundárias ou reflexivas, numa palavra, que são paixões (ibidem, p.275). O fato de a seção dedicada à identidade pessoal encontrar-se na última parte do Livro I parece não ser meramente contingente, mas antes parece ter uma razão sistemática. A concepção proposta por

⁹ Quanto a isso podemos ler no *Tratado*: “as impressões emergem na alma originalmente de causas desconhecidas” (HUME, 1978, p.7).

Hume de identidade pessoal parece constituir a *aplicação final das análises desenvolvidas ao longo do primeiro livro* a uma noção que será central para a análise das paixões indiretas no segundo livro, as quais se caracterizam por ter o eu como objeto¹⁰. A noção humeana de identidade pessoal parece, assim, ser o elo na passagem do primeiro para o segundo livro, cumprindo importante papel naquela “completa seqüência de raciocínios” que Hume pretendeu que fosse seu Tratado.

Como veremos, Hume pretende poder concluir que a mente humana consiste meramente em “(...) um monte ou uma coleção de percepções diferentes, unidas umas às outras por certas relações” (HUME, 2001, p.252). E sobre aquilo a que chamamos de “eu”, Hume dirá que ele consiste naquela “sucessão de idéias e impressões relacionadas, das quais temos recordação e consciência íntimas” (HUME, 2001, p.329), a tal ponto que, diz Hume, “atrevo-me a afirmar do resto dos homens que cada um deles não passa de um feixe ou coleção de diferentes percepções que se sucedem umas às outras com inconcebível rapidez e que estão em perpétuo fluxo e movimento”. (HUME, 2001, p.301).

Essas asserções retêm os resultados, doravante célebres, das análises de Hume sobre a mente e a identidade pessoal. Contudo, no *Apêndice ao Tratado*, publicado (ao final do Livro III) só um ano mais tarde do livro I, o próprio Hume — com o mesmo ardor que a defendera — renega sua concepção ao declarar-se completamente insatisfeito com o tratamento que dera ao tópico da identidade pessoal, confessando

¹⁰ Com respeito ao tema da identidade pessoal, cabe observar que, no Tratado, ela admite uma dupla abordagem, pois o próprio Hume observa que “temos de distinguir entre a identidade pessoal no que diz respeito ao nosso pensamento ou imaginação e no que diz respeito às nossas paixões ou à preocupação que temos por nós mesmos” (HUME, 2001, p.301). Nossas, exposições, análises e avaliações críticas na presente dissertação estão voltadas exclusivamente para a concepção de Hume da identidade pessoal “no que diz respeito ao nosso pensamento ou imaginação”, concepção esta que constitui, por assim dizer, a doutrina “oficial” de Hume sobre o eu. Apenas nas considerações finais deste trabalho, teremos oportunidade de pelo menos indicar qual o papel que a abordagem da identidade pessoal no que diz respeito às paixões poderia ter no desenvolvimento de uma concepção mais integral do eu.

achar o tema um inextrincável labirinto e não saber como corrigir suas antigas opiniões ou como lhes dar consistência. Hume está longe de ser claro acerca do que ele acha objetável em sua antiga concepção. Mas o fato é que ele não a retomará expressamente em suas obras posteriores e que não há um consenso mínimo entre os intérpretes acerca do exato conteúdo e sentido dessa sua autocrítica. Isso explica porque nos ateremos apenas ao texto do *Tratado*.

Hume pretendeu que os mais destacados problemas das ciências e da filosofia só poderiam ser adequadamente encaminhados por uma filosofia que se dedicasse ao conhecimento da natureza humana, constituindo-se, assim, em uma efetiva “ciência do homem” (HUME, 1978, p.xvi). Na parte introdutória do *Tratado* — o qual tem por subtítulo: “uma tentativa de introduzir o método experimental do raciocínio em assuntos morais” — lê-se que, no afã das ciências e da metafísica de explicarem os princípios últimos da nossa experiência, elas nos têm imposto apenas suas conjecturas e hipóteses e que, ao contrário, a ciência do homem bem conduzida deve evitar esse erro e proceder sempre de modo análogo às ciências naturais, isto é, com base na observação e experimentação para chegar a formular princípios da natureza humana, cada vez mais gerais e em menor número, fundados sobre a autoridade mesma da experiência (ibidem, p.xviii). Nesse espírito, essa pretendida “nova ciência” da mente assume que a mente é uma região de fenômenos (pensamentos, paixões, vontades) que é parte da ordem natural tal como concebida na física de Newton, de tal modo que ela deve ser descrita em termos de partículas (no caso, percepções) e campos de força (no caso, forças associativas). “Mente” seria, assim, apenas uma cômoda abreviatura para falar de nexos associativos entre percepções. Esta parece ser a assunção fundamental de Hume que condicionará (já antes de qualquer argumentação específica) sua tomada de posição acerca da identidade pessoal.

Essa assunção fundamental de Hume não expressa, porém, uma mera extensão à mente da nova visão newtoniana da natureza, mas antes, como argumentaremos, resulta da aplicação sistemática do que chamaremos de princípio atomista de análise e que pode ser axiomatizado no dito humeano de que o que é distinguível é separável, bem como da aplicação do princípio empirista de significação, daí decorrente, de que conexões pretensamente necessárias ou unidades pretensamente objetivas não têm conteúdo senão enquanto produtos contingentes da experiência, na medida em que os dados *per se* (as percepções) não dependem de qualquer relação para com outros dados e, portanto, apenas a experiência em sua regularidade (conjunções constantes *plus* lembrança destas conjunções constantes) poderia servir de base para supor nexos e relações contingentes entre os dados. Sendo assim, qualquer unidade pessoal da mente — e, na verdade, qualquer unidade — ou é um dado simples, uma impressão original — o que Hume negará em razão de nenhuma impressão satisfazer o requerimento de ser auto-idêntica intertemporalmente, de modo que não teríamos evidência empírica de um eu — ou é redutível à multiplicidade de dados que a constitui realmente, de modo que toda **a questão se reduz apenas, a saber, como, a despeito disso, chegamos a formar, na experiência, a crença em um eu idêntico.**

Nesse sentido, nos propomos a examinar como exatamente esse princípio atomista e, derivadamente, seu princípio empirista, chegam a impor a Hume um fenomenalismo integral cuja versão ontológica diria: só há percepções, e a versão epistemológica diria: toda unidade é um mero nexos associativo contingente, de modo que, sendo conseqüente, cabe apenas dizer que o eu não é uma noção básica na explicação da natureza da mente, mas antes é uma “ficção” a ser explicada geneticamente a partir da natureza atômica e associativa da mente. A força desses princípios no condicionamento da posição de Hume pode ser observada no momento mesmo de formulação da própria questão

acerca da relação das percepções para com algo tal como um eu: “Elas são todas diferentes, distinguíveis e separáveis umas das outras; podem considerar-se separadamente e podem existir separadamente; não necessitam de nada para lhes sustentar a existência. De que maneira, portanto, pertencem ao eu e que conexão têm com ele? (HUME, 2001, p.300)¹. Assim formulada a questão, que outra resposta ela admitirá senão a “bundle theory”? Cabe registrar aqui duas observações finais.

Não é incomum os intérpretes fazerem a ressalva de que, nessa teoria, não se trata tanto de negar a existência de um eu, mas antes de esclarecer que ele não consiste em uma entidade distinta e independente das percepções associadas e que seria ainda responsável pela própria unidade das percepções, mas antes que ele consiste em uma entidade complexa que se reduz a suas partes. A isso se pode reagir por afirmar que uma entidade com tal natureza não é o que se intenciona com a noção de eu e que, de fato, se não se está negando aí a existência de um eu, então se está revisando drasticamente essa noção e se comprometendo com a concepção (de inspiração newtoniana) de que todas as propriedades que cremos caber a um eu (destacadamente, a propriedade intencional de representar ou de pensar em algo como sendo tal e tal) cabe às percepções em um nível pré-pessoal (as percepções sem mais produzem, atraem, influenciam, etc. umas as outras). Como veremos, Hume permite-se falar (e, na verdade, precisará recorrer à noção de) operações, propensões e disposições da mente, o que *prima facie* se coaduna mal com seu atomismo e fenomenalismo integral¹¹. Alguma caridade hermenêutica

¹¹Pode-se nesse ponto identificar uma eventual dificuldade: Como compatibilizar a pretensa isenção ontológica da mera análise genética das idéias e os compromissos ontológicos assumidos acerca da mente e de suas qualidades? Bem, cabe dizer, de saída, que a isenção ontológica diz respeito à existência ou não de objetos correspondentes às percepções e independentes delas, mas não diz respeito à existência das próprias percepções que valem e vigoram enquanto dados imediatos de consciência. Por outro lado, é pertinente perguntar se tais percepções — seja quanto a sua existência ou quanto a sua identificabilidade e cognoscibilidade — estariam em uma relação de dependência para com propensões ou capacidade mentais e, enfim, para com um sujeito distinto dessas qualidades mentais. Esse será um dos pontos que discutiremos no terceiro capítulo desta dissertação, quando nos ocuparmos com

deverá ser admitida, se não quisermos ver isso como a inconsistência de pressupor um agente psíquico unitário no momento mesmo em que ele pretende explicar a identidade do eu como um epifenômeno resultante das "atrações" entre as próprias percepções. Parece que se deve tolerar, até um julgamento final do mérito da "bundle theory", que Hume fale, no limite da plausibilidade, que o mero agregado de percepções faz certas coisas (como, por exemplo, confunde seqüências distintas de percepções) ou tem certas propensões e disposições.

Por fim, cabe observar que o problema da identidade pessoal é primeiro mencionado por Hume no contexto de sua crítica de uma prova da realidade externa tendo por base os sentidos, enfim, de uma prova empírica da objetividade da experiência ou da existência de objetos externos. Segundo Hume, tal prova empírica da objetividade ou do mundo externo pressuporia que pudéssemos comparar, segundo a faculdade dos sentidos, os objetos e nós mesmos para então observarmos que os objetos são distintos de nós, externos a nós e independentes de nós mesmos; mas, diz Hume, "a dificuldade está, então, em saber em que medida *nós mesmos* somos objetos de nossos sentidos". Nesse contexto, Hume introduz o problema da identidade pessoal como sendo o problema da observabilidade do eu e antecipa sua conclusão cética a esse respeito:

"Não há dúvida de que não há em filosofia questão mais difícil de compreender do que a referente à identidade e à natureza do princípio de unidade que constitui uma pessoa. Longe de sermos capazes de decidir esta questão apenas pelos nossos sentidos, temos de recorrer à metafísica mais profunda para lhe dar uma resposta satisfatória; e, na vida corrente, é evidente que estas idéias do eu e da pessoa nunca são muito fixas nem determinadas. É, pois absurdo pensar que os sentidos podem jamais distinguir entre nós próprios e os objetos exteriores" (HUME, 2001, p.233)ⁱⁱ.

Hume é claro: a própria questão é "difícil de compreender", a mera determinação da questão requer considerações metafísicas, a

avaliação da consistência e validade da concepção associacionista de eu defendida por Hume.

consciência de si como pessoa ou self é apenas uma vaga idéia do senso comum que não encontra lastro nas impressões sensíveis. Como é comum observar em relação a muitos enunciados categóricos do *Tratado*, podemos sempre encontrar outros pronunciamentos de Hume que destoam francamente deste seu sumário veredicto, tal como, por exemplo, o seguinte:

“É evidente que a idéia, ou melhor, a impressão de nós próprios, nos está sempre intimamente presente e que a nossa consciência nos dá uma concepção tão viva da nossa própria pessoa, que não é possível imaginar que qualquer coisa possa ultrapassá-la neste ponto” (HUME, 2001, p.373)ⁱⁱⁱ

Aqui, a consciência de si é apresentada não como uma vaga idéia, mas como uma vívida impressão que cada um tem de si mesmo. Isto parece suficiente para nos fazer reconhecer que a questão da identidade pessoal não é tanto uma questão abstrusa quanto uma questão complexa a requerer ainda até mesmo uma adequada formulação, o que tentaremos aqui através da exposição e discussão da concepção de identidade pessoal formulada por Hume.

Para tanto, nossa dissertação se desenvolverá segundo a seguinte estrutura. No primeiro capítulo, apresentaremos a teoria das idéias de Hume, que, por seu caráter atomista e empirista, constituirá a base para sua redução não apenas das coisas e suas propriedades a percepções, mas também para a redução da mente a um múltiplo associativo de percepções.

No segundo capítulo, discutiremos a crítica que Hume, guiado por seu atomismo e empirismo, empreende da idéia genérica de substância, no interesse de esclarecer sua tese de que o único conteúdo cognitivo determinado de uma tal idéia consistiria na noção de mera coleção de percepções distintas e independentes. No terceiro capítulo, exporemos as conseqüências de sua teoria das idéias e de sua crítica da noção de substância para sua concepção da identidade pessoal como uma “ficção” que tem o caráter de um auto-engano sistemático explicável

por razões psicológicas. Ainda nesse capítulo final, deveremos, então, nos perguntar se uma tal concepção pode valer como adequada interpretação do próprio fenômeno da unidade pessoal da mente; com isso, teremos oportunidade de destacar e discutir algumas dificuldades que a concepção de Hume da identidade pessoal deve ter de enfrentar.

CAPÍTULO 1

A TEORIA DAS IDÉIAS

“Não temos idéias perfeitas de nada senão das percepções” (HUME, 2001, p.280).

INTRODUÇÃO GERAL

Se levarmos em conta a maneira direta, sumária e pouco argumentada como Hume expõe, na primeira parte do livro I do *Tratado*, as noções básicas de sua teoria, é tentador concordar com a afirmação de Barry Stroud (STROUD, 1991, p.17) de que a teoria das idéias de Hume é, em certa medida, tomada de empréstimo, sem maiores críticas, dos seus antecessores modernos e que ela representa antes a afirmação do que eram para Hume verdades já estabelecidas sobre a mente. Nesse sentido, a preocupação central na primeira parte do livro I do *Tratado* pareceria ser a de simplesmente dispor os elementos gerais que mais tarde serão empregados, ainda neste livro I, em sua análise do entendimento, sobretudo na análise das noções de causalidade e de substância.

Nosso propósito específico no presente capítulo é não só o de apresentar de maneira sistemática esses elementos teóricos que estão na base da crítica cética de Hume, sobretudo, à idéia de identidade pessoal, mas também, se formos bem sucedidos, o de mostrar como essa base teórica não é, na verdade, simplesmente herdada às cegas e apenas empregada inusitadamente de maneira cética. Antes, Hume a deriva, de maneira conseqüente, de certos princípios gerais que, estes sim, tem um valor quase axiomático para Hume. Esses princípios são, a nosso ver, cinco:

(1) **Princípio representacionista**, segundo o qual só temos acesso direto exclusivamente aos dados imediatos da consciência¹²:

¹² Poder-se-ia pretender reconhecer nesse ponto a seguinte dificuldade: Em função do próprio princípio representacionista, como Hume pode ainda falar das percepções como “ocasionadas”, aliás, como causadas por objetos externos? Quanto a isso cabe observar que Hume não precisa negar a existência de causas externas das percepções e, assim, interditar-se de falar das percepções como “ocasionadas”, visto que ele antes está comprometido com a *negação da possibilidade de conhecer tais causas externas*

“Podemos notar que todos os filósofos aceitam, sendo, além disso, bastante evidente por si, que nada é realmente presente ao espírito a não ser as suas percepções ou impressões e idéias, e que os objetos exteriores se nos tornam conhecidos apenas mediante as percepções por eles ocasionadas”.(HUME, 2001, p.101)^{iv}.

(2) **Princípio epistêmico de existência**, segundo o qual o que pode ser conhecido de maneira clara e distinta pode existir tal como é concebido e só o que é assim conhecido pode ser afirmado existir com certeza¹³:

“Tudo o que se concebe claramente pode existir; e tudo o que se concebe claramente de certa maneira pode existir dessa mesma maneira. Este é um princípio que já foi reconhecido”.(HUME, 2001, p.280)^v.

enquanto realidades independentes das percepções, de modo que, para Hume, nossa idéia de objeto externo, bem concebida, não pode ser mais do que a idéia de percepções tomadas em certas relações: “O mais longe que podemos ir no caminho dos objetos exteriores, considerados especificamente diferentes das nossas percepções, é formar deles uma idéia relativa, sem pretender compreender os objetos relacionados. Falando de modo geral, não os supomos especificamente diferentes; apenas lhes atribuímos diferentes relações, conexões e durações” (HUME, 2001, p.101). Por isso, Hume pode considerar essa questão quanto às *causas* das percepções, mais especificamente, das impressões, como uma questão que não cabe a ele decidir em sua tentativa tanto de mostrar o *caráter absurdo da idéia de um objeto independente*, quanto de descrever a *gênese intramental da idéia de objeto externo*: “Quanto às impressões que resultam dos sentidos, sua causa última é, na minha opinião, completamente inexplicável pela razão humana, e será sempre impossível decidir com certeza se elas resultam imediatamente do objeto ou se são produzidas pelo poder criativo da mente ou se são derivadas do autor do nosso ser. De qualquer modo, uma tal questão nem é relevante para nosso presente propósito. Podemos extrair inferências a partir da coerência de nossas percepções, sejam elas verdadeiras ou falsas, sejam elas representações apropriadas da natureza ou meras ilusões dos sentidos” (HUME, Tratado, livro I, parte III, seção V).

¹³ É quase dispensável dizer que, assim como o princípio anterior, também esse princípio “já reconhecido” remonta a Descartes, “Princípios”, I, 43: “É certo, porém, que jamais viremos a tomar o falso pelo verdadeiro se dermos assentimento somente àquilo que percebemos clara e distintamente (...) Isso está de tal sorte impresso pela natureza nos ânimos de todos [nós] que, todas as vezes que percebemos algo claramente, lhe damos espontaneamente o nosso assentimento e de nenhum modo podemos duvidar que não seja verdadeiro”. Para a definição de clareza e distinção cf. “Princípios”, I, 45 (tradução coordenada por Guido de Almeida, Ed. UFRJ, 2002).

(3) **Princípio idealista**, segundo o qual (*pace* Descartes)¹⁴ apenas a familiaridade ou apreensão direta de dados imediatos de consciência enquanto tais é uma forma de conhecimento claro e distinto e, assim, seguro ou dotado de certeza:

“Não temos idéias perfeitas de nada senão das percepções”
(HUME, 2001, p.280)^{vi}.

(4) **Princípio atomista**, segundo o qual os dados distintos são existentes simples independentes:

“Tudo o que é distinto é distinguível; e tudo o que é distinguível é separável pelo pensamento ou imaginação. Todas as percepções são distintas. São, portanto, distinguíveis e separáveis, podem conceber-se como existindo separadamente e podem existir separadamente, sem contradição ou absurdo” (HUME, 2001, p.725)^{vii}.

(5) **Princípio empirista**, segundo o qual uma idéia só é inteligível e válida, caso se possa fazê-la remontar a percepções sensíveis ou impressões simples da qual ela seria derivada:

remontar à sua
provém” (HUME, 2001, p.109)^{viii}.

“Não se pode compreender perfeitamente uma idéia sem origem e sem examinar a impressão original donde ela

Esses princípios estão, sem dúvida, em uma estreita relação entre si e é possível reconhecer certas relações de dependência entre eles. Contudo, o que deveremos enfatizar na seqüência do presente capítulo é que o mais característico de Hume é o princípio atomista que, combinado com os três primeiros, não só impõe o princípio empirista

¹⁴ Poder-se-ia pretender ver aqui uma dificuldade: Como justificar a afirmação de que este princípio idealista seria anti-cartesiano? Embora Descartes assuma que não podemos conhecer qualquer objeto a não ser através de nossas idéias dos objetos (princípio representacionista), ele também assume que (i) idéias e objetos são *coisas essencialmente diferentes* e que, (ii) sob certas condições, os objetos podem ser afigurados nas idéias exatamente tal como eles são em si mesmos e, assim, que *podemos ter conhecimento claro e distinto de realidades independentes das idéias*. Bem, o princípio idealista deve ser entendido aqui como uma negação de (i) e (ii), visto que, contra (ii), restringe o conhecimento claro e distinto, que nos é possível, à nossa familiaridade com nossas próprias idéias enquanto tais e, assim, contra (i), não admite como legítima a afirmação de que objetos são realidades distintas e independentes das idéias.

em uma acepção bem estrita, mas, sobretudo, acarreta todas as conseqüências céticas que, pelo menos no caso da identidade pessoal, parecem deixar perplexo o próprio Hume¹⁵.

O princípio (3), numa palavra, o idealismo subjetivo de um Berkeley, introduz uma drástica restrição no que pode ser conhecido em conformidade com os princípios cartesianos (1) e (2). A introdução do princípio (4) por parte de Hume radicalizará essa restrição, na medida em que (*pace* toda filosofia moderna) ele impõe entender a distinção fundamental da filosofia da consciência entre o mental e o não-mental como uma distinção entre, por um lado, os dados imediatos de consciência enquanto percepções simples e discretas e, por outro lado, qualquer pretensão subsistente independente de ser um dado imediato de consciência, vale dizer, quaisquer substâncias. Isso o faz estender a dúvida cética até atingir não só as coisas físicas (um suposto suporte de qualidades percebidas existindo independentemente de ser percebido), vale dizer, as substâncias materiais ou corpos, mas também substâncias até então não questionadas, tais como, e mais relevantemente, a alma ou eu (um suposto existente contínuo através de todas as percepções da mente enquanto sujeito idêntico dessas percepções possuídas por ele e das quais ele seria distinto e independente).

O ponto dessa radicalização operada por Hume consiste em que se terá de enfrentar a dificuldade de justificar a própria referência a uma mente individual, visto que só se tem familiaridade perceptiva direta com qualidades mentais (com o que tem o caráter de dado imediato de consciência ou de percepção) e, assim, uma familiaridade

¹⁵ Poder-se-ia objetar nesse ponto que, em sua exposição, o próprio Hume não reconhece o caráter derivado do princípio empirista, mas antes o apresenta como “o primeiro princípio que eu estabeleço na ciência da natureza humana” (HUME, 1978, p.7). Cabe ao restante do presente capítulo responder a essa objeção por mostrar como, por assim dizer, na prática, é ao princípio atomista que Hume precisa recorrer, em última instância, para a justificação de suas teses mais relevantes. Como uma antecipação de nossa idéia central, podemos dizer que, na medida em que o princípio atomista garante que as qualidades em geral são existentes independentes, então só caberá entender os conteúdos representacionais ou como sendo dados últimos de qualidades sensoriais, isto é, impressões concebíveis em separado, ou como sendo produtos das relações contingentes entre esses dados sensoriais na experiência.

com a mente una individual seria, absurdamente, como se a consciência “de si” fosse a consciência de uma qualidade mental e, assim, como se a mente fosse aí uma qualidade da mente¹⁶. Desse modo, a idéia de uma mente una individual, enfim, a idéia de eu não poderia ser mais do que a idéia do próprio agregado dessas qualidades mentais, aliás, de percepções ou dados conscientes. Como já se disse, a tese de Hume sobre a identidade pessoal, que começaremos a discutir apenas no próximo capítulo, é, falando metaforicamente, a de que a mente é não como o fio contínuo de um colar de contas, mas apenas como a própria interligação dos elos de uma corrente.

Antes, no presente capítulo, apresentaremos a teoria das idéias de Hume que constituirá a base para sua redução não apenas das coisas e suas propriedades a percepções, mas *também para a redução da mente a percepções*, concebendo assim um fenomenalismo integral nunca visto antes, uma teoria da mente sem eu, um inusitado ceticismo acerca da identidade pessoal.

¹⁶ Cf. ALLAIRE: “*The Attack on Substance: Descartes to Hume*”. In TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume. Critical Assessments; Vol.III*. London. Routledge, 1995, pp.73-76.

1.1. O PRINCÍPIO ATOMISTA DE ANÁLISE NA TEORIA DAS IDÉIAS

“Todas as idéias distintas são separáveis” (HUME, 2001, p.122);
“Todas as nossas percepções distintas são existências distintas” (HUME, 2001, p.727).

Na primeira parte do *Tratado*, na exposição da doutrina das impressões e idéias, podemos ver atuar — enquanto uma espécie de axioma — um princípio de análise que, a nosso ver, é determinante das principais concepções humeanas acerca da mente nessa obra, sobretudo daquela concepção cética acerca da identidade pessoal que será nosso tema principal no presente trabalho. Temos em vista aqui o que chamaremos de princípio atomista de análise, um princípio que Hume apenas eventualmente formula e que ele quase nunca se sente na obrigação de defender por meio de argumentos expressos, embora ele seja responsável, como argumentaremos, por tudo o que há de mais característico nas posições de Hume.

Por toda parte, mesmo quando usa um vocabulário que menciona “coisas”, “qualidades”, “relações”, “corpos”, etc., Hume fala única e tão somente de percepções, posto já ter feito, de saída, algumas assunções que ele só eventualmente enuncia, a saber: (i) que objetos e seus atributos só nos são dados indiretamente por meio de dados imediatos da consciência, nomeadamente, por meio de percepções, (ii) que só o que é dado claro e distintamente pode existir com certeza e (iii) que só percepções são dadas clara e distintamente e, assim, só percepções existem. Em tudo isso se vê a presença da filosofia da consciência moderna, mas não vemos ainda o próprio Hume com seu fenomenalismo integral, segundo o qual percepções são nelas mesmas existentes discretos, irreduzíveis uns aos outros e independentes de tudo o mais, até mesmo de um suposto sujeito percipiente, pois para tanto será preciso ainda introduzir precisamente o seu princípio atomista. Esperamos poder chegar, na seqüência, a explicitar a

operação desse princípio através de um comentário à exposição de Hume de sua teoria das idéias.

Hume começa sua exposição por simplesmente afirmar uma taxonomia geral das percepções da mente. As percepções são ou **impressões** (percepções vívidas sentidas) ou **idéias** (pálidas imagens no pensamento). *Quanto a sua origem*, as impressões são ou **impressões de sensação** (modificações sensoriais da mente segundo causas desconhecidas: ou dados sensoriais ou impressões de prazer e dor) ou **impressões de reflexão** (modificações da mente derivadas simplesmente de outras impressões ou também da conjunção de impressões com idéias, tais como as emoções calmas ou as emoções violentas, isto é, as paixões¹⁷), enquanto as idéias são ou **idéias da memória** (imagens remanescentes diretas das impressões) ou **idéias da imaginação** (imagens formadas indiretamente por decomposição e por recombinação de imagens antecedentes). *Quanto a sua natureza*, tanto impressões quanto idéias são ou **complexas** (envolvendo em si outras impressões e/ou idéias distintas) ou **simples** (não envolvendo em si nada que seja distinto dela própria). Esse modo direto e categórico de introduzir as noções centrais de sua análise da mente (no primeiro livro, trata-se da análise tão somente do entendimento) pode induzir-nos a supor que Hume estaria simplesmente reafirmando sem maiores análises certas noções básicas que seriam completamente ordinárias, se não para nosso modo de pensar natural, pelo menos para o pensamento filosófico de sua época. Nada teríamos a ganhar dessa suposição para a compreensão da teoria humeana, como tampouco para a nossa avaliação dela.

Na verdade, Hume pretende poder obter tudo isso por consideração reflexiva da sua própria experiência e espera que seu leitor chegue aos mesmos resultados por considerar a experiência de si

¹⁷ Cf. HUME, 1978, p.275, onde a distinção em questão é formulada em termos de impressões "originárias" e impressões "secundárias". Quanto às paixões, elas ainda se deixarão classificar (HUME, 1978, p.276) como sendo ou diretas ("as arise from immediately good or evil, from pain or pleasure) ou indiretas ("such as proceed from the same principle, but by the conjunction of other qualities").

próprio. Quando ele generaliza suas conclusões para além dos seus próprios dados de consciência, Hume às vezes recorre a fórmulas precavidias tais como: “atrevo-me a afirmar do resto dos homens...” (HUME, 2001, p.301). Ao apontar para as evidências em favor de sua análise, Hume recorre invariavelmente a fórmulas tais como “o primeiro aspecto que atrai o meu olhar é...” (HUME, 2001, p.30), “verifico mediante uma experiência constante...” (HUME, 2001, p.32), etc., e pretende extrair desses pretensos fatos introspectivos certas conseqüências inevitáveis determinando a correta concepção da natureza da mente. A quem questiona tais fatos, diz Hume, “não conheço outro meio de o convencer, senão pedir-lhe que apresente” um contra-exemplo (HUME, 2001, p.31).

Nesse espírito, a observação inicial de que parte Hume (aquele primeiro aspecto que “atrai seu olhar”) é a de que impressões (o que sentimos) e idéias (o que pensamos) se mostram constantemente com uma correspondência tal entre si que cabe concluir por uma duplicidade das percepções: “todas as percepções são duplas e aparecem tanto como impressões quanto como idéias” (HUME, 1978, p.2). Hume pretende com isso apenas afirmar sua constatação de uma semelhança perfeita ou igualdade entre impressões e idéias: “todas as nossas idéias e impressões são semelhantes” (HUME, 1978, p.3). Contudo, uma vez que ele constata também casos em que não temos idéias exatamente correspondentes a certas impressões (a impressão formada pela visão dos múltiplos aspectos de uma cidade ao passear por ela não encontra correspondência em uma idéia em que se afigure exatamente todos esses aspectos vistos), nem impressões para certas idéias (a idéia fictícia de uma cidade com muros e paredes de pedras preciosas e ruas pavimentadas de ouro não tem correspondência em impressões), ele se vê obrigado a *restringir a tese da duplicidade ou correspondência* de impressões e idéias.

Hume acredita poder fazer isso ao observar também que, por um lado, os casos onde não há correspondência são aqueles em que estão

em jogo uma multiplicidade de impressões ou idéias combinadas e que, por outro lado, quanto menos complexa ou mais simples for a impressão ou idéia maior é também sua correspondência, de modo que se faz pertinente *introduzir a distinção (lockeana) entre percepções (impressões e idéias) simples e complexas*. Nesse sentido, a tese da correspondência entre impressões e idéias pode ser restringida tão somente ao caso das impressões e idéias simples. Ocuparemos-nos no restante da presente seção apenas com esta última tese acerca da distinção entre percepções simples e complexas e tão somente na seção seguinte voltaremos a tratar detidamente das teses acerca da correspondência e mera diferença de grau entre impressão e idéia, e isso no contexto de nossa análise da tese empirista de que idéias apenas são inteligíveis e válidas se derivam de impressões.

O critério de simplicidade que Hume emprega parece inicialmente determinar uma noção meramente relativa de simples e complexo, no sentido de que bastariam poder ser distinguidos elementos constituintes na percepção de um objeto para que essa percepção de objeto fosse considerada como complexa e, em contrapartida, para que seus constituintes fossem considerados como elemento mais simples. É isso, pelo menos, que parece sugerir o seguinte exemplo de Hume:

“Embora uma cor particular, um sabor e um odor sejam qualidades conjuntamente unidas desta maçã, é fácil perceber que não se confundem, mas podem pelo menos se distinguir umas das outras”.(HUME, 2001, p.30)^{ix}.

Contudo, esse critério não pode ser o de Hume, pois ele também ergue a pretensão de que, por exemplo, uma cor (ou um som) seja um caso de impressão *absolutamente simples*, embora, segundo o critério de simplicidade que se acabou de formular, a cor deveria poder ser identificada como complexa, uma vez que podemos distinguir nela outros constituintes, tais como: o matiz, a luminosidade e a saturação da cor, mas também a figura delineada pela cor (ou a altura, a intensidade e o timbre em um som, mas também sua direção espacial).

Esses elementos poderiam ser tomados como elementos constitutivos já que eles podem ser distinguidos (e, por princípio, mesmo esses elementos poderiam, por sua vez, vir a serem identificados como complexos, caso encontrássemos neles ainda outros elementos distinguíveis). Contudo, Hume não parece se dar conta dessas dificuldades, porquanto ele não argumenta prontamente em favor de seu critério de simplicidade. De todo modo, está claro que o problema com o critério de simplicidade, que formulamos inicialmente, encontra-se na noção de ser distinguível que ocorre nele, embora não tenhamos ainda clareza sobre o que Hume tem em vista ao falar em distinguibilidade de uma percepção.

A noção de ser distinguível será determinada por Hume através do recurso à noção de ser separável, vale dizer, será determinada por certo princípio de separabilidade que, de saída, se deixa enunciar de maneira bastante direta e que Hume pretende poder justificar diretamente:

“Temos observado que quaisquer objetos que são diferentes são distinguíveis e quaisquer objetos que são distinguíveis são separáveis pelo pensamento e imaginação” (HUME, 1978, p.18)*.

Um primeiro exemplo direto de Hume da aplicação desse princípio diz respeito precisamente à sua pretensão de que, na percepção da maçã, sua cor, aroma e gosto particulares seriam ao menos distinguíveis (“at least distinguishable”, p.2) e, assim, o pensamento pode facilmente produzir uma separação (“can easily produce a separation”, p.10), no sentido de que — e essa parece ser a interpretação mais pertinente inicialmente — o pensamento pode conceber distintamente a idéia da cor particular em questão em separado, vale dizer, sem conceber a idéia ou do aroma ou do gosto particulares em questão, e vice versa. Assim formulado, o princípio parece enunciar tão somente uma capacidade analítica do pensamento, um procedimento metódico com um valor cognitivo inestimável, enfim,

parece ser simplesmente um critério epistêmico de reconhecimento das partes constituintes e não-interdependentes¹⁸ de algum todo.

Caso nos contentemos com essa determinação da noção de ser distinguível, teremos um problema para entender Hume, pois ela não garante que a cor seja uma percepção simples, visto que, na percepção de algo colorido, não podemos identificar a cor separadamente, se não de seu matiz e intensidade¹⁹, então pelo menos da figura. Contudo, Hume sustenta que no caso de uma cor e sua figura não se trata de constituintes distinguíveis na percepção de algo colorido, a despeito de podermos mencioná-los e falar deles como se o fossem:

“Assim, quando nos é apresentado um globo de mármore branco, apenas recebemos a impressão de uma cor branca distribuída numa certa forma, e não somos capazes de separar e distinguir a cor e a forma” (HUME, 2001, p.54)^{xi}.

Esse é o caso de uma mera distinção de razão, à qual não precisa corresponder nada de efetivamente distinguível e, assim, de diferente, na medida em que o que é assim apenas racionalmente distinguível, mas não realmente distinguível, não é concebível um sem o outro, não é

¹⁸ No caso de partes interdependentes próprias a um todo, o princípio não se aplica; pense-se no todo chamado de “casal”: a parte “marido” não é concebível de maneira distinta independentemente da concepção da parte “esposa”. Aparentemente, essa seria uma interpretação possível também para o caso, abordado na seqüência, de “cor” e “figura”, embora precisássemos, então, conceber um todo *no qual* cor e figura seriam momentos interdependentes, o que conflitará com a pretensão atomista de Hume de dispensar qualquer sujeito necessário de inerência, de reduzir a *flatus vocis* toda aparente conexão de percepções, no caso, a conexão entre partes e destas com um certo todo.

¹⁹ Na verdade, em sua crítica às idéias abstratas (HUME, 2001, p.47), Hume argumentará que o “grau” de uma qualidade é inseparável da própria qualidade (e.g. o comprimento determinado de uma linha é inseparável da linha, p.19), de modo que uma percepção em seu caráter de dado particular de consciência não é distinguível e separável daquilo que faz dela exatamente uma percepção particular (a saber, seu grau) e não uma idéia genérica (e.g. a impressão de uma cor só é a impressão particular de uma cor particular, na medida em que é a impressão desta cor exatamente com *este* matiz, com *esta* luminosidade, com *esta* saturação). O que parece ainda que podemos perguntar é o seguinte: não é, porém, também individuador de uma qualidade que ela seja qualidade *inerente a isto* e não àquilo, vale dizer, qualidade *de um indivíduo e não de outro*? O que faria, no caso da própria **qualidade**, com que cores perfeitamente semelhantes em seu matiz, luminosidade e saturação não fossem numericamente a mesma cor e, no caso da **percepção**, que elas não fossem numericamente a mesma percepção, senão o serem elas cores de diferentes indivíduos e percepções de diferentes sujeitos ou em diferentes momentos da consciência de um mesmo sujeito?

concebível separado e independentemente. Hume acredita que se nós podemos chegar a formar as idéias *abstratas* da cor branca e da forma esférica a partir, por exemplo, da percepção de um globo de mármore branco é apenas porque este é comparado, por exemplo, com um globo de mármore negro e com um cubo de mármore branco e nós reconhecemos que, a cada vez, o globo de mármore se encontra em diferentes relações de semelhança *sob distintos aspectos* (ele é semelhante ao globo de mármore negro *quanto à forma* e é semelhante ao cubo de mármore branco *quanto à cor*), os quais aprendemos a abstrair apenas racionalmente e a combinar com certa palavra (“branco”, “esfera”) que, voltando a ocorrer, será então capaz de suscitar de novo sempre alguma percepção *particular* de branco com certa figura qualquer ou de uma figura esférica com certa cor qualquer²⁰.

Chegamos assim a determinar certo sentido de ser distinguível que poderia ser fixado na forma do que seria natural chamar de **princípio de separabilidade epistêmica**: um A (brancura) e um B (esfericidade) são distinguíveis não efetivamente, mas apenas racionalmente, caso se possa identificar A independentemente de se identificar B, ainda que

²⁰ Não há dúvida de que Hume concorda com Berkeley em sua negação de idéias abstratas na acepção lockeana de imagens gerais, o que não exclui que Hume, diferentemente de Berkeley, pretenda ainda explicar geneticamente qual seria o conteúdo cognitivo dessas pretensas idéias abstratas e avance assim na descrição do suposto mecanismo psicológico que faria com que idéias individuais, que são sempre imagens de objetos particulares, ao associarem-se a palavras gerais, possam funcionar “como se fossem universais” (HUME, 1978, p.20). Nesse ponto, as concepções de Berkeley e Hume se diferenciam em razão do primado que Hume concede às palavras nesse contexto, como bem esclarece Husserl: “Diferentemente do que quer Hume, Berkeley não concede tão somente ao nome geral o poder de fazer com que as representações singulares acompanhantes sejam representantes das demais representações singulares da mesma classe. De acordo com Berkeley, nomes gerais podem, por si só, sem correspondentes representações singulares, funcionar como representantes, mas também as representações singulares desacompanhadas de nomes podem funcionar assim e, por fim, pode ocorrer ambos simultaneamente, nesse caso, porém, não recai nenhum privilégio sobre o nome em sua ligação com o representante representativo. De qualquer modo, continua vigorando, contudo, o principal: a generalidade reside na representatividade, e esta é concebida por Hume expressamente como sub-rogação, por parte de uma singularidade que aparece, das outras singularidades, que, tal como Berkeley se expressou, são psiquicamente “sugeridas” pela primeira ou, como Hume diz diretamente, são evocadas na memória (segunda “Investigação Lógica”, §32, p. 189-190 da edição “Husserliana”).

não se possa identificar alguma instância do tipo A (uma cor) sem identificar alguma instância do tipo B (uma figura). Formulando mais concretamente, a brancura e a esfericidade são distinguíveis apenas no sentido epistêmico de que a brancura pode ser identificada independentemente de se identificar a esfericidade, e vice versa, na medida em que, afinal, a brancura pode ser identificada por relação a algo de não esférico, mas talvez cúbico, e a esfericidade pode ser identificada por relação a algo não branco, mas talvez negro, ainda que, em qualquer um desses casos, a identificação da cor requererá a identificação de alguma figura particular qualquer e a identificação da figura requererá a identificação de alguma cor particular qualquer, de modo que cor e figura não são realmente diferentes e distinguíveis.

Ora, essa determinação perfeitamente plausível da noção de ser distinguível em um sentido estritamente epistêmico de separabilidade não é, porém, tudo o que Hume tem em vista quando sustenta que uma cor, um sabor, um aroma são distinguíveis enquanto percepções simples. De fato, Hume atribui uma força muito maior a seu princípio de separabilidade ao entender a separação em questão como dizendo respeito ao modo de existência das percepções: o que é distinguível é separável em pensamento e, diz Hume, “pode ser concebido como existente em separado e pode existir separadamente sem qualquer contradição ou absurdidade” (HUME, 1978, p.634)^{xii}.

Sob tal acepção, o princípio de separabilidade parece poder ainda ser entendido em pelo menos dois sentidos: (1) ele pode estar enunciando simplesmente que qualidades concebidas distintamente em separado existem separadamente *em relação umas às outras* (pode-se identificar o vermelho da maçã em separado das idéias do aroma e do gosto da maçã, na medida em que podemos ter essa idéia de vermelho ou efetuar sua identificação por relação, digamos, a uma bola de bilhar vermelha que não tem qualquer aroma ou gosto); (2) ou ele pode estar enunciando que uma qualidade concebível distintamente por si e,

assim, existindo separadamente de qualquer outra qualidade é *um existente absolutamente independente de qualquer outra coisa*, enquanto uma unidade não só epistemicamente identificável por si (qualitativamente distinta), mas também ontologicamente simples e discreta (numericamente distinta)²¹. Neste último sentido, temos um **princípio de separabilidade ontológica** que merece ser chamado, por razões óbvias, de **princípio atomista**. Que Hume tem em vista justamente essa acepção ontológica do princípio de separabilidade prova-o o fato de que ele ainda argumenta nos seguintes termos:

“De ambos estes princípios [sc. o princípio de que aquilo que é claramente concebido pode existir tal como concebido e o princípio de que aquilo que é diferente é distinguível e, assim, também é separável], concluo que, sendo todas as nossas percepções diferentes umas das outras, e diferentes de todas as outras coisas do universo, elas são também distintas e separáveis e podem ser consideradas como existindo separadamente, bem como podem existir separadamente e não têm necessidade de nenhuma outra coisa para lhes servir de suporte à existência”. (HUME, 2001, p.280)^{xiii}.

De fato, esse princípio é aquele que deve intervir decisivamente em todo o curso da análise de Hume e deve determinar suas conclusões céticas. Por exemplo, assume-se que a conexão causal entre B e C (um evento antecedente e um subsequente) não é necessária, **se** o dado B é concebível distintamente e, assim, pode existir em separado do dado C, bem como entende-se que o vínculo de inerência ou de inclusão de algo D (uma qualidade) com um F (algum tipo de coisa) não é um vínculo necessário, se D é distintamente concebível e, assim, existe independentemente, enquanto F, por sua vez, sequer é identificável por si clara e distintamente, mas apenas por meio de D. Mas o que dizer desse princípio atomista, segundo o qual qualquer percepção distinta “não têm necessidade de nenhuma outra coisa para lhes servir de

²¹ A diferença deve ser considerada antes como a negação de qualquer relação: “considero-a mais como uma negação de relação do que como algo de real ou positivo. Há duas espécies de diferença, conforme se opõe à identidade ou à semelhança. A primeira chama-se diferença de número, e a segunda de gênero” (HUME, 2001, p.44).

suporte à existência” e, assim, é perfeitamente concebível como a única coisa existente em todo o universo?

Uma expressiva reação de perplexidade já encontrou expressão nos seguintes termos: “De fato, se tomarmos Hume ao pé da letra, devemos tomá-lo como querendo dizer que ele não veria nenhum absurdo na observação de Alice: *Muito bem! Tenho visto freqüentemente um gato sem sorriso, mas um sorriso sem um gato! Isso é a coisa mais curiosa que eu já vi em toda minha vida*” (COOK apud NOONAN, 1989, p.86-7). Noonan explicita o ponto desta reação ao indicar o que lhe parece ser a falha no raciocínio de Hume: o fato de x ser distinto de y não pode acarretar que ele seja separável de y, *caso se entenda “ser separável” como significando que ‘x existe’ é compatível com ‘y não existe’*, posto que, no nível de generalidade em que o argumento de Hume pretende valer, o fato de x ser distinto de y não pode acarretar que x possa ser identificado independentemente de *algum* y. Assim, o amassado em um metal é distinto do metal, na medida em que eles não apresentam à mente o mesmo objeto, mas o amassado não é distinguível do metal – a não ser no sentido de que eu poderia fazer alguém entender a que “amassado” se refere tomando em consideração não “metal”, mas talvez “argila” e, de qualquer forma, tomando em consideração algum tipo de material no qual o amassado se encontra — muito menos ele poderia existir como algo por si, como “único existente em todo o universo” (NOONAN, 1989, p.87). Parece claro que a crítica aqui é, fundamentalmente, a de que seria simplesmente ilegítima a simples transição sem mais do sentido epistêmico para o sentido ontológico de separabilidade, enfim, a de que o princípio atomista ainda requer algum argumento independente.

Pode-se identificar apenas um momento em que Hume argumenta expressamente em favor de seu princípio atomista e mesmo assim em seu “Apêndice” ao *Tratado* (HUME, 1978, pp.634-635):

“Quando observo esta mesa e aquela chaminé, nada me está presente a não ser percepções particulares, que são de natureza igual a todas as outras percepções. Esta é a doutrina dos filósofos. Mas esta mesa, que me está presente, e aquela chaminé podem existir e existem separadamente. Esta é a doutrina do vulgo e não implica contradição. Não há pois contradição em estender a mesma doutrina a todas as percepções” (HUME, 2001, p.725).

Primeiramente, ele argumenta que, por um lado, já está estabelecido como “doutrina dos filósofos” que, no ato de perceber, por exemplo, uma mesa e uma chaminé, apenas percepções particulares estão presentes à mente e que, por outro lado, não se questiona de ordinário — trata-se da “doutrina do vulgo” — que, sem qualquer absurdidade, mesa e chaminé existem separadamente, donde dever-se-ia concluir que também não se incorreria em absurdo por se estender essa característica de ser separado a todas as percepções que são aquelas que *efetivamente são dadas* à mente no ato de perceber a mesa e a chaminé. Esse é um bom argumento?

Sem entrar no mérito das premissas, parece que a forma do argumento aqui é falaciosa, pois se argumenta que uma característica (= existir separadamente) do todo (= mesa e chaminé enquanto percepções complexas) é também uma característica de cada uma de suas partes (= cada percepção identificável distintamente na percepção da mesa e da chaminé), como se, por exemplo, o fato de a seleção do Brasil e a da Argentina terem a característica de serem rivais inconciliáveis permitisse concluir que cada um dos jogadores de cada seleção também fosse rival inconciliável, embora seja perfeitamente concebível que alguns desses jogadores sejam amigos fraternos.

Um segundo argumento de Hume é o de que um pensamento inteligível e consistente (“intelligible or consistent”) com respeito aos objetos o é também, necessariamente, com respeito às percepções,

posto que um pensamento só é inteligível ou consistente se as idéias que o constituem são derivadas de percepções antecedentes. Ora, um tal pensamento com respeito aos objetos é o de que objetos existem distintos e independentemente (“objects exist distinct and independent”), de modo que a inteligibilidade ou consistência desse pensamento depende de suas idéias constitutivas remontarem a percepções antecedentes, vale dizer, depende de ele ser válido com respeito às percepções; logo, percepções existem distinta e independentemente. O argumento é bom?

Aqui é mais difícil ver exatamente o ponto do argumento, até porque ele faz apelo a um princípio empirista de significação que ainda não discutimos. De todo modo, raciocinando por analogia, parece ser um pensamento “inteligível ou consistente” o de que um globo de mármore é mais pesado que um alfinete. Mas de modo algum seria válido, antes pelo contrário, seria absurdo pensar — como o impõe a premissa de Hume de que o que vale para os objetos vale também para as percepções dos objetos²² — que as percepções aí relevantes para a significatividade desse pensamento são elas próprias percepções mais ou menos pesadas entre si.

Portanto, assim como o que é válido do todo não vale imediatamente com respeito às suas partes, também o que é válido acerca do objeto percebido não pode ser atribuído, sem absurdo, à percepção que se tem do objeto. Que os argumentos não sejam bons permite concluir tão somente que o princípio atomista está por ser justificado e, na verdade, o fato de Hume se ocupar tão pouco em defendê-lo e assumir simplesmente que “não está em seu poder” (Hume, 1978, p.636) renunciar a ele faz parecer que, aos olhos de

²² De modo mais plausível, Hume, em outro contexto, argumentará, inversamente, que, em função da dependência de idéias com respeito a impressões, o que é válido das impressões deve ser válido das idéias correspondentes: “Ora uma vez que todas as idéias se originam de impressões e não são senão cópias e representações delas, tudo o que é verdade acerca de umas, deve reconhecer-se como verdadeiro acerca das outras” (HUME, 2001, p.48).

Hume, a justificação para o princípio atomista se encontraria, antes de tudo, naquela que é para Hume a mais forte das justificações, a saber, se encontraria na evidência do que lhe salta aos olhos (“strikes my eyes”), na evidência introspectiva direta acessível a cada um.

Em suma, tal como descrita por Hume, a percepção clara e distinta é a percepção de dados imediatos de qualidades e não de uma coisa qualquer que supostamente teria tais qualidades, de modo que o que existe com certeza são os dados imediatos de qualidades sem mais ou, numa palavra, são as percepções como existências distintas: “todas as nossas percepções distintas são existências distintas” (HUME, 1978, p.636). Adicionalmente, a percepção clara e distinta de dados imediatos não é, primariamente, sequer a percepção de múltiplos dados imediatos de qualidades, mas antes é a percepção a cada vez *simpliciter* de um único dado imediato atômico, cuja existência não requer nem implica a existência de qualquer outro dado ou, mais geralmente, de qualquer outro existente em relação com ele, visto que “a mente nunca percebe qualquer conexão real entre existências distintas” (HUME, 1978, p.636).

Obviamente, essa não é nossa experiência ordinária, em que cada um crê perceber coisas dotadas de propriedades e em certas relações. Contudo, Hume não vê isso como uma prova da falsidade de sua teoria, mas antes vê como uma indicação de que a teoria nos deve ainda uma explicação de como, a partir simplesmente de percepções atômicas, chegamos a ter o tipo de experiência ordinária que, de fato, temos, vale dizer, nos deve uma explicação da gênese das idéias complexas de substância, de modo ou atributo, de relação, etc. a partir de percepções simples. A correta compreensão do tipo e do método de explicação genética intencionada por Hume depende, porém, da introdução de uma nova tese, nomeadamente, da tese empirista.

1.2. O PRINCÍPIO EMPIRISTA DE SIGNIFICAÇÃO

“Não se pode compreender perfeitamente uma idéia sem remontar à sua origem e examinar a impressão original donde ela provém” (HUME, 2001, p.109).

Hume procede à sua análise através da inspeção de sua própria mente e guiado pelo princípio atomista. Ele parte da divisão aparentemente exaustiva e exclusiva, segundo a qual todo e qualquer dado mental ou é uma impressão ou é uma idéia²³: “Todas as percepções do espírito humano reduzem-se a duas espécies distintas que denominarei *impressões* e *idéias*”.(HUME, 2001, p.29)^{xiv}. Um problema que deve ser mencionado quanto a isso é o de que tal divisão parece não abranger tudo aquilo que o próprio Hume menciona no *Tratado* como pertencente à ordem do mental, a saber, não abrange aquelas tendências, propensões ou disposições da mente²⁴. Isso é importante, sobretudo, porque essas disposições ou propensões naturais da mente, muito operantes e pouco enfatizadas no início da análise de Hume, devem chegar cada vez mais a desempenhar um

²³ Falando das impressões, mas *tendo claramente em vista as percepções em geral*, Hume afirma: “By the term impression I would not be understood to express the manner, in which our lively perceptions are produced in the soul, but merely the perceptions themselves; for which there is no particular name in the English or any other language, that I know of.” (HUME, 1978, p.2, nota 1). Ele parece mencionar aqui uma ambiguidade estado-objeto do termo “percepção” que poderia designar tanto a faculdade-processo de *perceber*, quanto, por assim dizer, o produto ao qual se chega por meio de tal faculdade-processo, vale dizer, o *percebido*; fazendo assim, Hume não deixa dúvida de que seu uso do termo “percepção” será para designar não o estado, mas sim (no espírito de Locke) o *objeto* mental, o *dado presente à mente*. Hume esclarece, então, que as impressões são “todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição na alma” (HUME, 1978, p.1). É característico do atomismo de Hume (e de seus embaraços) que ele tente passar sem a noção de ato na caracterização do mental.

²⁴ O Prof. Júlio Esteves fez-nos ver que a distinção em questão pode ainda ser considerada como exaustiva se entendida, como é a intenção de Hume, como aplicando-se aos conteúdos representacionais, pois as disposições mentais não têm, de fato, o caráter de ser representação. Contudo, ainda acreditamos que se mantém o problema que pretendíamos indicar, a saber, o de que o atomismo irrestrito de Hume — com sua pretensão de recorrer exclusivamente às noções de percepção e de qualidade associativa de percepções na caracterização da mente — terá problemas em acomodar na sua concepção do que é mental alguns elementos que, no entanto, se mostrarão cada vez mais como centrais, a saber, precisamente as disposições e capacidades mentais de operar com representações.

papel central em sua análise genética das idéias que, aparentemente, se reduziria a tomar em conta tão somente os átomos mentais na absoluta contingência de suas ocorrências e associações. Caber-nos-á, na próxima seção do presente capítulo, fazer uma primeira avaliação desse ponto, embora tão somente no terceiro capítulo de avaliação crítica da sua teoria da mente estaremos em condição de discuti-lo expressamente.

Seja como for, o que, segundo Hume, nos permite diferenciar uma impressão de uma idéia, são os diferentes graus de força e nitidez com os quais cada um desses tipos de percepção se apresenta à mente: “A diferença entre estas reside nos graus de força e vivacidade com que elas afetam a mente e abrem caminho para o nosso pensamento ou consciência”. (HUME, 2001, p.29)^{xv}. Elas “são diferentes apenas no grau, não na natureza”. (HUME, 2001, p.31)^{xvi}. Assim, uma impressão (sensação, emoção ou paixão), por um lado, e uma idéia, por outro lado, possuem a mesma natureza, vale dizer, são percepções, o que equivale a dizer que não diferem em suas propriedades mais básicas, isto é, em suas qualidades genéricas de serem *dados particulares presentes à mente*. Poder-se-ia dizer que, assim, Hume naturaliza as idéias, posto que, faz delas realidades mentais particulares que, ele ainda acrescentará, apenas representam particulares. Hume parece considerar a divisão das percepções em impressões e idéias como sendo óbvia o bastante para dispensar maiores comentários, posto que a qualquer um é, de pronto, evidente a diferença existente entre o que diz respeito à impressão sentida e à idéia concebida: “Cada um de per si facilmente entenderá a diferença entre o sentir e o pensar” (HUME, 2001, p.29)^{xvii}.

Segundo esses critérios, as impressões são, então, fortes e nítidas e as idéias fracas e sem nitidez (idéias são “faint images”). Essas qualificações sugerem propriedades tanto concernentes à percepção enquanto evento com certos graus de realidade (forte-fraco), como também à percepção enquanto conteúdo de representação (nítido-não

nítido). A ênfase de Hume principalmente sobre o aspecto concernente ao evento perceptivo, isto é, sua ênfase sobre os graus de força para distinguir impressão e idéia pode, talvez, ser explicado pelo fato de que o critério concernente ao conteúdo é apenas um critério relativo, pois que mesmo idéias (pelo menos as simples e as não muito complexas) podem vir a se apresentar à consciência de maneira clara e distinta e, assim, com plena nitidez, tal como originalmente se dá, de pronto, com as impressões. Contudo, também o critério dos graus de força é relativo, pois, como o próprio Hume ressalta, são concebíveis situações (*e.g.* no sonho ou no delírio da demência) em que uma idéia seja tão intensa quanto uma impressão ou, inversamente, situações (talvez no caso de emoções calmas, tais como o sentimento do belo na contemplação estética) em que impressões sejam tão fracas quanto idéias. Em resposta a esses possíveis contra-exemplos, Hume não retira ou restringe seu critério, mas antes simplesmente afirma que os graus de intensidade com que aqueles tipos de percepções se apresentam são facilmente discerníveis no estado de vigília e sob condições normais da percepção, de modo que cada um poderia por si reconhecer a diferença que ele pretende demarcar.

Em introspecção e estabelecendo como independente aquilo que é distinguível Hume passa ao tópico da relação entre impressões e idéias e afirma, então, não só sua tese de que impressões e idéias estão em correspondência e são semelhantes, mas também, mais fortemente, sua tese de que impressões são primárias e todas as idéias simples são delas derivadas: “que todas as nossas idéias simples no seu primeiro aparecimento derivam das impressões simples que lhes correspondem e que elas representam exatamente”. (HUME, 2001, p.32)^{xviii}. Na medida em que Hume defenderá ainda que as demais idéias apenas chegam a formar-se, em última instância, pela combinação de idéias simples — seja por força da experiência natural de conjunções constantes entre elas, seja por força da liberdade irrestrita da imaginação em efetuar decomposições e recombinações “não naturais” de idéias —, podemos

antecipar a forma integral de seu princípio empirista de significação nos seguintes termos: todo pensamento discursivo, enquanto constituído por idéias, apenas chega a ser significativo se suas idéias constituintes remontam a impressões, seja de maneira direta, no caso de idéias simples, seja de maneira indireta, no caso de idéias complexas.

Em conseqüência, Hume entende, então, seu estudo da mente como um exame da gênese das idéias a partir das impressões simples e erige as impressões em fonte de inteligibilidade e validade para qualquer idéia: “Não se pode compreender perfeitamente uma idéia sem remontar à sua origem e examinar a impressão original donde ela provém” (HUME, 2001, p.109). Este princípio empirista de significação — que decorre, de maneira conseqüente, de se conceber a mente atomisticamente e, assim, de só poder entender os conteúdos representacionais ou como sendo dados últimos de impressões sensoriais concebíveis em separado ou como sendo produto das relações contingentes entre esses dados na experiência — será determinante, como veremos, na crítica humeana à idéia de substância enquanto a idéia obscura e indistinta de um mero algo que perduraria essencialmente imutável e independente das qualidades que, na verdade, seriam os dados unicamente percebidos pela mente de maneira clara e distinta. Detenhamo-nos, então, em examinar como Hume pretende estabelecê-lo.

Hume parte da observação de que:

“O primeiro aspecto que atrai o meu olhar é a grande semelhança entre as nossas impressões e idéias em todos os pontos, exceto no seu grau de força e vivacidade. Uma parece ser, de certo modo, reflexo das outras; de tal maneira que todas as percepções do espírito são duplas e aparecem quer como impressões, quer como idéias”. (HUME, 2001, p.30)^{xix}.

Esta relação de correspondência²⁵ entre impressões e idéias (válida sem mais, como já vimos, para o caso das percepções simples e apenas indiretamente para o caso das percepções complexas: “como as idéias complexas são formadas das simples, podemos afirmar de modo geral que essas duas espécies de percepção se correspondem exatamente”; HUME, 2001, p.32)^{xx} pode ser chamada de **tese da correspondência ou semelhança**.

Contudo, visto que semelhança é uma relação simétrica, nada se decide aí acerca de qualquer precedência de um ou outro desses dois tipos de percepções. De todo modo, a própria tese da correspondência entre impressões e idéias não é de modo algum clara quando tomamos à letra a pretensão de que correspondência significa aqui *semelhança*, pois o que seria a semelhança entre a idéia de vermelho e a sensação de vermelho, entre a idéia de dor e a sensação de dor? Hume usará expressamente tal tipo de indagação para questionar que certas idéias tenham qualquer lastro sensível, tenham correspondência com as impressões, mas então ele se baterá com idéias aparentemente gerais ou abstratas, tais como esfericidade ou justiça, mas também com idéias de tipos, espécies ou categorias de entes, tais como as idéias de coisas e pessoas, de atributos e relações. Ora, a relação de semelhança não se torna mais clara e inteligível apenas porque as idéias em questão são não só eventos mentais particulares, mas também são conteúdos representacionais referidos a particulares. O modelo de correspondência e semelhança entre impressões fortes e imagens ideativas fracas requer sim maior determinação e esclarecimento,

²⁵ “Toda a impressão simples é acompanhada por uma idéia correspondente e toda idéia simples por uma impressão correspondente. Desta conjunção constante de percepções semelhantes concluo imediatamente que existe uma forte conexão entre as nossas impressões e idéias, e que a existência de umas exerce influência considerável sobre a existência das outras. Uma tal conjunção constante, num tão ilimitado número de casos, não pode nunca provir do acaso, provando claramente que há dependência das impressões com relação às idéias, ou das idéias com relação às impressões” (HUME, 2001, p.32); “A conjunção constante das nossas percepções semelhantes é prova convincente de que umas são causas das outras; e esta prioridade das impressões é igualmente prova de que as nossas impressões são as causas das nossas idéias, e não as nossas idéias as causas das nossas impressões” (HUME, 2001, p.32)

embora o próprio Hume o considere óbvio a qualquer um que se detenha a observar suas próprias percepções.

Hume toma em conta a ordem de surgimento (“the order of their first appearance”; HUME, 1978, p.5) na mente para chegar a estabelecer a tese empirista de que idéias simples (mas também, indiretamente, as complexas) sempre derivam causalmente de impressões simples enquanto são as remanescentes destas últimas no pensamento; esta tese pode ser chamada de **tese da precedência ou da cópia**^{xxi}. Enfim, a conjunção constante de impressões e idéias seria (já que sua constância parece descartar que seja uma conjunção meramente acidental) uma evidência da dependência entre impressão e idéia, sem ainda determinar uma assimetria nessa relação de dependência, de modo que a tese da precedência precisa ainda ser introduzida segundo considerações adicionais que, na linha de análise de Hume, não podem deixar de ser considerações acerca do modo como impressões e idéias aparecem a nós, assim, por apelo ao que nos aparece em nossa própria experiência considerada da perspectiva da primeira pessoa, vale dizer, como produto de uma mera “observação” da própria experiência.

Embora não faça nenhuma enumeração exaustiva de casos e simplesmente apele à intuição do leitor, Hume pondera, inicialmente, que algo que se produz tão universalmente quanto essa correspondência de impressões e idéias (a conjunção constante que acontecem recorrentemente; “a constant conjunction, in such an infinite number of instances”; HUME, 1978, p.4) não seria obra do acaso, mas antes deveria revelar uma dependência causal entre essas percepções, restando apenas estabelecer a prioridade de umas em relação às outras. Para que saibamos qual representa a causa e qual o efeito cabe descobrir qual surge primeiro na mente (“their first appearance”; HUME, 1978, p.5). Hume adota diferentes linhas argumentativas para estabelecer a precedência das impressões: (i) diz que tal precedência é descoberta pela experiência constante (“by

constant experience”; ibidem, p.5) e afirma que sempre (“always”) a impressão precede à idéia e nunca (“never”) aparecem na ordem contrária; (ii) apela ao exemplo de como uma criança pode chegar a adquirir idéias simples tais como a de vermelho ou a de amargo por apresentar a ela objetos que transmitam a ela essas impressões; (iii) considera o quão absurdo seria pretender suscitar uma impressão simples tão somente por pensar nela, (iv) enquanto que, inversamente, a presença de qualquer impressão simples seria suficiente para produzir sua idéia correspondente; (v) remete ao caso em que a falta da faculdade de ter certo tipo de impressão (quando, por exemplo, se nasce cego ou surdo) acarreta não apenas a falta de impressões do tipo em questão, mas também das idéias correspondentes. Por tudo isso, Hume pretende poder concluir que toda idéia simples, em sua primeira aparição na mente, é precedida por uma impressão simples, à qual ela corresponde como um reflexo ou cópia (apenas sem o mesmo grau de vivacidade e nitidez).

De saída, pode-se dizer, de maneira bem geral, que é questionável que meros fatos acerca da nossa experiência (o fato de que um cego que não tem impressão de cor não terá idéia de cor, o fato de que, via de regra, não encontramos ou produzimos uma idéia simples que não esteja relacionada a qualquer impressão simples que percebemos anteriormente, etc.) possam dar sustentação à pretensão de uma precedência temporal das impressões em relação a suas idéias correspondentes; exemplos podem mostrar que algumas idéias são precedidas por alguma percepção sensível, mas isso não é o mesmo que afirmar que *cada* idéia simples é *sempre* precedida na mente por sua impressão simples correspondente.

Para tanto, como observa Stroud (Cf. HUME, 1978, pp.25-26), dever-se-ia ainda tomar em consideração aspectos gerais relativos à própria natureza da percepção e estabelecer as premissas de que quando algo é visto, ouvido, etc., há necessariamente percepções presentes à mente e de que as percepções presentes à mente quando

algo é visto, ouvido, etc., não são mais do que impressões, vale dizer, dados qualitativos atômicos, à maneira do que será consagrado expressamente mais tarde na forma da teoria dos *sense-data*; premissas essas que dependeriam de considerações mais detidas acerca da percepção que Hume chega, de fato, a mencionar (HUME, 1978, pp.210-211, 226-267), mas que, porém, não chega a discutir no contexto de uma argumentação em defesa dos fundamentos de sua teoria empirista das idéias, mas antes as menciona como se fizesse observações a respeito de fatos já bem conhecidos por experiência ou observação da vida humana (STROUD, 1991, pp.26-27).

Enfim, Hume defende seu princípio da dependência unilateral de idéias com respeito às impressões adotando basicamente a seguinte linha de raciocínio: (A) para cada idéia simples há uma impressão simples correspondente; ora, (B) cada idéia simples é precedida (“in their first appearance”) por sua impressão simples correspondente; logo (C) toda idéia simples na mente é um efeito de sua impressão correspondente. Esse é claramente o mesmo tipo de argumento que, em geral, dá suporte a hipóteses causais, pois que consiste em uma inferência que parte da precedência temporal de certo tipo de elemento em conjunção constante com outro tipo de elemento para concluir que os do primeiro tipo são causas dos do segundo tipo.

Bem, o próprio Hume foi responsável por indicar que o ponto central de tais inferências causais está na justificação de uma conjunção constante ordenada, na justificação da uniformidade na seqüência de eventos e, contudo, justamente essa regularidade na correlação entre idéias e impressões parece não ter sido estabelecida por Hume em sua argumentação. Se isso é correto, então podemos dizer que Hume, em sua abordagem empirista da gênese das idéias, parece mais assumir que propriamente justificar a tese, para falar em geral, de que não há na mente nenhuma idéia simples que não tenha

sido adquirida de impressões simples correspondentes (a máxima escolástica *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*)²⁶.

Como havíamos indicado, apenas o reconhecimento da operação tácita de certos princípios pode dar maior determinação a essa exposição inicial da teoria das idéias no *Tratado* que, sem dúvida, carece de maiores detalhamentos, sobretudo quanto aos conceitos de impressão, de idéia como representação da impressão, dos graus de força e vivacidade como critério de distinção entre impressões e idéias, da percepção e sua gênese, da relação entre percepção e consciência, entre percepção e objetos “externos”, da diferença entre sensações, emoções e paixões e de sua qualificação como impressões, dada a divisão que é oferecida. A despeito disso, se assumimos a tese atomista quanto à simplicidade e independência de dados últimos de impressões e idéias, a tese da correspondência ou semelhança entre esses dados simples de tipos distintos e a tese empirista da idéia simples enquanto cópias derivadas diretamente de impressões correspondentes, coloca-se a questão quanto às muitas outras percepções que não satisfazem a condição de simplicidade e que não parecem ter correspondentes semelhantes em impressões simples; por exemplo, como chegamos a ter a idéia de uma sereia, de Deus ou da alma, mas também as idéias de coisas, de seus atributos e de suas relações com outras coisas? Todo dado de consciência ou percepção que não é simples pode apenas ser formada por combinação de outras percepções e isso, como se verá, por força de associações estritamente contingentes (pelo menos esse associacionismo constitui a teoria oficial de Hume) que, nessa medida, não guardam nenhuma necessidade em sua conexão.

²⁶ Nesse sentido, Hume afirma (HUME, 1978, p.648) que, se há algo de inato na mente, isso pode apenas ser as impressões originárias, os dados de sensação ou, de maneira não problemática para o princípio empirista, aquelas “idéias” inatas na percepção que Descartes dá a elas ocasionalmente, a saber, como “capacidade de pensar e de compreender as essências verdadeiras, imutáveis e eternas das coisas” (Méd., III; Lettre à Mersenne, 16-VI-1641, Oeuvr., III, 383; Apud: ABBAGNANO, 1998, p.548).

1.3. O CARÁTER PROBLEMÁTICO DAS IDÉIAS COMPLEXAS

“A mente nunca apreende qualquer conexão rel entre existências distintas”
(HUME, 2001, p.727).

Assumimos, então, que toda idéia simples assemelha-se à impressão simples da qual é derivada. Contudo, idéias complexas podem não ter impressões complexas correspondentes. Isso se mostra no caso das idéias fantasiosas sobre o que nunca existiu realmente. Podemos também, inversamente, ter tido impressões complexas como, por exemplo, a visão de uma grande cidade ao passear por ela sem que possamos ter uma idéia complexa que lhes corresponda. Hume afirma;

“Posso imaginar uma cidade como a Nova Jerusalém, com ruas pavimentadas de ouro e muros de rubis, embora nunca tenha visto uma cidade assim. Já vi Paris; mas acaso afirmarei que posso formar desta cidade uma idéia tal que represente perfeitamente todas as ruas e casas nas suas proporções reais e exatas” (HUME, 2001, p.31)^{xxii}.

Cabe lembrar que, na concepção de Hume, uma idéia consiste em uma representação imagética, em uma afiguração, cuja significatividade depende dela ser um quadro mental fidedigno minuciosamente semelhante à impressão à qual corresponde. Se for assim, então quaisquer idéias complexas que não fossem analisáveis nesses termos equivaleriam apenas a um quadro ou imagem sem correspondente direto, numa palavra, equivaleriam a uma ficção sem lastro sensível, sem confirmação pela única fonte de legitimidade doravante reconhecida, nomeadamente, pelas impressões; mas, como se pode chegar a formar tais idéias, por assim dizer, sem conteúdo de significação? E ainda mais: como se chega a formar idéias não só obscuras ou ininteligíveis, por força de não serem verificáveis com base nas impressões, mas idéias — tais como a de coisa e de atributo — que também, e, sobretudo, são acompanhadas da crença na sua necessidade

para a própria experiência, para o pensamento discursivo e o conhecimento empírico, idéias “que são a matéria comum dos nossos pensamentos e raciocínio” (HUME, p.42). A noção de conexão associativa introduzida através da análise da memória e da imaginação dará o fio condutor para a resposta de Hume.

Uma impressão que se apresentou à mente engendra seu duplo sob a forma de imagem ideativa e, assim, reaparece na mente ou como uma idéia perfeita (“a perfect idea”), se a força e vivacidade original se perderam de todo, ou reaparecem conservando um considerável grau de sua intensidade original e valem, por assim dizer, como uma quase-impressão, como uma percepção de tipo intermediário entre a autêntica impressão e a autêntica idéia (HUME, 1978, p.8). A memória seria a faculdade pela qual as impressões são reproduzidas na mente com certo grau de sua vivacidade originária e a imaginação seria a faculdade pela qual as impressões são reproduzidas como autênticas idéias, vale dizer, como pálidas imagens (“faint images”) (HUME, 1978, pp.8-9). Em virtude de preservarem algo de sua força e nitidez originárias, as cópias de impressões produzidas na memória não só se apresentam “in a forcible manner”, mas também se assemelham às impressões correspondentes com maior fidedignidade que as autênticas idéias fracas e sem nitidez da imaginação (ibidem, p.9). Idéias da memória e idéias da imaginação diferem, então, tanto (enquanto evento mental) pela força com que afeta e existe na mente, quanto também (enquanto conteúdo mental) por sua nitidez representacional, o que introduz uma significativa diferença entre esses tipos de idéias.

Mas ambos os tipos de idéias, fortes-nítidas e fracas-imprecisas, surgem a partir de impressões, ainda que a imaginação, ao contrário da memória, não se restrinja a repetir a mesma ordem e forma da impressão original, pois tem (em correspondência com seu poder de separar o distinguível) um poder de variação (“a power of variation”), vale dizer, o poder de decompor e recombinar percepções, o que, a essa altura, não podemos deixar de admitir, como diz Hume, pois que se

trata aí de “uma conseqüência evidente da divisão das idéias em simples e complexas” (HUME, 2001, p.38) que, como devemos lembrar, já é, por sua vez, uma conseqüência do seu princípio atomista de análise.

Essa diferença é de grande relevância, pois que esse poder de variação, próprio à imaginação, que não apenas reproduz em sentido próprio (isto é, não apenas repete o dado antecedente tal como o faz a memória), mas também, enquanto liberdade da fantasia (“liberty of the fancy”), produz efetivamente novos dados perceptivos, é responsável, segundo Hume, por todo o entendimento. Ao caracterizar a faculdade de conceber como sendo um poder de variação, de decomposição e recombinação imaginativa, Hume está simplesmente sendo conseqüente com seu atomismo inicial (toda percepção distinguível é separável e ontologicamente autônoma) e com seu empirismo recém estabelecido (toda idéia inteligível é copia de impressão), de modo que todo pensamento discursivo é apenas explicável geneticamente pela operação da imaginação de produção secundária de conceitos através do estabelecimento de relações entre dados perceptivos e de sua unificação em todos mais abrangentes, numa palavra, em idéias complexas. Sustentar que tudo o que não é uma percepção simples (ou derivado diretamente de uma percepção simples) pode apenas ser certo tipo de relação entre percepções, não só expande surpreendentemente o universo das relações, mas também tem para Hume uma direta e clara conseqüência epistêmica: apenas as percepções simples são dados imediatos da mente e, assim, estão garantidas em sua existência, enquanto tudo o mais, vale dizer, tudo o que é relação entre percepções pode apenas ser constituído secundariamente através da operação da imaginação e, assim, não está garantido em sua existência.

Ora, pode-se antever aqui um problema. Se o poder da imaginação é o princípio unificador na formação de toda idéia (que não seja nem simples nem diretamente formada por retenção na memória) e se a imaginação é tal que “nada é mais livre do que essa faculdade”

(HUME, 1978, p.10), então as operações de unificação e as unidades resultantes seriam pura e simplesmente arbitrárias²⁷ e o curso da experiência e do pensamento seria pura e simplesmente aleatório e, em suma, caótico, posto que ao sabor da irrestrita livre associação da imaginação. Contudo, dentre esses novos produtos da imaginação, enfim, dentre as idéias produzidas por associação imaginativa se encontrarão todos os conceitos e categorias que, mais ordinariamente, simplesmente empregamos na crença de que são primários, originários, básicos, tais como os de coisa, pessoa, e outros do tipo.

Hume pode reagir a esse problema por considerá-lo não como uma dificuldade para sua teoria, mas antes como um problema, por assim dizer, *para o nosso* dogmatismo espontâneo que ainda deve — já que não pode mais justificar-se — pelo menos explicar-se através de uma análise da gênese psicológica do que pré-filosoficamente assumimos sem mais como básico, primário, originário. Mas há aí sim um problema *para a teoria de Hume* tal como exposta até aqui: está ela em condições de proporcionar uma tal análise genética de nossas crenças tão somente com os recursos de átomos perceptivos, reproduções da memória e livre associações da imaginação? Com esses recursos parece que Hume só poderia concluir pela absoluta contingência de toda unidade conceitual em nossa experiência, de modo que, até para ele, seria um mistério ou feliz acaso a constância, a uniformidade e a ordem na experiência. Hume precisa restringir seu associacionismo pela introdução de algum novo elemento em sua análise, o que ele o faz ao referir-se a qualidades naturais da mente que governariam as operações da imaginação.

Na verdade, esse novo elemento fundamental da explicação genética pôde mesmo ser visto por interpretes como uma das principais contribuições de Hume (embora, por outro lado, ele pareça, como veremos, dificilmente conciliável com a teoria oficial de Hume sobre a

²⁷ “this uniting principle among ideas is not to be considered as an inseparable connexion”; HUME, 1978, p.10.

mente como mero agregado de dados perceptivos) para a análise do conhecimento:

“Para resumir a questão, Hume inicia o *Tratado* com a assunção de que o conhecimento empírico poderia ser explicado em referência apenas aos conteúdos da mente, e então ele faz a profunda descoberta de que seria a atividade da mente, mais do que a natureza de seus conteúdos, que daria conta de todas as características mais difíceis do conhecimento empírico. Este insight, que foi tão brilhantemente explorado por Kant, e que se tornou hoje foco da atenção de estudos dos termos disposicionais e dos hábitos de linguagem, foi utilizado por Hume para esclarecer a natureza da inferência causal e explicar a origem de nossos conceitos de objetos materiais” (Wolff, R.P. “Hume’s theory of mental activity”, p.158. In: Tweyman (ed.): Hume. Critical Assessments, Vol.III. London. Routledge, 1995) ^{xxiii}.

O ponto de partida atomista de Hume, que parece condená-lo a tentar explicar a experiência ordinária, vale dizer, nosso pensamento discursivo e conhecimento empírico, em termos simplesmente de reproduções ou cópias ideativas de impressões simples e de associações contingentes desses dados, precisará de algo mais que é facilmente identificável como um certo conjunto de capacidades mentais enquanto *disposições naturalmente determinadas a estabelecer certas relações específicas entre seus dados* e, assim, constituir uniformemente uma experiência com uma ordem determinada. Importante quanto a isso, é a concepção de Hume de uma diferença entre relação natural e relação filosófica (HUME, 1978, p.13).

Naturais são aquelas relações imaginativas entre percepções que estão *baseadas naquelas qualidades associativas das percepções* que constituem as propensões da mente e que, assim, como uma força suave (“gentle force”), dão uniformidade às operações da imaginação, a saber, são aquelas relações imaginativas em conformidade com as qualidades perceptivas da semelhança, contigüidade e causação. A unidades imaginativas assim formadas por associação são ainda contingentes, mas pelo menos são baseadas em transições naturais da imaginação lastreada pela experiência de conjunção constante de percepções segundo contigüidade, semelhança e causação: “São estes,

portanto, os princípios de união ou coesão das nossas idéias simples, os quais na imaginação preenchem o lugar dessa conexão inseparável por força da qual elas se unem na nossa memória” (HUME, 2001, p.41)^{xxiv}.

Filosóficas, por sua vez, são aquelas relações imaginativas estabelecidas entre percepções *apenas em função de circunstâncias particulares que tornam apropriado ou, pelo menos, possível algum tipo de comparação* entre essas percepções: “Assim, os filósofos concordarão que a distância é uma verdadeira relação, visto que adquirimos uma idéia dela comparando dois objetos” (HUME, 2001, p.42)^{xxv}. Desse modo, a unidade imaginativa de percepções segundo relações de tal tipo será não apenas *uma unidade contingente, mas até mesmo arbitrária*, visto que a imaginação encontra-se aí completamente livre para conceber novos modos de comparação que juntem percepções quaisquer cuja única qualidade associativa entre elas seria alguma semelhança mínima (“since no objects will admit of comparison, but what have some degree of resemblance”; HUME, 1978, p.14). Por mais numerosas que sejam as circunstâncias sob as quais dois objetos podem tornar-se comparáveis entre si e, assim, por mais numerosas que possam ser as relações filosóficas que podem ser estabelecidas entre percepções, Hume pondera que certos tipos de relação filosófica constituem a fonte (“the source of all philosophical relation”) de todas as demais, nomeadamente, as relações de identidade, relações espaço-temporais, relações de quantidade ou número, relações dos graus de alguma qualidade e relações de contrariedade. Antes de avançarmos, cabe destacar aqui que Hume caracteriza a identidade como um tipo de relação filosófica, e isso terá conseqüências importantes em sua tematização crítica da idéia de substância, posto que a relação de identidade deverá desempenhar justamente o papel de princípio unificador do complexo que concebemos como substância. Voltaremos a isso apenas na segunda seção do próximo capítulo.

Assim concebida a idéia de relação, estamos mais bem preparados para acompanhar a linha de raciocínio de Hume em sua

problematização das idéias complexas. Como toda impressão é separável, suas cópias, nomeadamente, as idéias, serão percebidas como diferentes e separáveis na imaginação que, assim, poderá reordená-las. Desse modo, todas as idéias simples podem, *como uma questão de direito*, ser separadas e reunidas pela imaginação ao seu bel prazer, ainda que, *como uma questão de fato*, essas operações de concepção da imaginação acabem por conformar-se a certos princípios que, como uma força suave que comumente prevalece (“a gentle force, which commonly prevails”; HUME, 1978, p.10), dão certa uniformidade a suas operações e aos seus produtos, malgrado tempo e lugar (na falta de tais princípios a imaginação ainda seria capaz de separar e unir idéias, porém não mais de maneira uniforme, regular, constante, mas sim apenas aleatória ou arbitrariamente).

O que governa a formação natural de idéias complexas, essa “força suave” concernente à natureza da mente, consiste nos princípios de semelhança, contigüidade e causalidade, em conformidade com os quais se estabelecem uniformemente as relações naturais entre percepções (ibidem, p.11). Tais qualidades da mente são suficientes para produzir laços constantes e uniformes de associação entre as idéias na imaginação e, embora esses laços de conexão sejam contingentes, as regularidades da experiência correspondentes às propensões da mente podem torná-los tão aparentemente inseparáveis quanto são, de fato, no caso da reprodução dos dados perceptivos pela memória: “São estes, portanto, os princípios de união ou coesão das nossas idéias simples, os quais na imaginação preenchem o lugar dessa conexão inseparável por força da qual elas se unem na nossa memória” (HUME, 2001, p.41)^{xxvi}.

Parece inicialmente que, por força do seu atomismo, Hume procede à sua explicação genética das idéias complexas por mostrar, em uma perspectiva empirista radical, como nossa consciência de unidades objetivas em interação se formaria tão somente a partir da experiência de dados atômicos aleatoriamente conjugados, mas, na

verdade, tal explicação só chega a consumir-se por se pressupor *disposições, estabelecidas pela natureza da mente, para constituir relações naturais entre percepções*, de modo a formar idéias complexas não só estáveis e persistentes, mas até mesmo acompanhadas da problemática convicção de sua necessidade, vale dizer, acompanhada de *belief*. Como observa Pears: “A teoria das relações naturais pretende explicar a origem de nossas crenças problemáticas. Uma relação natural entre dois elementos mentais (i.e. impressões e idéias) é uma relação que geralmente, mas não invariavelmente estabelece uma associação entre eles” (“The Naturalism of Book I of Hume’s Treatise”. In: TWEYMAN. *David Hume. Critical Assessments; Vol.III*, London. Routledge, 1995, pp.247, 248)^{xxvii}. Os pronunciamentos de Hume, radicalmente atomistas e associacionistas, concernentes às forças de atração entre os dados mentais como sendo os únicos determinantes de todas as formações do que chamamos de experiência, pensamento e conhecimento empírico, são melhor compreendidos enquanto retórica de época, vale dizer, retórica newtoniana, cujo núcleo determinado de sentido deve ser buscado nessa concepção (ainda que pouco desenvolvida) da mente em termos de faculdades, operações, atividades ou propensões que constituiriam qualidades originárias da natureza humana. O interesse de Hume reside nos efeitos desta “força atrativa do mundo mental”²⁸, aliás, dessa disposição originária da mente humana que governa as associações e unificações de percepções e que, assim, podem explicar geneticamente a formação de idéias complexas e de crenças sem dúvida problemáticas ou injustificadas, mas bastante ordinárias e constantes.

Por outro lado, e mais importante ainda para o empreendimento crítico de Hume, a concepção de relações não-naturais ou “filosóficas”, enquanto produtos da operação, relativamente livre, da imaginação de

²⁸ Parece clara aqui a influência *da letra e do espírito newtonianos*, evidenciando as intenções de Hume de ser o “Newton da moral” no que tange ao conteúdo (a analogia entre o mecanismo associativo das idéias com a lei da atração dos corpos) e ao método (por seguir a máxima hipótese *non fingo*) (HUME, 1988, nota 15, p.13).

unificação de percepções será a base para sua explicação de idéias e crenças não apenas problemáticas, posto que não podem ser justificadas pelas evidências empíricas, mas até mesmo francamente equivocadas, posto que contrárias às evidências empíricas que dispomos. Esse será o caso da idéia genérica de substância e, por conseguinte, das idéias específicas de substância física ou corpo e de substância anímica ou alma²⁹.

²⁹ Como já indicamos, também das idéias abstratas se dirá que elas nada mais são do que idéias particulares, porém vinculadas ainda a expressões lingüísticas que as fazem se comportar como se fossem gerais: “todas as idéias gerais não são senão particulares adstritas a um certo termo que lhes dá um significado mais extenso e faz que evoquem a outros indivíduos a elas semelhantes” (HUME, 2001, p.46).

CAPÍTULO 2

A IDÉIA COMPLEXA DE SUBSTÂNCIA

“A idéia de substância, assim como a de modo, não é senão uma coleção de idéias simples unidas pela imaginação, às quais se deu um nome determinado que nos permite evocar, quer para nós próprios, quer para os outros, essa coleção. Mas a diferença entre estas idéias consiste em que as qualidades particulares que formam uma substância são usualmente relacionadas com algo desconhecido, a que se supõe serem inerentes; ou, não se aceitando esta ficção, supõe-se pelo menos que estas qualidades estão estreita e indissolúvelmente unidas pelas relações de contigüidade e causalidade” (HUME, 2001, p.45)^{xxviii}.

INTRODUÇÃO GERAL

Pode-se falar, de uma concepção substancialista sempre que se concebe que “uma coisa é composta de mais do que apenas suas propriedades: ela é composta daquelas propriedades *plus* uma substância subjacente, à qual todas as propriedades pertencem” (DICKER, 1998, p.15). As coisas em geral consistem, então, em propriedades que inerem em um substrato idêntico. Sabidamente, desde Descartes o universo das coisas foi reduzido a apenas duas classes de coisas, a saber, a da substância material (cujo atributo essencial seria a extensão) e a da substância mental (cujo atributo essencial seria a consciência ou pensamento); nessa disjunção, a identidade de uma pessoa ou o eu é identificado com a substância mental. Um dos principais suportes de uma teoria substancialista em geral consiste no argumento, segundo o qual a própria identificação da variação das propriedades de uma coisa supõe a identificação de algum substrato dessas propriedades que permanece invariável e, com efeito, seria distinto e independente delas (DICKER, 1998, pp.15-21). Essa forma de argumentação revela que o ponto central numa concepção

substancialista das coisas diz respeito à tese da existência contínua e invariável de um substrato sob a variação de suas qualidades e modos.

A crítica que Hume, guiado por seu atomismo e empirismo, empreende da idéia genérica de substância deverá levar à conclusão de que o único conteúdo cognitivo ou evidência empírica de uma tal idéia consiste na noção de mera coleção de percepções distintas e independentes. A crítica que Hume empreende das idéias específicas de substância material e de substância mental terá seu foco, então, sobre o caráter problemático da noção de existência contínua e invariável que constituiria o núcleo da idéia de identidade, tanto no caso da identidade de um objeto espaço-temporal, quanto da identidade pessoal. Já estamos preparados para esperar que a crítica de Hume diga respeito ao mero caráter contingente da unidade de uma idéia complexa (o que faz dela um produto da imaginação) e ao caráter problemático da atribuição de identidade ao múltiplo sucessivo de percepções descontínuas e variáveis (o que faz da idéia de substância uma “ficção” e reduz o conteúdo cognitivo dessa idéia à mera noção de um agregado de percepções). Também aqui, então, veremos Hume desqualificar a questão metafísica acerca da natureza do eu, posicionar-se quase tacitamente (e de maneira revisionista) com respeito à questão semântica ou conceitual acerca do conteúdo da idéia de substância e, enfim, reconhecer expressamente, como sendo unicamente legítima, a questão genética acerca das causas psicológicas da crença errônea, ainda que universal, em objetos substanciais.

2.1. O CONTEÚDO DA IDÉIA DE SUBSTÂNCIA

A noção de substância é concebida tradicionalmente como designando aquilo que “existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir” (DESCARTES: Princípios, §51)³⁰ e, admitidamente, tal coisa “por si só não nos afeta”, de modo que ela pode apenas ser reconhecida inferencialmente, isto é, “pelo fato de que percebemos que algum atributo está presente, concluimos que alguma coisa existente, ou uma substância, à qual pode ser atribuído, também está necessariamente presente” (ibidem, §52). O que está na base de tal inferência é a assunção de que *não se pode entender* a noção de um atributo percebido *independentemente* da noção de um substrato³¹, isto é, independentemente da idéia de que atributos “tão-somente estão na substância” e são os modos ou qualidades desta (idem, §56), “como fica manifesto para quem quer que atente [para isso]” (ibidem, §53), ao ponto de constituir mesmo uma “noção comum segundo a qual o nada não tem quaisquer atributos” (ibidem, §52). Nesses termos, no nível epistêmico do que podemos saber com certeza, poder-se-ia pretender afirmar, segundo o critério da concepção clara e distinta, que conhecemos a diferença e relação entre atributos e substâncias e, ainda, a diferença entre uma substância corpórea, reconhecida como o substrato das qualidades percebidas como modos da extensão, e uma substância anímica, reconhecida como o substrato das qualidades percebidas como modos do pensamento, isto é, como o substrato das próprias percepções de qualidades.

Nessa análise, a noção de substância se mostra como constituída por duas determinações, a saber, (1) a determinação de ser um **existente independente** de qualquer outra coisa — determinação, na qual não está implicada necessariamente a distinção entre atributo e

³⁰ Cf. também HUME, 1978, p.233.

³¹ “Podemos perceber claramente uma substância sem o modo que dizemos diferir dela, mas não podemos, inversamente, entender esse modo sem a mesma”; Descartes, R. Princípios da Filosofia. Rio de Janeiro. Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, §61, 2002.

substância — e (2) a determinação de ser algo que existe como o **substrato** não percebido, mas inferido, de atributos percebidos — determinação essa introduzida, em função de, supostamente, não se poder conceber o dado perceptivo a não ser como atributo, vale dizer, em função de se supor que o dado perceptivo não é apreensível independentemente de se conceber um portador da qualidade percebida, um sujeito do dado perceptivo, numa palavra, uma substância na qual inere essa qualidade enquanto atributo ou modificação.

Sendo assim, *caso pudéssemos* conceber clara e distintamente o dado percebido sem concebê-lo como atributo, isto é, sem concebê-lo por relação à noção de substância, então haveria uma distinção real entre os dados percebidos e seus supostos substratos necessários³², de maneira que aqueles dados que costumamos chamar de “atributos”, *por hipótese*, simplesmente existiriam sem precisar se encontrar em alguma outra coisa (sem ser a modificação de qualquer substrato) e, por conseguinte, satisfariam à primeira determinação expressa acima como condição necessária de uma substância, ao mesmo tempo em que dispensariam a segunda determinação que se acreditava também ser uma condição necessária de uma substância. Modificando assim o conteúdo de sentido da noção de substância, também se modifica a extensão de sua aplicação, de modo que — teríamos de admitir — *cada* dado perceptivo ou qualidade percebida enquanto tal cai sob o conceito de substância ou, para nos expressarmos deliberadamente de maneira paradoxal, cada atributo *é* de fato uma substância.

Mas é possível conceber distintamente o dado perceptivo sem a noção de substrato e incorrer nessas inusitadas conclusões? Bem, como vimos no primeiro capítulo, Hume acreditou que sim, e isso, aparentemente, na pretensão de estar simplesmente aplicando

³² Segundo o critério assumido de que duas coisas podem ser tomadas como realmente distintas “pelo simples fato de que podemos entender clara e distintamente uma sem a outra” (DESCARTES, *Princípios*, §60),

implacavelmente o critério de clareza e distinção³³. Bem, algo precisou ter se passado no intervalo entre Descartes e Hume para que ambos possam, segundo o mesmo critério, chegar a conclusões tão díspares. Parece que o que se deu foi que (*pace* Descartes)³⁴ apenas a familiaridade direta com nossas próprias idéias enquanto tais passou a ser admitida como uma forma de conhecimento claro e distinto dotado de certeza, de modo que Hume poderia agora argumentar, fundamentalmente, nos seguintes termos: uma percepção clara e distinta tem, obviamente, de ser um dado perceptivo imediato; uma substância, admitidamente, não é um dado perceptível, mas simplesmente é inferida dos dados perceptivos; assim, podemos ter uma concepção clara e distinta de dados perceptivos enquanto tais, mas apenas uma concepção obscura e vaga de um substrato desses dados perceptivos; o ponto consiste em que nada no próprio dado perceptivo, claro e distinto, implicaria a idéia obscura de algo subjacente a ele, de maneira que é apenas secundária e contingentemente que os dados perceptivos podem chegar a ser relacionados à idéia problemática de uma substância; nas palavras do próprio Hume: “Não temos idéias perfeitas de nada senão de percepções. Uma substância é inteiramente diferente de uma percepção. Não temos, pois nenhuma idéia de substância” (HUME, 2001, p.280).

Na verdade, essa é uma linha de crítica à noção de substância que deriva de Locke e constitui, por assim dizer, uma senha de entrada no “empirismo moderno”; o que é distintivo de Hume é sua aparente

³³ “(...) podemos muito bem admitir em geral, mas é-nos impossível conceber distintamente, que os objetos por sua natureza sejam qualquer coisa a não ser exatamente idênticos a percepções” (HUME, 2001, p.263).

³⁴ “Descartes realmente insistiu que [i] o que existe é aquilo que é conhecido com certeza e que [ii] a familiaridade direta é um tipo de conhecimento. (...) Descartes tentou ainda [iii] ‘descobrir’ um outro tipo de conhecimento que seria tal que o permitiria tomar conhecimento da existência das substâncias (...) Descartes não teve sucesso neste último ponto, como seus sucessores bem o sabiam. Eles [sc. Berkeley e Hume] aceitaram [i] e [ii], mas rejeitaram [iii]” (ALLAIR, “The Attack on Substance: Descartes to Hume”. In: Tweyma (ed.): Hume. Critical Assessments, vol.III, p.75, nota 3. Cf. HUME, 1978, p.212). Em suma, o que se passou no intervalo entre Descartes e Hume foi a introdução daquilo que já caracterizamos anteriormente (cf. introdução ao nosso capítulo 1) como sendo o princípio idealista.

isenção com respeito a questões ontológicas e sua redução das questões epistemológicas de justificação às questões psicológicas sobre a gênese dessa idéia e de nossa crença nela, em razão de certas qualidades típicas da experiência e de certas propensões da mente; o que, para Hume, cabe perguntar é: Como tal idéia chega a se formar e a conquistar nossa crença? Trataremos desse tópico na última seção do presente capítulo, quando já tivermos esclarecido em que consiste propriamente a idéia de substância.

De saída, cabe atentar para nossa última citação, onde Hume afirma não haver nenhuma idéia de substância. Afirmações como essa (que não são incomuns no *Tratado*) devem causar alguma dificuldade, pois poder-se-ia retrucar: “como assim, não temos nenhuma idéia de substância?! De que, então, estamos aqui empreendendo a análise?!” Podemos aplacar, em parte, essa perplexidade, se admitimos que Hume tem em mente nesses casos uma questão semântica ou conceitual, isto é, ele estaria perguntando: o que propriamente se tem em mente com tal idéia de substância? Isso que se tem em mente com tal idéia é um conteúdo empírico determinado, uma suposição sem lastro na experiência ou um conteúdo simplesmente inconsistente com as evidências da experiência? Nesse caso, ao dizer que “não temos a idéia de substância” ele estaria dizendo que certo conteúdo, segundo o qual concebemos correntemente a idéia de substância, não é um conteúdo empiricamente determinado, de tal modo que, a despeito do fraseado de Hume, não se trata, propriamente, de termos ou não a idéia de substância, mas sim de termos uma idéia de substância, cujo conteúdo cognitivo determinado, porém, não é aquele que concebemos vagamente ao usarmos correntemente (no caso, em contextos filosóficos) o termo “substância”.

Isso fica mais claro se levamos em conta as duas determinações identificadas acima na noção de substância, a saber, (1) a determinação de ser um existente independente e (2) a determinação de ser um substrato de modificações. Ora, segundo o atomismo de Hume, um

dado perceptivo distinto satisfaz essa condição (1) e, assim, é uma substância (essa seria uma idéia não complexa, mas antes uma idéia simples de substância, posto que derivada diretamente de qualquer impressão atômica³⁵), mas a condição (2) não pode — e esse será o ponto da crítica de Hume — ser satisfeita por nada de que tenhamos percepção ou consciência³⁶. Isso indica que, como veremos, a segunda condição, a saber, a de ser um substrato de modificações será aquela que merecerá o foco da crítica de Hume, visto que, como ele argumentará, uma tal idéia pretende conciliar contraditórios, nomeadamente, identidade e mudança.

Antecipamos assim algo que precisaremos discutir na próxima seção sobre a identidade como princípio de unificação da idéia complexa de substância, a saber, uma assunção bastante forte da qual é dependente a crítica de Hume: ele conceberá, de saída, a identidade como o contraditório da mudança, de maneira que dizer que algo x é idêntico equivaleria a dizer que esse x não muda. Seja como for, admitindo-se que Hume lida aqui com uma questão semântica ou conceitual acerca do conteúdo de sentido determinado da idéia de substância, o que estaria em jogo em sua afirmação de que não possuímos qualquer idéia de substância (“we have, therefore, no idea of a substance”) seria a imputação de falta de evidência empírica para a concepção de substância como substrato de mudanças e, por conseguinte, a pretensão de produzir uma necessária revisão de seu conteúdo de sentido, em vista de essa idéia chegar a designar exatamente aquilo para o que temos evidência empírica ao empregarmos o termo “substância”, seja isso — como parece ser a posição oficial de Hume, que passaremos a ver na seqüência — ou o mero múltiplo associativo de dados perceptivos ou — como parece ser a

³⁵ Devemos ao Prof. Júlio Esteves a observação de que, nesse sentido, “as percepções humeanas, enquanto substâncias, teriam de ser semelhantes às substâncias do *Tractatus* de Wittgenstein, i.e. entidades absolutamente simples e sem propriedades”.

³⁶ Essa formulação garante certa abstenção ontológica típica de Hume; ele não nega a existência de substratos de tal tipo, mas apenas que tenhamos qualquer possibilidade (dada a natureza da mente e de nossa experiência) de ter percepção clara e distinta ou conhecimento de algo de tal tipo.

posição ocasional de Hume — o dado perceptivo simples enquanto existente independente:

“As qualidades particulares que formam uma substância são usualmente relacionadas com algo desconhecido, a que se supõe serem inerentes; ou, **não se aceitando esta ficção**, supõe-se pelo menos que estas qualidades estão estreita e indissolúvelmente unidas pelas relações de contigüidade e causalidade” (HUME, 2001, p.25)^{xxix}.

Ao analisar a idéia de substância, orientado por seu princípio empirista de que a inteligibilidade e legitimidade de uma idéia, enfim, sua significação, é determinada pelo seu caráter de ser cópia de impressões e, assim, formulando sobre ela sua típica questão genética acerca das suas causas psicológicas, Hume argumenta contra a possibilidade da idéia de substância se originar de impressões dos sentidos³⁷:

“Se ela nos é transmitida pelos sentidos, pergunto por qual e de que maneira. Se é percebida pelos olhos, deve ser uma cor; se pelos ouvidos, um som; se pelo paladar, um sabor, e assim por diante quanto aos outros sentidos. Mas creio que ninguém afirmará que a substância é uma cor, um som, ou um sabor”; (HUME, 2001, p.44)^{xxx}.

Se a idéia de substância deve, então, ser ainda significativa, restaria a ela ser uma idéia derivada de impressões de reflexão, mas Hume argumenta também contra essa possibilidade:

“A idéia de substância deve, portanto, provir de uma impressão de reflexão, se ela na realidade existe. Ora as impressões de reflexão reduzem-se às nossas paixões e emoções, nenhuma das quais com certeza pode representar uma substância”; (HUME, 2001, p.44)^{xxxi}.

A idéia de substância não pode, portanto, ser considerada uma idéia simples derivada diretamente de quaisquer impressões simples

³⁷ Pode confundir-nos o fato de que, como acabamos de ver, Hume afirmará eventualmente, e em franca oposição ao que está afirmando aqui, que uma idéia determinada de substância seria aquela de um dado absolutamente simples que seria derivada de uma impressão atômica qualquer. Como já observamos, deve-se levar em conta que, nesse caso, ele terá em mente a noção de substância como existente independente (que, juntamente com a noção de múltiplo associado de percepções, ele considera um conteúdo cognitivo determinado da nossa idéia de substância) e não, **como é o caso na presente discussão**, a noção de substância como substrato da mudança (que ele pretende rejeitar como conteúdo vago, obscuro, ininteligível, contraditório e, em suma, “fictício” da idéia filosófica de substância).

(com a ressalva de que se trata aqui da idéia de substância enquanto substrato de mudança), de modo que caberia considerá-la como uma idéia complexa e, como tal, dependente das operações de associação da imaginação e com o status de mera reunião e unificação contingente de um múltiplo de qualidades, aliás, de percepções:

“Portanto, não temos uma idéia de substância distinta de uma coleção de qualidades particulares, nem queremos dizer outra coisa quando falamos ou raciocinamos sobre ela. A idéia de substância, assim como a de modo, não é senão uma coleção de idéias simples unidas pela imaginação, às quais se deu um nome determinado, que nos permite evocar, quer para nós próprios, quer para outros, essa coleção”; (HUME, 2001, p.45)^{xxxii}.

A mesma linha de argumentação será, obviamente, transplantada para os casos de tipos específicos de substância, privilegiadamente, para a análise das idéias de corpo e de alma, de modo que elas deverão se revelar como idéias complexas que não são mais do que produtos de uma operação de unificação da imaginação, o que já decide negativamente a questão acerca de sua modalidade — enquanto unidade meramente contingente — e de sua legitimidade — enquanto suposição irresgatavelmente problemática —, deixando aberta tão somente a questão psicológica acerca de como se formam tais idéias e de quais as causas da crença nelas; questão que trataremos na terceira seção deste capítulo.

Primeiramente, cabe agora perguntar que tipo de relação é responsável por tal unificação imaginativa de dados perceptivos na idéia complexa de substância, vale dizer, qual o princípio de unificação que determina a idéia de substância enquanto substrato de modificações. O tipo de unificação de percepções que determina essa idéia de substância é a unificação segundo a relação “filosófica” de identidade, vale dizer, o que caracteriza o conteúdo da idéia complexa de substância é sua suposição nuclear de que as percepções aparentemente diversas em certa conjunção consistem simplesmente em algo idêntico.

Antes de passarmos a tratar desse ponto, cabem aqui dois registros gerais. Devemos lembrar que a hipótese de Hume não é a de que cada unidade individual (maçã, mesa, casa, etc.) seja resultado de apreensões primariamente de dados atômicos diversos que, então, teriam sido secundariamente unificados livremente pela imaginação em uma ordem determinada de suas partes. Sua hipótese é, primeiramente, a de que os dados perceptivos, embora distintos e separáveis — de modo que nenhum implica qualquer outro — ocorrem com certa constância em sua ordem de aparição e certa coerência na variação das partes ou da ordem em que aparecem³⁸. Em segundo lugar, sua hipótese é a de que, apenas com base nessas qualidades associativas das impressões de guardarem certa dependência regular entre si, certa uniformidade em sua recorrência, enfim, é a partir dessa ordem “natural” das impressões (segundo contigüidade, semelhança e causação) que a imaginação pode, por assim dizer, fazer seu serviço de unificação.

Como vimos ao tratarmos da distinção entre relações naturais e relações filosóficas, essa unificação da imaginação, embora sempre contingente e envolvendo alguma extrapolação com respeito aos dados da experiência, pode se dar (1) ou efetivamente com base na experiência, vale dizer, seguindo as evidências empíricas, (2) ou com relativa independência dos dados perceptivos (embora, alguma semelhança entre eles seja sempre requerida), e até a contrapelo das evidências da experiência. É relevante lembrar isso, pois, como agora veremos, no caso da idéia complexa de substância, *a unificação da imaginação será, segundo Hume, desse segundo tipo*: a operação da imaginação, seguindo a relação de identidade como princípio unificador, consistirá, basicamente, em formular a *suposição de que as*

³⁸ “Seria impossível que as mesmas idéias simples se agrupassem regularmente em idéias complexas (como correntemente sucede) sem estarem unidas por qualquer laço, qualquer qualidade associativa, mediante a qual uma idéia naturalmente introduz a outra. Este princípio de união entre as idéias não deve considerar-se uma conexão inseparável, pois tal conexão já foi excluída da imaginação” (HUME, 2001, p.38; HUME, 1978, p.10).

unidades qualitativas constantes e coerentes na experiência são unidades numéricas, a suposição de que o relativamente igual é absolutamente idêntico, de que as conjunções regularmente constantes de dados perceptivos consistem na conexão objetiva de qualidades variáveis em um substrato invariável.

As sínteses da imaginação formam a idéia de ordem objetiva ou de objeto contínuo e distinto das percepções variáveis com base numa ordem associativa típica dos dados perceptivos ou numa unidade regular formada, por assim dizer, segundo sínteses passivas dos próprios dados perceptivos. Dado, porém, o modo como Hume concebe a idéia de identidade — e é disso que trataremos a partir de agora — ele só poderá avaliar tais sínteses imaginativas como confusões e equívocos e a idéia de substância como mera absurdidade.

2.2. O PRINCÍPIO DE UNIÃO DA SUBSTÂNCIA: A NOÇÃO DE IDENTIDADE

“Sendo o princípio de união considerado o elemento principal da idéia complexa, ele permite a entrada de qualquer qualidade que se apresente posteriormente e abrange-a tal e qual como as outras que se apresentaram desde início” (HUME, 2001, p.45).

“Assim, o princípio de individuação não é senão a invariabilidade e o caráter de ininterrupção de um objeto, através de uma variação suposta do tempo” (HUME, 2001, p.246).

Já vimos no final do primeiro capítulo que identidade é uma relação e, mais especificamente, uma relação “filosófica”. Como já vimos, as idéias de relação são idéias complexas de diferentes tipos, a saber, semelhança, graus de qualidade, contrariedade, proporção de quantidade ou número, identidade, contigüidade no espaço e no tempo e causação. As quatro primeiras relações, enquanto “dependem inteiramente das idéias que comparamos entre si” (HUME, 2001, p.103), são a base dos conhecimentos tomados como certos, e as três últimas, enquanto “podem variar sem qualquer mudança das idéias” (ibidem), são a base daqueles conhecimentos tomados como prováveis (ibidem, pp.103, 105), visto que as relações em questão não dependem das idéias relacionadas, mas das conjunções recorrentes na experiência.

No caso relevante da identidade, esse aspecto da probabilidade pode ser assim exemplificado: se virmos um objeto A sem interrupção durante certo período de tempo, diremos que ele permanece o mesmo objeto idêntico. Se virmos, um momento mais tarde, um objeto B semelhante ao objeto A, não saberemos *sem mais* se A é idêntico a B e, assim, se é numericamente o mesmo ou se ambos os objetos são apenas perfeitamente semelhantes. É com base em tais considerações, expostas ao longo do livro primeiro, que devemos entender a concepção de Hume sobre a identidade, ou seja, para ele, a identidade é uma relação filosófica que não se baseia nas qualidades dos próprios termos

relacionados e, assim, envolve apenas probabilidade (HUME, 2001, p.107).

Adicionalmente, a identidade é, segundo Hume, uma relação que, por contraste com sua negação, nomeadamente, com a diferença (que não é uma relação, mas sim “uma negação da relação”, HUME, 1978, p.15) e, mais especificamente, com a *diferença de número*, isto é, com a diferença entre um indivíduo e outro indivíduo, pode ser reconhecida como consistindo estritamente na identidade numérica. A diferença pode também ser uma *diferença dos tipos ou espécies* dos indivíduos (“x é diferente de y quanto à cor, à inteligência, etc.”, “x não é do mesmo tipo ou espécie que y”) e, nesse caso, Hume fala de negação da semelhança (“x não é semelhante a y”). Contudo, devemos reconhecer que *não é incomum falar de identidade qualitativa para o caso da semelhança*, de modo que seria possível dizer que toda negação seria a negação de alguma identidade ou numérica ou qualitativa (Hume falará em identidade numérica e identidade específica; HUME, 2001, p.306). É tanto mais importante lembrar isso porque o próprio Hume apontará essa idéia de “identidade qualitativa” como a única base empírica para a extrapolação imaginativa que leva à idéia de identidade numérica ou perfeita, concebida por ele em termos estritamente da idéia tradicional de objeto substancial.

Uma relação “filosófica” ou não-natural é caracterizada por se estabelecer não em função da qualidade dos dados, mas sim das circunstâncias particulares de comparação desses dados. Se a identidade numérica é tal tipo de relação, então ela se baseia sobre alguma comparação. Ora, uma comparação parece requerer um número distinto de indivíduos a serem comparados, mas a identidade exclui justamente a diferença numérica. Esse é o dilema da identidade que deve levar a reconhecê-la como uma idéia que está além do dado perceptivo da unidade e da pluralidade. Segundo Hume (HUME, 2001, p.245; HUME, 1978, p.200), **um único objeto** (melhor seria dizer: um único dado de consciência) transmite simplesmente a idéia de unidade,

mas não a de identidade, pois do contrário não teríamos dito nada (“we really should mean nothing”) ao dizer que um objeto é o mesmo que ele próprio (“an object is the same with itself”)³⁹; assim como, de outro lado, **um múltiplo de objetos** (melhor seria dizer: diversos dados de consciência) também não transmite a idéia de identidade, pois “a mente afirma sempre que um não é o outro” (HUME, 2001, p.245), de modo que, não havendo qualquer outra coisa (tudo o que é ou é uno ou é múltiplo) de onde obter o dado da identidade, ela se afigura, então, como uma idéia que apenas pode se formar através da experiência, e isso (i) *ou* com base nas qualidades associativas naturais das percepções (ii) *ou* com base em alguma circunstância particular dependente da livre operação da imaginação.

Em qualquer dos casos, a identidade é, então, uma relação — de algum tipo ainda a ser especificado — contingente entre percepções e, como tal, não é uma idéia clara e distinta de algo determinado, não é uma percepção perfeita concernente a algo existente com certeza. No segundo caso, adicionalmente, a idéia de identidade deve ainda contar não como uma forma não-empírica de unificação, mas até como uma forma contra-intuitiva de unificação de percepções para formar a idéia de substrato contínuo e invariável. De todo modo, persiste o dilema da identidade que, por um lado, não pode decorrer da existência de uma única unidade, mas que, por outro lado, também exclui, igualmente, mais de uma unidade.

Em que consiste, então, essa idéia da relação de identidade? Hume acredita que “falar propriamente” de identidade requer ter em mente não só um objeto ou um múltiplo de objetos, mas sim *um objeto percebido e a idéia de tempo*, que implica sucessão, vale dizer, requer

³⁹ De fato, pode-se dizer sem problema que, num certa acepção, “não significamos nada” ao dizer isso, a saber, na acepção de que esse é um enunciado analítico que não estende nosso conhecimento, mas apenas explicita o que é próprio à idéia mesma de objeto; numa palavra, esse enunciado pode ser entendido como analítico ou definicional. Por não aceitar isso, Hume parece ter de dizer que identidade é algum tipo de relação que requer algo mais que um único objeto, parece ter de dizer que um dado singular *per se*, por princípio, não seria capaz de suscitar a idéia de nenhuma relação e, assim, também não a idéia relacional de identidade. Segundo Hume, a idéia de objeto envolve necessariamente apenas a idéia de unidade e a de existência.

ter em mente que o objeto percebido em um tempo é ainda *o mesmo* objeto percebido em um outro tempo, de modo que identidade, enquanto uma relação, consiste na idéia de que um dado ou um existente *persiste* através de uma *duração temporal* entendida, então, como a mera passagem de tempo sem mudança (HUME, 2001, p.245). Cabe lembrar que a própria idéia de tempo foi introduzida como uma idéia de relação e, especificamente, como uma relação “filosófica” (HUME, 2001, p.14) concebida, então, por força de circunstâncias de comparação devidas à operação da imaginação, mais especificamente, concebida por força das relações naturais de contigüidade dos dados perceptivos particulares serem suficientemente semelhantes para induzir a imaginação a formar a idéia geral de uma relação de sucessão e duração, bem como a suposição de um fluxo de dados perceptivos (HUME, 2001, pp.31-33).

Logo no início do *Tratado*, Hume argumentou que tempo implica sucessão, i.e., mudança, e que a idéia de tempo e duração não é aplicável em sentido próprio a objetos imutáveis, posto que a idéia de duração é sempre derivada de uma sucessão de objetos mutáveis, e nunca pode chegar à mente como algo permanente e imutável. Uma vez que a idéia de duração não pode ser derivada de tal objeto, não se pode com propriedade, ser aplicada a ele, nem pode nada imutável ser tomado como tendo duração (HUME, 2001, p.69; 1978, p.37). Quando pensamos em um objeto imutável como tendo duração, isto é só uma ‘ficção da imaginação’⁴⁰ pela qual tal objeto é suposto participar das mudanças em objetos coexistentes e em particular daqueles de nossa percepção:

⁴⁰ Noonan (1989, p.82) observa que não pode ser apenas a objetos variáveis e interruptos que a idéia de identidade não deve ser aplicável; o mesmo deve ser verdadeiro para objetos invariáveis e ininterruptos. A idéia de identidade, para ser distinta da idéia de unidade, deve implicar duração, mas duração implica mudança. Mesmo o estado de coisas paradigmático de onde obtemos a idéia de identidade deve, então, envolver aquela implicação. Assim, a noção de um objeto que exista por certo período de tempo sem mudança envolveria uma contradição entre seus próprios termos.

“Já notei que o tempo, no sentido estrito da palavra, implica sucessão e que quando aplicamos a sua idéia a um objeto invariável, é apenas por uma ficção da imaginação, a qual nos faz admitir que o objeto invariável participa das mudanças nos objetos coexistentes, e em particular das mudanças de nossas percepções” (HUME, 2001, p.245)^{xxxiii}.

O objeto não perdura, efetivamente, mas essa ficção da imaginação, que quase universalmente ocorre, é o meio pelo qual obtemos a idéia de identidade.

Atribuir identidade a um objeto deve significar, então, que ele pode ser comparado com ele mesmo sob a circunstância particular de uma variação temporal, de modo que o objeto em um tempo T, ao ser comparado com o objeto em um tempo T', se revela ser o mesmo. Dizer que um objeto seja o mesmo consigo próprio (“an object is the same with itself”), não consiste, então, senão em afirmar que um objeto existindo em um tempo não sofre descontinuidade ou variação apenas por força da passagem do tempo e, assim, que ele pode ser reidentificado em diferentes tempos não apenas como o mesmo objeto, mas também como *um existente que tem perdurado constante e invariável através de todos os momentos da sucessão temporal*. Sendo a identidade uma relação estabelecida pela imaginação sob a circunstância particular da suposição de uma variação de tempo (onde há, na verdade, uma mera variedade de dados percebidos, como argumentará Hume), ela consiste, então, na idéia de uma unidade contínua e invariável:

“Assim, o princípio de individuação não é senão a invariabilidade e o caráter de ininterrupção de um objeto, através de uma variação suposta do tempo que permitem à mente seguir um objeto nos diferentes momentos da sua existência”; (HUME, 2001, p.246)^{xxxiv}.

Cabe notar, que esse princípio de individuação estabelece, sem dúvida, uma condição bastante exigente para se falar em identidade, a saber, que só cabe dizer que um objeto é o mesmo se ele não passa por

mudança (só o que é admitido variar é o tempo), o que significa que a idéia de identidade ou de ipseidade seria, assim, a idéia de algo que perdura sem qualquer alteração, a idéia de um existente estritamente contínuo e invariável. Essa condição para a atribuição de identidade se revela como bastante exigente tão logo nos lembramos de que já foi estabelecido que apenas um dado perceptivo particular (basicamente, uma impressão) pode ser propriamente apreendido, pode ser um objeto de consciência efetivamente existente, de modo que apreender um objeto idêntico, nessa acepção, seria ter uma percepção contínua e invariável; na verdade, desde que se introduz esse critério de identidade faz sentido distinguir dois sentidos de objeto, a saber, o de objeto enquanto dado perceptivo imediato (que é, para Hume, o sentido unicamente legítimo) e o de objeto substancial (que o sentido questionado por Hume como sendo ininteligível).

Sendo assim, podemos já contar não propriamente com dificuldades para reconhecer algum objeto substancial, mas sim, como Hume argumenta, podemos contar com a impossibilidade mesma de reconhecer algo, aliás, algum dado perceptivo, como sendo idêntico; por conseguinte, podemos contar também com a universalização da classe dos casos em que só poderíamos reconhecer mera semelhança entre objetos diversos, aliás, entre dados perceptivos imediatos. Essa linha de pensamento será aquela responsável pelo ceticismo radical relativamente à noção de substância, tanto material quanto mental, que deixará como única questão legítima ainda a ser investigada a questão genética acerca das causas psicológicas de tal idéia de um substrato contínuo e invariável, numa palavra, a idéia de um objeto estritamente idêntico ou de um objeto substancial.

Antes, porém, de passarmos a essa questão, cabe abordar aqui uma outra noção intimamente associada à noção de substância, a saber, a noção de existência — discutida por Hume privilegiadamente com respeito à idéia de existência externa —, a fim de ver como a operação dos princípios atomista e empirista acarreta, também aqui, uma análise

reduzida, no sentido de referir tal idéia exclusivamente a dados perceptivos e, por conseguinte, de mostrar que apenas de maneira imprópria ou problematicamente ela é feita referir-se à noção de objetos idênticos ou substanciais (HUME, 2001, p.35; 1978, p.6).

Ao tratar especificamente da idéia de existência, Hume parte da observação geral, tomada como evidente (“’tis evident”; *ibidem*), de que *todo* dado perceptivo imediato ou lembrado, do qual temos consciência ou memória (“which we have any consciousness or memory”, *ibidem*) é concebido (“conceiv’d”) como um existente e daí decorre a mais perfeita idéia e certeza do ser (“the most perfect idea and assurance of *being*”; *ibidem*), a saber, a existência certa tão somente dos dados perceptivos atômicos.

Em conformidade com o **princípio empirista de significação** cabe, então, perguntar (“esse dilema é uma consequência evidente do princípio de que cada idéia surge de uma impressão similar”, *ibidem*) **se** a idéia de existência (já foi estabelecido que se trata de idéia significativa concernente às impressões) é uma *idéia distinta e, assim, derivada de uma impressão singular própria* que, então, deveria estar conjugada (“conjoin’d”) com todas às demais percepções (já foi estabelecido que todo dado perceptivo não meramente imaginado é percebido como existente) **ou se** ela simplesmente *não é distinta da idéia de percepção e objeto*.

Tal como formulado esse dilema, o **princípio atomista de análise** impões que se conclua pela segunda alternativa, posto que *enquanto distinta* uma percepção, por princípio, não é inseparavelmente conjunta (“inseparably conjoin’d”) a qualquer outra — como seria requerida pela primeira alternativa — e, embora possam estar contingentemente unidas, rapidamente se vê que podemos proceder a uma separação (“we quickly find they admit of a separation, and be presented apart”; *ibidem*); portanto, apreender um dado

perceptivo é *eo ipso* apreendê-lo como existente, ter a idéia de algo é *eo ipso* concebê-lo como existente⁴¹.

O único modo de se opor a essa conclusão seria atacando alguma de suas premissas, vale dizer, ou afirmar que podemos ter uma idéia distinta (clara e inequivocamente identificável) que não derive de alguma impressão distinta (negar o empirismo) ou afirmar que podemos ter uma idéia distinta que, no entanto, não seja diferente e separável de outras percepções (negar o atomismo); contudo, reage Hume, “nós podemos concluir sem hesitação que isso é impossível” (HUME, 2001, p.101; 1978, p.67).

A aparente alternativa de contestar o atomismo em nome da possibilidade de legítimas distinções de razão, às quais, admitidamente, não correspondem qualquer diferença real, é rejeitada em função — argumenta Hume — de distinções de razão (HUME, 2001, p.29; 1978, p.35) dizerem respeito a algum *aspecto* sob o qual uma percepção pode ser semelhante a certas percepções e, sob o mesmo aspecto, não semelhante a outras percepções, o que, no caso da idéia de existência, não é concebível, pois uma percepção não pode ser semelhante a uma outra percepção sob o aspecto da existência e, sob esse mesmo aspecto, ser diferente de alguma outra percepção, posto que todas as percepções simplesmente e de maneira necessária são existentes, por assim dizer, todas elas são semelhantes quanto a esse aspecto.

Enfim, todo dado perceptivo imediato ou remanescente na memória é, simplesmente enquanto tal, um existente e, inversamente — Hume deve argumentar —, tudo o que é concebível como existente de maneira certa são as impressões e as idéias derivadas de impressões. Em sentido próprio, conceber efetivamente um existente é ter uma idéia clara e distinta dele e uma idéia é clara e distinta tão somente se (segundo o princípio empirista) ela é derivada de impressões antecedentes, de modo que tudo aquilo de que se pode *efetivamente* conceber ou formar uma idéia (“to conceive or form an idea”; HUME,

⁴¹ Temos aqui uma versão do dito célebre: existência não é um predicado real.

2001, p.101; 1978, p.67) é de dados perceptivos imediatamente conscientes e de seus derivados diretos, de modo que apenas percepções são concebíveis como existentes, enquanto tudo o mais (os produtos da associação da imaginação), tal como, por exemplo, a pretensa idéia de existentes externos ou de objetos independentes das percepções (“suppos’d specifically different from our perceptions”; HUME, 2001, p.102; 1978, p.68) não é senão uma pseudo-idéia (não chega a ser uma efetiva concepção, o que requereria clareza e distinção).

Tendo concluído, assim, pela ininteligibilidade da idéia de um existente distinto e independente das percepções, restaria mais uma vez tão somente investigar sua gênese ou suas causas psicológicas e, assim, explicar que tal idéia só chega a parecer inteligível (e a cativar nossa crença) enquanto idéia de algo de relativo a nossa idéia: “O mais longe que podemos ir no caminho da concepção dos objetos exteriores, considerados especificamente diferentes de nossas percepções, é formar deles uma idéia relativa, sem pretender compreender os objetos relacionados” (HUME, 2001, p.102)^{xxxv}. A pretensa idéia de um existente externo ou de um objeto independente das percepções, vale dizer, de um objeto substancial ou é, implicitamente, a idéia de *certa relação* entre percepções (ainda que, explicitamente, desconsidere essas próprias percepções) ou simplesmente não é nada: “Falando de modo geral, não os supomos especificamente diferentes; apenas lhes atribuímos diferentes relações, conexões e durações” (HUME, 2001, p.102)^{xxxvi}. Essa explicação genética que aqui se enuncia de maneira demasiado sumária é desenvolvida mais detidamente tão somente na seção “Of scepticism with regard to the senses” e na seção “Of personal identity”, onde, respectivamente, a idéia de substância material ou de corpo e a de substância mental ou de eu são questionadas; à sua análise dedicar-nos-emos na seqüência.

2.3. GÊNESE CAUSAL DAS IDÉIAS DE SUBSTÂNCIA FÍSICA E MENTAL: AS TRANSIÇÕES FÁCEIS DA IMAGINAÇÃO

“Assim o cético continua a raciocinar e a crer, embora afirmando que não pode defender a sua razão pela razão; e, pela mesma regra, deve concordar com o princípio relativo à existência dos corpos, embora não possa pretender sustentar a sua veracidade por argumentos filosóficos. A natureza não lhe deixou a liberdade de escolher sobre este ponto” (HUME, 2001, p.231) ^{xxxvii}.

“A identidade que atribuímos à mente humana é apenas fictícia, do mesmo gênero que a que atribuímos aos corpos vegetais e animais. Não pode, pois ter origem diferente, mas deve proceder de uma operação semelhante da imaginação, exercida sobre objetos semelhantes” (HUME, 2001, p.308) ^{xxxviii}.

Quanto à questão acerca de como se forma a idéia de substância e acerca do que causa a crença na existência de objetos substanciais, a tese geral de Hume (sua “hypothesis”; HUME, 2001, pp.303, 304; 1978, p.255) é, então, a de que, por força de certa propensão natural da mente, **a imaginação confunde** duas idéias “nelas mesmas perfeitamente distintas” (HUME, 1978, p.253), a saber, a **idéia de identidade** ou de ipseidade — “uma idéia distinta de um objeto que permanece invariável e ininterrupto em uma suposta variação de tempo” (HUME, 2001, p.302) —, e a **idéia de diversidade** — “uma idéia distinta de vários objetos diferentes existindo sucessivamente e estão unidos uns aos outros por estreita relação” (HUME, 2001, p.302):

“Aquela ação da imaginação pela qual consideramos o objeto ininterrupto e invariável, e aquela pela qual refletimos sobre a sucessão de objetos relacionados, são sentidas quase da mesma maneira e não é preciso muito mais esforço de pensamento no segundo caso do que no primeiro”(HUME, 2001, p. 302) ^{xxxix}.

Sob tais condições, a imaginação ‘transita’ com tal facilidade (“an easy transition”, HUME, 1978, p.255) do ato de conceber a idéia de

objetos (i.e. de dados perceptivos distintos) estreitamente relacionados em uma sucessão (em conjunção regular e numa variação coerente) para o ato de conceber a idéia de uma ipseidade na sucessão que é “como se contemplássemos um objeto contínuo” (ibidem, p.253). Esta semelhança dos atos da imaginação⁴² faz com que a mente esteja fortemente propensa a considerar a sucessão ora como variável e interrupto (“as variable or interrupted”), segundo a idéia de diversidade, ora como invariável e ininterrupto (“as invariable and uninterrupted”), segundo a idéia de identidade, e isso de maneira tão freqüente, espontânea e despercebida⁴³ que, a despeito de eventualmente poder haver uma correção reflexiva⁴⁴, essa propensão natural acaba por se impor e ser, assim, a causa principal do engano — sem dúvida natural, mas nem por isso menos equivocado — de tomar diversidade como sendo identidade ao conceber o absurdo (“absurdity”) de que, na sucessão de percepções, “esses diferentes objetos relacionados são, com efeito, o mesmo objeto, ainda que interrupto e variável” (ibidem, p.254).

Não é imediatamente claro onde reside aí a absurdidade denunciada por Hume. Para tornar isso claro é preciso, de saída, admitir com Hume que (I) os únicos objetos dados imediatamente e, assim, conhecidos com certeza são os dados perceptivos, que (II) as percepções são dados momentâneos e perecíveis, (III) uma percepção não continua existindo quando não é mais percebida e que (IV) identidade, em sentido próprio, consiste na qualidade da permanência e

⁴² Em nota (ibidem, p.204), Hume concede que há algo de obscuro e difícil de compreender em seu raciocínio; ele chama atenção de que, na verdade, são duas relações de semelhança que concorrem aqui para a confusão da diversidade descontínua de percepções sucessivas com a identidade de um objeto: (i) a relação de semelhança entre as percepções (a íntima relação entre elas, sua constância e coerência); (ii) a relação de semelhança entre o ato de visualizar uma sucessão de objetos (=dados perceptivos) semelhantes e o ato de visualizar um objeto idêntico. Ao considerarmos o caso particular da idéia de substância física ou corpo, teremos oportunidade, na próxima seção, de tomarmos em conta essa complicação

⁴³ “we fall into it before we are aware”; HUME, 1978, p.254.

⁴⁴ “yet we cannot long sustain our philosophy”; ibidem, p.254.

continuidade, do contrário temos não propriamente identidade, mas semelhança ou mera identidade qualitativa.

Bem, a propensão da imaginação deve levar aos seguintes juízos: (i) “o x que vejo agora a noite é o mesmo x que vi esta manhã, vale dizer, o x percebido é um objeto idêntico em sentido próprio”; (ii) “não percebi x continuamente ao longo deste dia, vale dizer, o dado perceptivo de x da manhã e o dado perceptivo de x da noite não são idênticos, mas apenas semelhantes”; (iii) “o x percebido é o mesmo apesar dos dados perceptivos de x não serem os mesmos”.

Ora, por força de (I), devemos afirmar que o único percebido propriamente são os dados perceptivos, de modo que “o x percebido” e “a percepção de x” devem ser entendidos não como coisas distintas, mas como meras designações distintas da mesma coisa, nomeadamente, de um dado perceptivo, o qual, por força de (II) e (III), só é o mesmo em sentido próprio enquanto percebido; contudo, a propensão da imaginação autoriza a afirmação (iii) acima, que se encontra em contradição com essa afirmação que se segue da conjunção de (I)-(II)-(III), pois devemos entendê-la nos seguintes termos: (iii)* “o x percebido, *aliás, a percepção de x*, é a mesma, apesar de os dados perceptivos de x, *aliás, a percepção de x*, não ser a mesma”. Assim reconstruída, transparece a inconsistência ou contradição que Hume quer aí denunciar.

Tal “absurdity”, argumenta Hume, só se mantém com aparente plausibilidade, na medida em que se inventa (“feign”) um princípio de unificação (na verdade, ininteligível: “unintelligible”) do diverso de dados perceptivos sucessivo que é capaz de mascarar (“disguise”) a descontinuidade e variação destes, na medida em que, como veremos abaixo, se distingue na percepção de x, por um lado, a variável e descontínua *aparicção perceptiva* de x e, por outro lado, a própria *existência* do x percebido, enquanto permanente e contínuo, vale dizer, enquanto subjacente à variação perceptiva: “É assim que inventamos a existência contínua das percepções dos nossos sentidos, para remover a

interrupção; e chegamos à noção de alma, à do eu e à da substância, para mascarar a variação”^{xi} (HUME, 2001, p.302). Esta tendência geral ou propensão ‘natural’ da imaginação a atribuir identidade perfeita ao que é tão somente uma diversidade estreitamente relacionada por sua semelhança em uma sucessão, em suma, esse ficcionar uma substância é o que está em jogo, então, sempre que a mente concebe objetos contínuos e invariáveis e crê em sua existência na experiência.

Para Hume não é só a imaginação, mas também a memória e o hábito que cumprirão a tarefa de produzir a crença na existência de um objeto idêntico ou substancial, mesmo quando ele não está presente perceptivelmente. As conjunções de idéias unificadas em um objeto pela imaginação são reforçadas pela memória e pelo hábito para chegarem a formar a crença na existência contínua e invariável do objeto, apesar de sua ausência:

“Temos pois aqui a propensão para fingir a existência contínua de todos os objetos sensíveis, e como esta propensão deriva de algumas impressões vivas da memória, ela confere vivacidade a esta ficção; ou por outras palavras, faz-nos acreditar na existência contínua dos corpos.” (HUME, 2001, p.254)^{xii}.

Hume fala aqui especificamente da crença na identidade do corpo, mas como veremos na seqüência, sua explicação quer valer para a noção genérica de substância, portanto, tanto para a noção específica de substância física ou corpo, quanto para a noção específica de substância mental ou eu.

A posição de Hume acerca da identidade pessoal ou substância mental é aparentemente uma instância de sua posição geral acerca da noção de substância e de identidade que é discutida primeiramente e mais detidamente em relação à identidade corporal ou substância física ou corpo. O fenomenalismo de Hume implica, entretanto, que a questão da identidade pessoal seja logicamente primeira, não só porque a identificação de objetos físicos pressupõe a mente com suas qualidades associativas, mas também, e sobretudo, porque ela pressupõe uma

contraposição ao eu, na medida em que a noção de um objeto físico é a noção de algo externo a mente e independente da mente (HUME, 2001, pp.232, 233; 1978, p.189). A crença de que a mente consiste em uma entidade individual e pessoal que perdura idêntica através do tempo e que realiza certas atividades reprodutivas e sintéticas parece já ser requerida tanto para se ter a crença ordinária de que os objetos físicos são entidades distintas e independentes das percepções, através das quais eles nos aparecem, como também para se sustentar a crença fenomenalista de que objetos físicos são unidades associativas apenas identificáveis como tais em função justamente das atividades do eu.

A despeito disso, Hume é guiado, de saída, pela questão: “que causa nos induziria a acreditar na existência do corpo?” (1978, p.187), e que, assim, sua análise tem por objeto” as opiniões e crenças ordinárias na existência do corpo” (1978, p.202), de modo que, diz Hume;

“Para me conformar com suas opiniões, admitirei primeiro que há apenas uma existência isolada, a que chamarei indiferentemente objeto ou percepção, conforme satisfizer melhor o meu propósito, entendendo por uma e outra destas palavras o que o homem comum designa por chapéu, sapato, pedra, ou qualquer outra impressão que os sentidos lhes transmitam” (HUME, 2001, p. 246)^{xiii}.

Com efeito, Hume assume que, diferentemente do que ensina a filosofia (1978, pp.193, 202), a opinião comum (que também é a dos filósofos quando não estão refletindo; HUME, 1978, p.206) toma por corpo o que é apresentado através dos sentidos (o que vemos, ouvimos, etc.) e, assim, não efetua a distinção entre o objeto (chapéu, sapato, pedra, etc.) e a percepção (impressões diversas e distintas). Esse modo de caracterizar a *opinião comum* sobre substâncias materiais ou corpos como envolvendo a *indistinção* de percepção e objeto parece, contudo, só fazer pleno sentido se dermos por estabelecida a tese *filosófica* da *distinção* entre, por um lado, a percepção enquanto os dados mentais imediatos, diversos, independentes e seguramente existente e, por

outro lado, o objeto físico enquanto o que é apenas problematicamente inferido como um suposto existente propriamente idêntico ou invariável.

Em outras palavras, a opinião comum é aparentemente fisicalista em sua crença de que temos a percepção imediata ou direta de corpos; contudo, visto poder ser mostrado, como uma questão de fato, que apenas dados perceptivos são percebidos imediatamente, então a opinião comum tem de ser realmente fenomenalista ao supor que os sentidos têm por objeto imediato suas percepções e, no entanto, ela envolve uma presunção — que cabe justamente ser explicada geneticamente — de que essas percepções-objetos imediatas são perfeitamente idênticas e invariáveis.

Parecem depender dessa caracterização da opinião comum muito do nosso estranhamento frente à própria formulação dos problemas que Hume pretende aqui apresentar e certa incredulidade com que lemos a argumentação de Hume tentando revelar inconsistências ou absurdos no seio das crenças mais ordinárias (certa impressão de que ele se deixa desvirtuar por equivocidades no emprego das noções chaves e de que nos confronta com pseudo-problemas, tal como por exemplo: se os dados dos sentidos=percepções, que são eventos transitórios e descontínuos, podem ter o caráter de permanência e invariabilidade requerido deles pela opinião comum de que o percebido=percepção são corpos?). Seja como for⁴⁵, parece claro que Hume pretende imputar à opinião comum tanto (1) a suposição de que é certo que o percebido é a percepção (o que vemos, etc.), quanto (2) a suposição de que “esta percepção ou objeto tem uma existência contínua e ininterrupta e nem é aniquilada pela nossa ausência, nem trazida à existência pela nossa presença” (HUME, 2001, p.252)^{xliii}.

⁴⁵ “Hume aqui representa o homem comum reconhecendo que percepções são dependentes e então que elas são ‘interruptas’ quando não mais são percebidas (...) Hume não atribuiria tal reconhecimento ao homem comum se ele fosse consistente ao assumir que a dependência das percepções é uma matéria contingente e é descoberta por um tipo de raciocínio apenas conhecido por filósofos” (J.W. Cook: “Hume’s Scepticism with Regard to the Senses”. In: Twyman (ed.): *Hume. Critical Assessments; Vol.III*. 1995, p.574; tradução nossa).

Com respeito, então, à idéia usual de corpo assim caracterizada, Hume distingue duas questões, que considera intimamente relacionadas (“intimately connected”) e que devem orientar sua explicação genética dessa idéia: (i) por que atribuímos uma existência contínua aos objetos mesmo quando não estão presentes aos sentidos⁴⁶; (ii) por que supomos que os objetos têm uma existência distinta da mente e das percepções⁴⁷. A distinção dessas duas questões seria requerida pela investigação genética em que se trata de saber quem — os sentidos, a razão ou a imaginação — é responsável pela formação de certa idéia e não se pode descartar, de saída, que sejam diferentes capacidades (“faculties”; HUME, 1978, p.188; 2001, p.232) da mente que tenham produzido cada uma dessas idéias — a de continuidade e a de distinção-independência — constituintes da idéia complexa de substância material ou corpo. A idéia de existência contínua ergue a pretensão de que objetos podem ainda existir mesmo quando não percebidas⁴⁸ e a idéia de existência distinta ergue a pretensão de que objetos, quanto à sua “situation”, podem ter “a *external* position” com respeito à mente e, quanto a suas “relations”, podem ter uma “independência de sua existência e operações” com respeito à mente (HUME, 1978, p.188; 2001, p.232)⁴⁹.

Formulando de maneira completamente direta, o problema com essas idéias (basicamente: de continuidade e de independência) constituintes da idéia complexa de substância física e, em suma, o problema com a idéia de corpo é seu compromisso com a noção de uma

⁴⁶ “why we attribute a **continu’d** existence to objects, even when they are not present to the sense” (HUME, 1978, p.188).

⁴⁷ “why we suppose them to have an existence **distinct** from the mind and perception” (ibidem, p.188).

⁴⁸ “even when they are not perceiv’d” (ibidem, p.188).

⁴⁹ A relevância dessas distinções está em que apenas a argumentação crítica de Hume acerca da noção de continuidade e da noção de independência, mas não da noção de exterioridade deve nos instruir acerca de sua análise crítica da idéia de eu, posto que, obviamente, uma concepção substancialista de eu não se compromete com a localização do eu em algum lugar fora da mente. Hume reconhece que quando se fala da existência realmente distinta de um objeto substancial tem-se em mente, sobretudo que “its Being is uninterrupted, and independent of the incessant revolutions, which we are conscious of in ourselves” (HUME, 1978, p.191).

segunda existência (HUME, 2001, p.260; 1978, p.214.), isto é, com a existência de **algo além do existente imediato** enquanto dado perceptivo, vale dizer, com a existência de uma coisa contínua e independente que as percepções descontínuas e dependentes espelhariam e que seria causa dessas percepções. Como se revelará, essa concepção de uma dupla existência consistirá na distinção na percepção entre **aparência descontínua** e **existência contínua** subjacente e será uma solução de compromisso para a tensão entre a concepção, que a razão nos impõe, de que tudo o que nos é dado são percepções (momentâneas, perecíveis, distintas, separadas, descontínuas), e a concepção, que a imaginação nos impõe, de que temos a experiência de objetos físicos (idênticos, contínuos e independentes)⁵⁰. Essa solução de compromisso é simplesmente o senso comum⁵¹ que responde às disposições naturais da mente ao máximo de uniformidade, ainda que ao preço de algumas ficções que não podem ser atestadas, mesmo que possam ser reforçadas pela memória e o costume até ao ponto de converterem-se em crenças inabaláveis. Trata-se, então, de mostrar segundo quais operações e segundo quais faculdades se formam a idéia de substância física e a crença na existência de corpos. Primeiramente, a linha de argumentação de Hume se concentra no problema da faculdade responsável pela formação da idéia de um existente contínuo e independente: se os sentidos ou a razão ou a imaginação.

De saída, ele argumenta que nenhuma dessas idéias (basicamente: de continuidade e de independência) constituintes da idéia complexa de substância física ou corpo é derivada dos sentidos, e isso por duas razões: (i) os dados dos sentidos são discretos e não

⁵⁰ “A própria imagem presente aos sentidos é para nós o corpo real; é a estas imagens descontínuas que atribuímos uma identidade perfeita. Mas como a interrupção do aparecimento parece contrária à identidade e nos leva naturalmente a considerar estas percepções semelhantes diferentes umas das outras, ficamos aqui perplexos sem saber como reconciliar opiniões assim opostas” (HUME, 2001, p.250).

⁵¹ A filosofia se deixa convencer pela razão a rejeitar, como sendo mera ficção, a idéia de um existente independente da percepção, de fato (existe mesmo quando não está sendo percebido) e de direito (existe mesmo que não seja em geral perceptível).

podem se estender temporalmente além de seu dado momentâneo como seria requerido para dar origem à idéia de continuidade; (ii) os dados dos sentidos só dariam origem à idéia de uma existência distinta (externa e independente) ou por se apresentarem eles próprios localizados espacialmente fora da mente, o que não é possível porque eles são o seu aparecer e eles não aparecem à mente como objetos externos⁵², ou por eles apresentarem à mente tanto eles próprios quanto uma imagem de outro objeto, o que não é possível, posto que, considerados em si próprios, os sentidos tão somente podem nos apresentar alguma percepção singular. A isso, vale dizer que, podem nos apresentar ou dados do tipo: figura, grandeza, movimento e solidez; ou dados do tipo: cores, sabores, aromas, sons, calor, frio; ou dados do tipo: prazer, dor; todos eles (Cf.: HUME, 2001, p.236; 1978, p.192), enquanto aparecem aos sentidos, são da mesma natureza, a saber, são pura e simplesmente dados perceptivos singulares):⁵³

“Uma simples percepção nunca pode produzir a idéia de uma existência dupla, a não ser por alguma inferência da razão ou da imaginação. Quando a mente ultrapassa as aparências imediatas, as suas conclusões nunca podem ser creditadas nos sentidos; é ela certamente que as ultrapassa, quando de uma percepção única infere uma existência dupla e admite relações de semelhança e causalidade entre elas” (HUME, 2001, p.232)^{xliv}.

Em segundo lugar, Hume argumenta que tal idéia de uma existência contínua, exterior à mente e independente das percepções, isto é, a idéia de uma substância física ou corpo também não é um produto da razão ou entendimento, como deve ser evidente não só pelo

⁵² “Visto que todas as impressões são existências internas e percíveis, e aparecem como tais” (HUME, 2001, p.238). “Pois visto que todos os atos e sensações da mente nos são conhecidos pela consciência, devem necessariamente em todos os aspectos parecer o que são, e ser o que parecem” (HUME, 2001, 234).

⁵³ Com respeito ao sentido da visão em que, por exemplo, a apresentação do dado perceptivo de uma figura parece se fazer acompanhar de sua localização como exterior, Hume observa: “Nem mesmo a nossa vista nos informa da distância ou da exterioridade (por assim dizer) imediatamente e sem um certo raciocínio e experiência, conforme reconhecem os filósofos mais racionais” (HUME, 2001, p.234).

fato de que não é por consultar a razão que “the greatest part of mankind” chega a tomar algumas percepções enquanto meras percepções (por exemplo, as paixões), enquanto atribui a outras percepções (por exemplo, aos dados sensoriais) algum objeto correspondente, como também pelo fato de que, a despeito dos argumentos racionais dos filósofos, persiste a situação de que “o vulgo confunde percepções e objetos, e atribui uma distinta existência contínua às próprias coisas que ele sente ou vê” (1978, p. 193) e, na verdade, até mesmo se estabelecemos a distinção entre percepção e objetos, a razão “é ainda incapaz de raciocinar da existência de uns para a existência dos outros e não nos pode dar a convicção da existência contínua e distinta dos corpos”^{xlv} (HUME, 2001, p.237)⁵⁴. Tal incapacidade da razão indica apenas que a idéia de percepção não está conceitualmente relacionada à idéia de objeto físico e, assim, que uma eventual transição de uma a outra dependeria de uma inferência empírica, isto é, baseada em regularidades observadas na experiência.

Resta, assim, apenas tomar em conta a imaginação, e se o fazemos vemos, então, que só ela pode ser responsável pela idéia da existência contínua de um corpo, pois o característico da imaginação é justamente sua propensão, governada pela natureza da mente, a suprir a experiência com aquelas idéias que podem incrementar suas regularidades naturais. Há aqui dois elementos: as regularidades naturais e a operação da imaginação. Essas regularidades naturais dizem respeito a certas qualidades peculiares a algumas impressões (“certain qualities peculiar to some impressions” (HUME, 1978, p.194; 2001, p.238), a saber, diz respeito à peculiar **constância** (“constancy”) com que algumas impressões aparecem “in the same order” (ibidem, p.194) (tais como as impressões aparecendo recorrentemente unidas nas percepções de casa, árvore, mesa, etc.), como também diz respeito

⁵⁴ Com efeito, se é o caso que uma tal concepção de uma dupla existência, a das percepções diversas e a de um objeto idêntico, é uma *falsa concepção* (“a very little reflection and philosophy is sufficient to make us perceive the fallacy of that opinion”; HUME, 1978, p.210), então ela não pode ser de responsabilidade da razão (ibidem, p.209).

à peculiar **coerência** (“coherence”, “a regular dependence”) preservada por certa união de impressões que, no entanto, não reaparecem em uma ordem perfeitamente constante, mas antes com relativa diferença de posição e qualidade (ibidem, p.195) (tais como a das impressões unidas na percepção do sol no amanhecer e de novo na percepção do sol ao meio dia, ou a percepção do sol através do vidro da janela ou a percepção dele do topo de uma montanha ou durante um eclipse, e assim por diante). Contudo, o que é regular ou costumeiro na experiência ainda não consiste na idéia de um objeto físico existindo mesmo quando não percebido e até mesmo independente de ser perceptível, pois que o costume é produto das percepções repetidas e a mera regularidade de uma união de percepções, por maior que seja sua freqüência, não é capaz, por si só e diretamente, de estender o pensamento para além das percepções e levar inferencialmente à idéia da existência contínua independente. Nesse ponto, faz-se necessário, então, o concurso da imaginação para produzir a idéia de um objeto físico, pois só a imaginação é capaz de sustentar um curso unitário de percepções mesmo quando as impressões originais não estão mais dadas ou quando reaparecem em uma ordem relativamente alterada, pois, ao observar alguma uniformidade, ela tende a persistir na concepção de uma uniformidade tão completa quanto possível (“as complet as possible”, HUME, 1978, p.198), e isso certamente a fim de preservar a mesma dependência e conexão da qual temos experiência (“in order to preserve the same dependence and connexion, of which we have had experience”, ibidem, p.195), mas, sobretudo no sentido de reforçar essa união costumeira de impressões até ao ponto de constituir um nexó de necessidade, o que é perfeitamente atingido com a suposição da existência contínua de um objeto físico: “Todas as vezes que inferimos a existência contínua dos objetos dos sentidos a partir da sua coerência e da freqüência de sua união, é para conferir aos objetos maior regularidade do que a que observamos nas nossas meras percepções” (HUME, 2001, p.241)^{xlvi}.

Segundo Hume, a idéia da existência continua de um objeto independente, embora contrarie aquilo que a razão ensina, é, então, introduzida em resposta à propensão natural da mente à uniformidade, na medida em que ela permite mascarar (“disguise”) a diferença real entre as percepções descontínuas semelhantes, e isso “por supor que estas percepções interruptas estão conectadas por uma existência real, que não é insensível para nós” (1978, p.199; cf. também p.205)^{xlvii}. Assim, na medida em que entra em ação a propensão da mente a tomar o semelhante como sendo o mesmo (em outras palavras, a tendência a confundir identidade relativa ou qualitativa com identidade perfeita ou numérica) e a memória reproduz essa identidade imaginada, essa idéia de objeto ganha, então, a força e vivacidade característica de uma crença.

Essa é a hipótese geral de Hume sobre o dispositivo psicológico que nos induz em regra à visão substancialista da experiência de meros dados perceptivos diversos e descontínuos, em suma, que nos induz à concepção de uma existência contínua e invariável do objeto. Hume destaca nessa sua hipótese aqueles que seriam os pontos centrais: (a) o esclarecimento sobre a *idéia de identidade* que ocorre aí como princípio de individuação do objeto substancial (HUME, 2001, pp.245, 246; 1978, pp.200-201); (b) a explicação de porque a mente *confunde* o diverso de percepções semelhantes (a recorrência de certa conjunção constante de impressões) com a idéia da *invariabilidade* de um objeto idêntico percebido (HUME, 2001, pp.247-251; 1978, pp.202-205); (c) a explicação de porque essa confusão da imaginação constitui uma *propensão* da mente a admitir (“fingir”) a existência *continua* do objeto idêntico (o dado perceptivo enquanto contínuo) como co-existente com as aparições perceptivas descontínuas⁵⁵ (ibidem, pp.205-208); (d) uma explicação de como e porque, mais do que admitir essa idéia (ficcional) de existência continua produzida por essa propensão, a

⁵⁵ Isso dependerá de, a contrapelo do sentido de percepção, distinguir o aparecer da percepção e a existência da percepção (HUME, 1978, pp.190, 206).

mente atribui a essa idéia grande força e vivacidade, vale dizer, a mente é *induzida a crer* nela (HUME, 2001, pp.253, 254; 1978, pp.208, 209).

Esse mesmo mecanismo psicológico geral constituirá a hipótese explicativa sobre a identidade pessoal enquanto uma ficção que procede de similar operação da imaginação de unificar, segundo a relação de identidade estrita, os dados perceptivos experienciados, de fato, como múltiplos e diversos (HUME, 2001, pp.301, 302, 308; 1978, pp.253, 259). Tal como a idéia de corpo, a idéia de pessoa ou de eu, segundo Hume, pretenderia designar uma entidade idêntica, vale dizer, algum substrato contínuo e invariável que, sendo independente das eventuais qualidades e modificações das quais é o suporte ou sujeito, caracteriza-se como uma entidade simples através da variedade das percepções e do tempo.

Essa idéia se explicaria, então, como o produto da confusão da imaginação que atribui a identidade de um objeto, aliás, de uma substancia imperceptível a uma diversidade descontínua de objetos, aliás, de dados imediatos percebidos. De modo que, para aplacar tal contradição e nos justificar tal absurdo, recorreremos a algum novo e ininteligível princípio que deve conectar de tal modo os dados perceptivos que não se deixe perceber sua interrupção ou variação. Para suprimir a interrupção, fingimos, ao lado da existência do dado perceptivo imediato e diverso, a existência ainda de algum sujeito contínuo e invariável dessas percepções, chegando, assim, à noção de alma, de eu ou de substância mental para mascarar tal variação. Onde vemos intervir tal ficção, aí opera a forte inclinação de confundir identidade e diversidade, o que nos dispõe a imaginar algo desconhecido e misterioso que seja o princípio unificador das partes diversas percebidas. É isso que Hume crê ocorrer no caso da identidade atribuída tanto às coisas quanto a nós próprios.

O que resulta de tal explicação é simplesmente que nossa idéia de substancia e, mais relevantemente para nosso presente estudo, a idéia

de eu deve ser drasticamente revisada, no sentido de que seria ininteligível e absurdo seu pretense conteúdo de sentido original, em termos da noção de identidade, continuidade, invariabilidade, simplicidade, e só caberia atribuir-lhe como conteúdo cognitivo determinado à noção de um múltiplo associado de percepções, vale dizer, só caberia admitir a tese do eu como um *bundle* de percepções. Mas caberia também perguntar se a crítica e o abandono da noção substancialista de eu deveria necessariamente nos levar a tal tese cética e, mais relevantemente, se essa tese cética é nela mesma sustentável ou se incorre também em dificuldades, implausibilidades e até talvez contradições que a devem desacreditar e, conseqüentemente, nos impor uma continuação da análise, no sentido de chegar a uma concepção mais satisfatória da noção de eu ou de identidade pessoal. É essa indagação geral que, no próximo capítulo, deve guiar nossa avaliação de alguns problemas mais destacados que afetam a concepção humeana do eu como um agregado de percepções associadas.

CAPÍTULO 3

A CONCEPÇÃO HUMEANA DE IDENTIDADE PESSOAL E SEUS PROBLEMAS

INTRODUÇÃO GERAL

Como acabamos de ver, Hume reduz a questão acerca da natureza do eu à questão acerca da gênese psicológica da idéia de um eu enquanto algo contínuo, invariável e permanente, vale dizer, enquanto um substrato simples dos dados perceptivos descontínuos, variáveis e transitórios que formam a mente. Hume delineou uma explicação naturalista da identidade pessoal, segundo a qual, basicamente, a idéia de eu não deriva de impressões originárias, mas antes é uma idéia complexa formada com base tanto na operação de supor problemáticamente uma continuidade inaparente sob a descontinuidade aparente do diverso relacionado de percepções, quanto na operação de supor problemáticamente uma dupla existência, a saber, a existência imediata das percepções, bem como a existência apenas inferida de um sujeito idêntico dessas percepções. Qual a conclusão que cabe extrair dessa explicação da unidade individual da mente?

A conclusão mais direta parece ser a de que não existe, então, algo tal como um eu ou pessoa. Sendo assim, qual a conclusão que cabe extrair acerca de nossa consciência ordinária de nós mesmos? A mais direta parece ser a conclusão de que a autoconsciência consiste em uma crença natural, mas mesmo assim falsa, na própria identidade pessoal, consiste em uma “ficção” que tem o caráter de um auto-engano sistemático explicável por razões psicológicas. Isso tudo está correto *como interpretação da posição de Hume e como interpretação do próprio fenômeno* da unidade pessoal da mente? Essa será a questão geral que cabe abordar no presente capítulo. Para tanto, é

indispensável começar por expor com maior detalhamento esse que, segundo Hume, seria o mecanismo psicológico de formação da idéia “fictícia” de eu, posto que assim fixaremos determinadamente as teses humeanas positivas, por assim dizer, sobre o que é constituinte da identidade pessoal. Na seqüência destacaremos algumas dificuldades que estas teses de Hume devem enfrentar.

3.1. A CONCEPÇÃO HUMEANA DE EU

Hume começa sua análise direta da identidade pessoal (HUME, 2001, pp.299-313; 1978, pp.251-263) apresentando aquela concepção da tradição filosófica que ele deverá questionar, a saber, a concepção segundo a qual podemos ter a evidência introspectiva de nosso próprio eu enquanto existindo continuamente como um sujeito invariável e simples das sucessivas percepções distintas, descontínuas, variáveis e múltiplas:

“Há alguns filósofos que imaginam que a todo o momento temos consciência íntima do que chamamos o nosso *eu*; que sentimos a sua existência e a sua continuidade na existência; e que estamos certos, para além da evidência de uma demonstração, da sua identidade e simplicidade perfeitas.” (HUME, 2001, p.299)^{xlviii}.

O ponto mais básico da crítica de Hume às afirmações de que o eu consiste em um sujeito idêntico, contínuo e invariável, dos estados mentais diz respeito a que, segundo o princípio de significação empirista, essas afirmações só seriam inteligíveis e válidas se a idéia de eu derivasse de alguma impressão (“... if we wou´d have the idea of self pass for clear and intelligible”; HUME, 1978, p.251):

“Infelizmente todas estas afirmações positivas sai contrárias a essa mesma experiência que se invoca em seu favor; e não temos uma idéia do *eu* da maneira que está aqui explicada. Com efeito, de que impressão poderia derivar esta idéia” (HUME, 2001, p.299)^{xlix}.

Isso é assim, pondera Hume, porque uma impressão que desse origem àquela idéia de eu substancial deveria possuir as características que são afiguradas nessa idéia, contudo isso não seria concebível (“a manifest contradiction and absurdity”; *ibidem*, p.251):

“Se alguma impressão gerir a idéia do eu, essa impressão deve permanecer invariavelmente a mesma em todo o curso da nossa existência, uma vez que se supõe que o eu existe dessa maneira. Ora não há impressão constante e invariável” (HUME, 2001, p.299)^l.

Assim, a idéia de um eu substancial não passa no teste empírico da correspondência entre idéia e impressão, de modo que deve ser qualificada como sem significado – não há tal idéia (“consequently there is no such idea”; HUME, 1978, p.252) ou deve ser reduzida à evidência empírica do mero agregado de percepções, pois ademais — garante-nos a análise atomista — as percepções são entidades distintas e independentes, não necessitando de nada que suporte sua existência, vale dizer, não necessitando inerir em algo tal como um eu substancial que existiria independentemente delas e as teria como suas modificações acidentais.

Para Hume, assim como ocorre com respeito aos corpos externos, temos também com respeito à mente uma vaga e obscura idéia de um eu que continua a ser uma e a mesma coisa no decorrer de uma vida, mas que, sob análise, se revela como tendo por único conteúdo cognitivo determinado pela experiência a noção de um conjunto de distintas percepções associadas que, no entanto, por força de um complexo mecanismo psicológico, pode dar origem à “ficção” de um eu ou pessoa. A concepção humeana de identidade pessoal deve consistir, então, em sua hipótese não sobre a natureza do eu, mas antes sobre o mecanismo psicológico que forma na mente a noção de que ela é uma unidade idêntica individual, um eu, uma pessoa.

O elemento central nesse mecanismo de formação da idéia de eu consiste na extrapolação imaginativa em conformidade com a qual se atribui a continuidade, invariabilidade e permanência de um único objeto — em suma, se atribui identidade — a objetos de algum modo relacionados, mas descontínuos, variáveis e transitórios — em suma, ao que é diverso. Apesar da aparente implausibilidade da própria tese de uma confusão da diversidade com a identidade, Hume pondera que o tipo de transição ou extrapolação imaginativa que está em sua base é

bastante ordinária e é facilitada de variadas maneiras na experiência (HUME, 2001, pp.305-307; 1978, pp.256-258), por exemplo, na medida em que a parte que varia é proporcionalmente pequena em relação ao objeto como um todo (e.g. o desaparecimento de uma das montanhas da lua não faz com que a lua deixe de ser a mesma de antes), quando a mudança das partes de um todo se dá de maneira gradual e pouco perceptível (e.g. as reformas e urbanizações municipais promovidas ao longo de anos não faz com que uma cidade deixe de ser a mesma cidade onde nascemos), quando a mudança das partes ocorre sem afetar sua função (e.g. a troca freqüente de peças por outras equivalentes em um barco não faz com que ele deixe de ser o mesmo barco), quando as partes e sua conjunção e ordem são consideravelmente semelhantes (e.g.: a reconstrução, segundo o modelo arquitetônico original, de certa igreja histórica, eventualmente destruída em algum acidente, não faz com deixemos de considerá-la como a mesma igreja), quando as partes e sua ordem não são mais semelhantes, mas o objeto como um todo se encontra ainda numa equivalente relação funcional para com outros objetos (e.g.: a reconstrução, segundo um modelo arquitetônico completamente novo, de uma igreja histórica, eventualmente destruída em algum acidente, não faz com que ela deixe de ser a mesma, e isso apenas por força de sua relação para com os habitantes da cidade ou os membros da congregação), quando o próprio objeto é reconhecido como tendo uma constituição inconstante e mutável, embora não arbitrária (e.g.: um rio, a despeito da mudança até mesmo completa de suas águas depois de certo tempo e de alterações relativas em sua margem e curso, não deixa de ser o mesmo rio).

Certo tipo, ainda não mencionado, de relação entre objetos relacionados (ou entre partes que aparecem conjugadas como constituindo um objeto) é particularmente forte e, assim, particularmente favorável à confusão entre diversidade e identidade, a saber, a relação de causa e efeito. No caso de corpos orgânicos, tais

como os vegetais e animais, as partes mantêm “a relação recíproca de causa e efeito em todas as suas ações e operações” (HUME, 2001, p.306)⁵⁶ em vista de um fim comum (“common end”; HUME, 1978, p.257). Nesse caso, por mais que, em poucos anos, se passe uma mudança total (“a total change”) em forma, tamanho e matéria entre um broto de árvore e a própria árvore e entre um recém nascido e o animal adulto, ainda assim a relação causal entre o broto e a árvore e entre o bebê e o animal faz com que se atribua ainda identidade a eles. Esse caso é tanto mais importante, posto que Hume sustenta que “A identidade que atribuímos à mente humana é apenas fictícia, do mesmo gênero que atribuímos aos corpos vegetais e animais” (HUME, 2001, p.308)⁵⁷. Hume fala aqui da “mente do homem” e não do seu corpo, mas sustenta que a mente humana tem por princípio unificador aquela mesma relação responsável pela identidade do corpo humano, nomeadamente, a relação causal. Vejamos exatamente o detalhe desse mecanismo psicológico de explicação da identidade pessoal, no qual não só as conjunções de percepções, a memória e a imaginação desempenham papéis centrais, mas também a causação.

Na medida em que a memória preserva percepções passadas na mesma conjunção e ordem originárias, ela permite que se estabeleça e reconheça relações de semelhanças entre essas percepções que, por sua vez, proporcionam a base para que a imaginação transite tão facilmente de uma percepção a outra que é como se não houvesse, de fato, nenhuma transição entre distintas percepções, mas sim uma efetiva continuidade do mesmo dado percebido:

“Com efeito, o que é a memória senão uma faculdade pela qual despertamos as imagens das percepções passadas? E, visto que uma imagem necessariamente se assemelha ao seu objeto, não deverá a colocação destas percepções

⁵⁶ “the reciprocal relation of cause and effect in all their actions and operations” (HUME, 1978, p.257).

⁵⁷ “the identity, which we ascribe to the mind of man, is (...) of a like kind with that which we ascribe to vegetables and animal bodies” (HUME, 1978, p.259).

semelhantes na cadeia do pensamento conduzir mais facilmente a imaginação de uma ligação a outra e fazer com que o todo pareça a continuidade de um objeto único?” (HUME, 2001, p.309)ⁱⁱ.

Não apenas a semelhança concorre para facilitar essas transições da imaginação que culminam na idéia de ipseidade ou identidade. Na medida em que a memória garante a seqüência de percepções, ela constitui a base para se estabelecer aquelas relações mais fortes entre as percepções, a saber, as relações de causa e efeito; é ainda com base, em última instância, na memória que se constitui a identidade pessoal, mas a memória não é condição suficiente para tal constituição, mas esta requer ainda interconexão causal entre as percepções:

“Visto que só a memória nos dá a conhecer continuidade e extensão desta sucessão de percepções, devemos considerá-la, sobretudo por esta razão, como a fonte da identidade pessoal. Se não tivéssemos memória, jamais teríamos noção de causação, nem, conseqüentemente, daquela cadeia de causas e efeitos que constitui o nosso eu ou pessoa”.(HUME, 2001, p.311)ⁱⁱⁱ.

Contudo, é preciso dar a exata dimensão da relação de causalidade na constituição da identidade pessoal. A relação causal entre as percepções experienciadas, sua reprodução como idéia na memória e sua atualização por semelhança em uma nova percepção em que é lembrada não basta para formar a noção do eu enquanto identidade perfeita, posto que, como já se viu, essa noção envolve a idéia de uma continuidade, se não independente, então pelo menos não redutível ao que é de fato experienciado e de fato retido na lembrança e de fato lembrado:

“Mas uma vez que adquirimos pela memória esta noção de causação podemos estender a mesma cadeia de causas e, por conseguinte a identidade das nossas pessoas para além da memória”.(HUME, 2001, p.311)ⁱⁱⁱⁱ.

Uma identidade pessoal que vai além da memória é uma identidade preservada mesmo na falta de lembranças que liguem

atualmente as percepções passadas e as percepções em curso, o que seria garantido por se conceber que, para além dos nexos de semelhança entre percepções por força da lembrança, essas percepções estão ligadas mais basicamente e mais fortemente por nexos causais:

“Quanto à causação, podemos observar que a verdadeira idéia da mente humana é considerá-la como um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências ligadas entre si pela relação de causa e efeito e que se produzem, destroem, influenciam e modificam umas às outras. As nossas impressões originam a suas idéias correspondentes; estas idéias, por sua vez, produzem outras impressões. Um pensamento empurra outro e arrasta atrás deste um terceiro, pelo qual por sua vez é expulso.” (HUME, 2001, p.310)^{lv}.

A memória estaria, assim, na base da identidade pessoal, mas não constituiria efetivamente a identidade pessoal, pois que tal constituição caberia à causalidade entre as percepções que a memória apenas permite reconhecer, sendo assim a via régia para a noção de identidade pessoal: “(...) a memória não tanto produz como descobre a identidade pessoal, mostrando-nos a relação de causa e efeito entre nossas diferentes percepções.” (HUME, 2001, p.311)^{lv}. Seja como for, a identidade pessoal não assenta em uma conexão real de percepções, pois, como já sabemos, “o entendimento jamais observa uma conexão real entre objetos e que a própria união de causa e efeito, quando se examina estritamente, reduz-se a uma associação habitual de idéias” (HUME, 2001, p.308)^{lvi}. Em suma, as percepções retidas na memória têm por efeito produzir na mente (via operação da imaginação) a idéia de sua própria identidade enquanto uma unidade mental particular, um eu ou uma pessoa, e isso por força da qualidade natural dessas próprias percepções de se associarem por semelhança e causação. Quais os problemas com tal concepção?

3.2. O PROBLEMA DA NÃO OBSERVABILIDADE DO EU: CONSCIÊNCIA DE SI NÃO-INTROSPECTIVA

Hume não deixa dúvida de que toda a linha de argumentação que o leva a sua concepção de identidade pessoal se baseia na evidência introspectiva que cada um poderia supostamente obter a partir de sua própria experiência:

“Quanto a mim, quando penetro mais intimamente naquilo a que chamo eu próprio, tropeço numa ou outra percepção particular, de frio ou calor, de luz ou sombra, de amor ou ódio, de dor ou prazer. Nunca consigo apanhar-me a mim próprio, em qualquer momento, sem uma percepção, e nada posso observar a não ser a percepção”.(HUME, 2001, p.300)^{lvii}.

Quanto a essa passagem em que Hume nega que possa observar a si mesmo, Noonan a qualifica como confusa (“a puzzling one”), pois Hume escreve como se fosse uma questão de fato que, ao olhar para (dentro de) si mesmo, ele falharia em encontrar algo além de percepções, embora, como Noonan observa, “Isso não corresponde à sua (Hume) enfática negação de que ele não possui nenhuma idéia do eu distinta de percepções”⁵⁸, posto que, em sua crítica inicial, Hume pretendeu, de fato, concluir não haver uma tal idéia (“consequently there is no such idea”, HUME, 1978, p.251). Posso estar confiante de que não observo uma chaleira agora porque sei como seria fazê-lo; mas (como uma instância do paradoxo do Menon) se Hume não tem nenhuma idéia de um eu, ele não saberia identificá-lo mesmo se presumivelmente ele se deparasse com ele, posto que ele não teria a mínima idéia do que seria observar um eu (NOONAN, 1989, p. 83). Já registramos, contudo, que o ponto em discussão não é simplesmente se temos ou não uma idéia de eu, mas antes qual o conteúdo cognitivo de tal idéia determinado pelos dados imediatos da experiência e, assim,

⁵⁸ “(...) this sits ill with his emphatic denial that he has any idea of a self distinct from perceptions” (NOONAN, 1989, p.83)

qual o efetivo existente correspondente a tal idéia. O critério de existência seguido por Hume é o de que existe com certeza apenas o que é apreendido clara e distintamente e só é assim apreendido o que é dado imediato e direto da observação, o que é objeto de familiaridade; portanto, as percepções ou estados mentais conscientes podem ser ditos existirem com certeza⁵⁹, mas não o suposto eu a que elas se refeririam na experiência. Algo tal como uma consciência de si não pode consistir na observação introspectiva de um eu, mas sim na observação sempre de alguma percepção acompanhada, então, da inferência problemática acerca de um sujeito dessa percepção.

O que dizer dessa argumentação de Hume? Segundo Chisholm ("The direct awareness of the self"), a essência do argumento de Hume pode ser assim resumida:

- 1.eu não posso ser diretamente consciente de qualquer objeto, a menos que esse objeto seja uma impressão;
- 2.eu não sou uma impressão;
- 3.Logo, eu não posso ser diretamente consciente de mim mesmo.

De saída parece que podemos dizer que a premissa (2) está além de qualquer dúvida e é razoável e que a conclusão (3) segue validamente de (1) e (2). Resta apenas a premissa (1), então a ser avaliada. Não encontramos em Hume uma defesa expressa da premissa (1) e as razões em seu apoio devem ser encontradas em sua tese segundo a qual nosso conceito de objeto particular (por exemplo, nosso conceito

⁵⁹ "As únicas existências de que estamos certos são as percepções que, pela sua presença imediata à nossa consciência, forçam o nosso mais forte assentimento e constituem a base primeira de todas as nossas conclusões" (HUME, 2001, p.257); "The only existences, of which we are certain, are perceptions, which being immediately present to us by consciousness, command our strongest assent, and are the first foundation of all our conclusions." (HUME, 1978, p.212).

de pêssego)⁶⁰ seria uma idéia complexa na acepção bem peculiar de uma mera coleção de idéias simples, distintas e independentes.

O que parece problemático nessa análise da noção de objeto particular é que ela negligencia que nosso conceito de uma coisa particular envolve a noção clara de algo que tem certas qualidades e atributos particulares F,G, H, melhor dizendo, envolve (i) a idéia de uma coisa concreta que é F, G, H e (ii) a idéia de que a coisa que é F é a mesma coisa que é G e também é a mesma coisa que é H.; isto é, perceber algo não é perceber apenas qualidades ou atributos associados regularmente e designados conjuntamente por um único nome, mas antes é perceber uma unidade concreta. Leibniz argumenta exatamente nesse sentido: “É antes o *concretum*, tais como sábio, quente, luminoso, que nos vem ao espírito, do que as *abstrações* ou qualidades (pois são elas que estão no objeto substancial e não as idéias), tais como saber, calor, luz, que são muito mais difíceis de compreender” (LEIBNIZ, 1973, p.195). Perceber uma pessoa sábia é perceber algo que é humano e sábio e não perceber a Humanidade e a Sabedoria como um agregado designado pela expressão "sábio", até porque as operações de conhecer, bem mais difíceis, que nos dão acesso a entidades abstratas (Humanidade e Sabedoria enquanto atributos independentes) não são requeridas no ato de conhecer um concreto, isto é, no ato de conhecer algo que tem certos atributos.

Parece que a linha argumentativa de Hume transparece melhor quando formulamos expressamente uma distinção já operante em seu argumento. Hume pondera que ele próprio (e, por hipótese, todo ser consciente com uma natureza análoga à dele) observa em si tão somente estados de consciência imediata de dados perceptivos distintos

⁶⁰ “Como nossa idéia de qualquer corpo, um pêssego, por exemplo, é tão somente aquela de um gosto, cor, figura, tamanho, consistência particulares etc., de modo que a nossa idéia de qualquer mente é tão somente aquela de uma percepção particular sem a noção de qualquer coisa que chamemos de substância, seja ela simples ou composta” (HUME, 1978, p.657; tradução nossa; "As our idea of any body, a peach, for instance, is only that of a particular taste, color, figure, size, consistency, etc., so our idea of any mind is only that of particular perception without the notion of anything we call substance, either simple or compound".

e independentes e, *de fato*, não observa em si nada que seja tal como um eu, na medida em que — como já seria de se esperar e como está aí implícito — observar um eu seria aqui ter uma impressão dele, mas, *por princípio*, uma impressão não pode ser algo constante, ininterrupto, invariável (“there is no impression constant and invariable”; HUME, 1978, p.251) como é requerido de um eu substancial; logo, o conteúdo representacional da idéia de eu não é verificável pela experiência.

A formulação de Hume na passagem acima sugere que o argumento que acabamos de reconstruir seria equivalente ao seguinte argumento: toda percepção de algo é (em conformidade com o princípio representacionista) a consciência imediata de um dado perceptivo que (em conformidade com o princípio atomista) é um dado distinto e separado; ora, a apreensão que faço de mim mesmo nunca é (em conformidade com a própria idéia de eu) a percepção de um dado distinto e separado, mas antes, é sempre a apreensão de mim mesmo ao ter a percepção de algum dado imediato; logo, eu apreendo a mim mesmo (como parece ser próprio à apreensão de si) sempre como aquele que está tendo alguma percepção particular (independentemente de a própria noção de percepção, por sua vez, implicar ou não a noção de um sujeito que percebe), de modo que a única idéia de mim mesmo que seria verificável em minha experiência seria a idéia de um sujeito cujo ser consiste em ser consciente de algum estado perceptivo determinado e, portanto, de um eu não como algo simples, constante, ininterrupto, invariável e independente das percepções às quais ele seria subjacente, mas pelo menos a idéia de um eu como inerente à multiplicidade dos estados perceptivos.

A importância de se distinguir esses dois argumentos está no fato de que a distinção nos permite vislumbrar duas frentes na crítica de Hume à idéia de eu (tal como ele o faz na sua crítica à idéia de corpo, Cf.p.188), a saber, uma frente de combate resolutamente contra a noção de identidade do eu na acepção de sua simplicidade, constância, continuidade, invariabilidade (define identidade *estrita* em termos do

que permanece invariável e ininterrupto durante uma suposta variação de tempo; “remains invariable and uninterrupted thro’ a suppos’d variation of a time”; HUME, 1978, p.253) e outra frente de combate mais sutil e oscilante contra a noção de identidade do eu na acepção de algo distinto, mas não independente das percepções. O próprio Hume não parece sempre cuidar de distinguir essas duas frentes, como fica claro pelo seu modo de expressar-se recorrentemente contra simplesmente a idéia de identidade do eu e não contra uma ou outra dessas diferentes presunções acerca da identidade do eu.

De todo modo, o que parece ser o ponto realmente crítico para Hume seria a presunção de simplicidade, constância, invariabilidade do eu, mas não tanto a de uma identidade do eu que seria perfeitamente compatível com a experiência da multiplicidade de dados mentais, desde que entendida não em termos do que é independente das percepções, mas sim em termos do que é reidentificável tão somente *enquanto* sujeito desses estados e *através* da experiência desses estados; isso pelo menos é o que sobressai quando Hume pretende estar criticando a idéia de eu ao criticar, de fato, a presunção (dir-se-ia, metafísica) de sua existência mesmo na ausência de evidência disso na experiência: “Quando minhas percepções são afastadas por algum tempo, como por um sono tranqüilo, durante esse tempo não tenho consciência de *mim próprio* e pode dizer-se verdadeiramente que não existo” (HUME, 2001, p.300)^{lviii}; invertendo essa formulação, parece que poderíamos concluir, então, que, por todo o tempo em que tenho percepções, sou sensível a mim mesmo e posso ser dito existir.

Nesse sentido, pode-se dizer que as considerações desde onde Hume pretende poder concluir que a experiência subjetiva é sem sujeito oferecem antes evidências contra essa tese: Hume considera que, se passamos à experiência correspondente à proposição “eu conheço a mim mesmo”, nós esbarramos apenas com percepções particulares (de amor, ódio, calor, etc.) e, assim, pretende concluir que “Nunca consigo apanhar-me a *mim próprio*, em qualquer momento, sem

uma percepção, e nada posso observar a não ser a percepção” (HUME, 2001, p.300)⁶¹.

Cabe dizer inicialmente que, partir da simples formulação do argumento, o que parece é que o eu que Hume declara ser incapaz de achar, é aquele mesmo eu que já é pressuposto para ele poder dizer: quando entro mais intimamente no que chamo de eu (“when I enter most intimately into what I call myself..”); Hume, afinal, afirma não se deparar consigo ao se deparar com *suas* diferentes percepções. Ao reportar em primeira pessoa sua experiência introspectiva, Hume não poderia fazer diferente, pois se dissesse que “nunca é observável algo além de percepções” ou que “nada além de percepções é observado”, então sua asserção estaria comprometida em negar que seja quem for é capaz de observar algo além de percepções, o que seria ir muito além da evidência disponível para ele em sua experiência introspectiva. Como parece que o próprio Hume o percebe, na medida em que apresenta tão somente como uma conjectura razoável a sua conclusão mais forte:

“Mas, pondo de parte alguns metafísicos deste gênero, atrevo-me a afirmar do resto dos homens que cada um deles não passa de um feixe ou coleção de diferentes percepções que se sucedem umas às outras com inconcebível rapidez e que estão em perpétuo fluxo e movimento”.(HUME, 2001, p.301)^{lix}.

Independentemente desse ponto, a dificuldade central no argumento contra uma direta consciência de si seria a seguinte: Hume apela a certas evidências para mostrar que há apenas percepções e ao enunciar essas evidências ele se compromete com as seguintes implicações:

- (a) há amor e ódio, quente e frio, etc.
- (b) há alguém que descobre amor e ódio, calor ou frio, etc.
- (c) aquele que descobre amor e ódio é o mesmo que descobre calor ou frio, etc.

⁶¹ "I never can catch "myself" at any time without a perception, and never can observe anything but the perception" (HUME, 1978, p.252).

(d) aquele "mesmo" não descobre (ou "esbarra" com) qualquer outra coisa que percepções.

Nesse ponto cabe a questão: Se Hume descobre não apenas percepções, mas também descobre que ele as descobre (proposição (b) acima) e, assim, que há algo que as descobre a todas (proposição (c) acima), então como ele pode negar que ele não descobre outra coisa na experiência a não ser percepções (proposição (d) acima)? Afinal, ele descobre 'ele mesmo' como aquele que descobre tais percepções, e isso como condição mesma para sua argumentação, de modo que alguma consciência de si (cujo tipo o próprio Hume não pode contribuir para especificar, ocupado que estava em simplesmente negar que ela seja de tipo introspectivo) já deve estar sendo pressuposta por Hume em sua busca frustrada por uma impressão sensorial do seu eu. Parece razoável concluir sobre esse ponto que Hume só é impelido a negar a consciência de si por conceber tal autoconsciência como devendo ter um caráter de constatação introspectiva, aliás, como seu empirismo impõe, o caráter de uma impressão sensorial do eu, o que está excluído por força da natureza mesma das impressões e do próprio *self*.

3.3. O PROBLEMA DA INDIVIDUAÇÃO DE COLEÇÕES DE PERCEPÇÕES: PRESSUPOSIÇÃO DE UMA MENTE PESSOAL

Como vimos na seção (3.1.), Hume se refere à relação de semelhança e, mais fundamentalmente, à relação de causalidade como sendo os elementos responsáveis pela interconexão entre as diferentes percepções que produzem, destroem, influenciam, e modificam umas as outras, tal como no caso de uma república, “onde os diferentes membros estão unidos pelos laços recíprocos do governo e da subordinação e geram outras pessoas que propagam a mesma república nas mudanças incessantes das suas partes” (HUME, 2001, p.310)^{lx}. Tanto as mudanças de pessoas, instituições, leis, etc., na ‘república’, quanto às variações de percepções na mente efetuam modificações, respectivamente, na república e na mente sem que isso signifique perda de identidade, posto que sua conexão é garantida pela relação de causa e efeito. A concepção de Hume assume, então, que a semelhança e a causalidade entre as percepções constituiriam as condições sob as quais se atribuiria identidade a certa seqüência de percepções enquanto formando a unidade de uma única mente individual (HUME, 2001, p.310; HUME, 1978, p.261). Quanto a esse ponto de sua teoria da identidade pessoal, Hume encontra também oposição.

Stroud, por exemplo, pondera, ainda de maneira bastante geral, que *em um mundo estritamente regular e uniforme ou de experiências perfeitamente semelhantes* se concebe sim com mais facilidade não só que um diverso de percepções venha estritamente a se conectar por semelhança ou causalidade, mas também que a seqüência de percepções semelhantes ou causalmente conectadas chegue a formar mais naturalmente a noção de uma mente individual: “um mundo assim, embora estável, talvez tornasse mais fácil para nós obter a idéia de um

eu contínuo e individual” (STROUD, 1991, p.127; tradução nossa)⁶²; em contrapartida, porém, a constante novidade de percepções diferentes e a insuficiência de regularidade e uniformidade da seqüência de percepções na mente, *como mais parece ser o caso na vida mental que efetivamente temos*, torna mais difícil admitir que, como pretende Hume, apenas semelhança e causalidade poderiam explicar porquê temos a idéia de uma mente individual ou de um eu que perdura no tempo: “a verdadeira história deve ser, pelo menos, mais complicada do que ele assenti” (STROUD, 1991, p.127; tradução nossa)⁶³. Há, adicionalmente, razão mais específica para se desafiar a pretensa explicação da identidade pessoal proposta por Hume.

Para Stroud parece ainda duvidoso que, em primeiro lugar, a semelhança seja capaz de realizar o trabalho de unificação que Hume lhe atribui na individuação de uma mente particular (ibidem, p.124). Ao considerar um conjunto de percepções formado, por hipótese, apenas de variadas percepções singulares, por exemplo, da torre Eiffel (o argumento funciona também se tomamos em conta variadas percepções atômicas, digamos, de matizes de vermelho), não deixaremos de reconhecer os laços de semelhança entre elas, enquanto são percepções da torre Eiffel (ainda que afigurada sob variados aspectos), mas nada nos constrange aí a reconhecê-las *também como* constituintes de uma única mente (poder-se-ia imaginar, equivalentemente, um conjunto de fotos variadas que se assemelhariam por serem fotos da torre Eiffel, mas que, por sua mera semelhança *nesse aspecto*, não nos faria concebê-las como fotos tiradas pela mesma câmara fotográfica ou pelo mesmo fotógrafo); a mera semelhança entre percepções as associa por referência ao que elas representam, mas *nem por isso as unifica sem mais por referência a quem as experiencia*, e isso até mesmo se levamos em conta não o que elas representam (seu objeto), mas sua

⁶² “such a world, however boring, would perhaps make easier for us to get the idea of a continuing, individual self” (STROUD, 1991, p.127)

⁶³ “the true story must be at least more complicated than he [Hume] allows” (STROUD, 1991, p.127).

realidade enquanto dado perceptivo (seu caráter de evento); afinal, percepções que se assemelham por serem percepções estão sem dúvidas ligadas pelo fato de serem mentais, mas nem por isso pelo fato de constituírem uma única mente, posto que, na concepção atomista de Hume, a percepção enquanto evento mental não seria individuada por referência ao sujeito individual que tem tal percepção.

Esta última observação já nos indica a linha crítica que cabe adotar aqui. De fato, a relação de semelhança entre percepções não tem a unidade da mente por efeito, isto é, não produz a noção da unidade individual da mente que se compõe de tais percepções semelhantes, *a não ser sob a condição de que* essas percepções ligadas por semelhança se encontrem reproduzidas e relacionadas na memória de uma mesma pessoa *antes de* as concebermos como constituindo uma única mente. Mas sendo assim, não é a relação de semelhança entre percepções, mas sim a *retenção delas na memória de uma pessoa* que poderia formar a noção de uma mente individual; só que tal noção de memória pessoal *já pressupõe* a noção de unidade mental que se tratava justamente de explicar.

Mas a pretensão de Hume, como já vimos, é a de que a unidade individual da mente é produzida não tanto pela única relação de semelhança, mas, sobretudo pela relação de causalidade entre as percepções. Cabe, então, avaliar também se uma cadeia causal é suficiente para conectar as percepções de um modo que tem por efeito a sua unificação em uma mente individual, de um modo a formar a idéia daquela seqüência de percepções como constituindo uma única mente. A idéia aqui seria a de que, em um conjunto de percepções, se cada uma é efeito de uma anterior e causa de uma subsequente, então a mente *transitaria tão facilmente* ao longo dessa cadeia causal de percepções que acabaria por supor que elas formam uma única mente individual. Isso procede?

Bem, cabe lembrar, de saída, que, para Hume, uma estabelecida regularidade entre, por exemplo, percepções do tipo A, cuja ocorrência se faz acompanhar da ocorrência de percepções do tipo B, cuja ocorrência, por sua vez, se faz acompanhar de percepções do tipo C, acarretaria já que uma cadeia causal vigoraria entre correspondentes percepções particulares a, b,c; nessa explicação do estabelecimento de cadeias causais com base em seqüências uniformes de percepções *não se precisa assumir de modo algum* que as percepções em questão sejam constituintes de uma única mente individual. Sendo assim, observa Stroud (op.cit., p.125), por mais inusitado que seja, não haveria nenhuma objeção de princípio a que concebêssemos uma cadeia causal tal que uma percepção *minha* tivesse por efeito uma percepção *sua* que, por sua vez, tivesse por efeito uma percepção *dele*, e assim por diante. A questão que se coloca é a seguinte: em tal situação hipotética, deveríamos dizer que tal seqüência causal de percepções faria já dessa coleção de percepções (minha, sua, dele, etc) uma única mente individual? Parece que deveríamos responder afirmativamente a essa questão, caso concordemos com Hume que a causalidade seria aquele nexos o mais forte entre percepções que facilitaria de tal modo a transição da mente através da cadeia de percepções que por si só e sem mais garantiria já que de uma coleção de percepções seja individuada como uma única mente. A implausibilidade dessa resposta sugere mais uma vez que o nexos causal de percepções só chega a induzir em nós a noção de uma mente individual quando as percepções em questão *já são assumidas como percepções de uma mesma mente*, de modo que se acaba por pressupor a noção de mente individual que se pretendia poder explicar através da relação de causalidade.

Suponha que (ao contrário do que concluímos antes) todas as percepções das pessoas pudessem mesmo estar ligadas por relações de causa e efeito, de modo que cada uma de minhas percepções fosse um efeito daquelas precedentes e uma causa para as que se seguirem.

Ainda, deveria se argüir que a teoria de Hume não poderia explicar a origem da idéia de eu, pois, de acordo com ela, a adquirimos porque a mente desliza facilmente ao longo da série de percepções que ela toma como causalmente ligadas, e então, as considera como uma visão contínua do mesmo objeto. Contudo, para fazer isso, a pessoa deve ter observado uma conjunção constante entre as percepções de dois tipos, ou seja, percepções de dois tipos diferentes devem ter aparecido constantemente conjuntas na mente da pessoa. Se percepções A de fato se seguissem de percepções B, *mas não na mente de uma única pessoa*, então ninguém acreditaria que As causam Bs ou que este A causou este B; ninguém teria a informação apropriada e completa para chegar a formar tal crença (Stroud, op.cit. p.135). Isto mostra que a explicação de como alguém pensa em certas percepções como causalmente ligadas por observar constantes conjunções faz um uso essencial da noção de um eu ou mente pessoal. Para explicar a própria idéia de causalidade já é preciso apelar para a identidade pessoal, de modo que, para explicar a idéia de identidade pessoal, não se pode apelar sem circularidade para a relação de causalidade. Enquanto tratamos somente da explanação da idéia de causalidade, tudo parece em ordem, mas isto porque sub-repticiamente pressupomos a noção prévia de uma mente pessoal ou eu individual.

De todo modo, a observação geral inicial de que Hume parece precisar supor mais regularidade e uniformidade na experiência do que realmente podemos admitir constitui ainda o pano de fundo dessas objeções críticas mais específicas à sua explicação da individuação da mente. Não parece ser o caso que temos uma experiência de certo tipo só quando tivemos uma experiência de um outro tipo ou que experiências de certo tipo são sempre seguidas de experiências de algum outro tipo determinado; nossas experiências não exibem, enfim, tais uniformidades (STROUD, 1991, p. 126). O que não quer dizer que não haja conexões causais entre nossas percepções, mas apenas que

elas não são daquele tipo suposto por Hume em sua concepção da identidade pessoal, a saber, aquela conexão de percepções “Ligadas entre si por relações de causa e efeito e que se produzem, destroem, influenciam e modificam umas às outras” (HUME, 2001, p.310)⁶⁴. Uma conexão causal entre percepções seria, por exemplo, aquele que Hume já supusera em sua tese de que cada idéia simples surge como efeito de alguma impressão; mas a causalidade existente entre impressões e suas correspondentes idéias não parece ser do tipo que auxiliaria Hume a resolver o problema sobre o como individualizamos coleções de percepções ou de como atribuímos identidade pessoal ao múltiplo de percepções que experienciamos. Aquelas conexões causais ocorrem ‘verticalmente’ da impressão para a idéia e Hume precisa de uma cadeia causal que ocorra ‘horizontalmente’, ao longo da série completa de percepções emergentes de um momento para o outro; como Stroud argumenta, é esse tipo de cadeia causal que parece não existir, pois, por exemplo, quando tenho a impressão de uma árvore e depois a de um prédio, uma impressão não é causa da outra: “uma nova experiência aflora a nossa consciência independentemente do que está acontecendo, de modo que não é verdadeiro que cada uma de nossas percepções seja causada por outras das nossas percepções” (tradução nossa⁶⁵).

É difícil dizer se Hume estava plenamente consciente desses problemas em sua abordagem, mas é um fato que acaba por considerá-la problemática (em suas palavras “very defective”; HUME, 1978, p.636), ainda que não chegue a dizer diretamente o que pensava ser tal defeito. Segundo Capaldi, a inadequação na abordagem de Hume, aquela da qual ele próprio se diz insatisfeito, referir-se-ia sim ao tratamento dado à unidade da mente, isto é, ao princípio de conexão que reúne as percepções em um fluxo unitário, mas não porque Hume tivesse chegado a desacreditar que a causação e a semelhança seriam

⁶⁴ “which are link’d together by the relation of cause and effect, and mutually produce, destroy, influence, and modify each other” (HUME, 1978, p.261)

⁶⁵ “new experience flood into our consciousness independently of what has just been going on there, so it is not true that each of our perceptions is caused by other perceptions of ours” (STROUD, 1991, p.127).

princípios suficientes na explicação da individuação do mental; ao contrário, o problema que desesperou Hume diria respeito a como explicar ou oferecer a origem daqueles princípios⁶⁶. Em favor dessa interpretação, Capaldi recorre ao “Enquiry Concerning Human Understanding”, onde Hume escreve: “Is there not here, either is spiritual or material substance, or both, some secret mechanism or structure of parts, upon which the effect depends, and which, being entirely unknown to us, renders the power or energy of the will equally unknown and incomprehensible (apud CAPALDI, p.634, In: TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume. Critical Assessments; Vol.III*, 1995)⁶⁷. Segundo essa interpretação, causação e semelhança ainda poderiam ser consideradas como princípios segundo os quais se pode explicar a formação da idéia de unidade individual de coleções de percepções, em suma, a crença na identidade pessoal (já mencionamos nossas dúvidas quanto a essa pretensão), mas isso apenas sob a assunção de uma unidade concreta da consciência; como conclui Capaldi: “A unidade da consciência como a condição pré-conceitual ou contexto de contextualização emerge como uma descoberta filosófica fundamental em Hume” (tradução nossa⁶⁸). Por essa via interpretativa que se quer favorável à concepção de Hume enquanto concernente exclusivamente ao entendimento, Capaldi parece extrair um resultado que minimiza a força da hipótese explicativa de Hume, em benefício da elucidação da coisa mesma em questão, vale dizer, ele aponta para o caráter originário da unidade da consciência (o próprio Capaldi pretende poder identificar esse nível mais básico ou originário na corporeidade, nas paixões e na vida ativa) em toda explicação dos processos de formação de conceitos, inclusive dos conceitos de eu ou de pessoa.

⁶⁶ “to explain or to give the origin of those principles” (CAPALDI, 1995, pp. 634-636).

⁶⁷ Referido-se à *Essay Concerning Human Understanding*, pp.68-69.

⁶⁸ “*The unity of consciousness as the preconceptual condition or context of conceptualization emerges as a fundamental philosophical discovery in Hume*” (CAPALDI, 1995, p.634).

3.4. O PROBLEMA DA ATRIBUIÇÃO DE OPERAÇÕES MENTAIS ÀS COLEÇÕES DE PERCEPÇÕES: PRESSUPOSIÇÃO DE UM *EU* *NÃO-EMPÍRICO*

Para formular a tese de que a mente é um coleção de percepções, Hume parece precisar pressupor um conjunto de capacidade de uma mente para lidar de vários modos com as percepções. Com efeito, na formulação e defesa da bundle thesis, ele fala de tal modo que é como se “algo” ou “alguém” fizesse observações introspectivas e não encontrasse aí um “eu”, como se “algo” ou “alguém” relembresse que certa conjunção de percepções já ocorreu no passado, como se “algo” ou “alguém” unificasse, confundisse, ficcionasse, acreditasse, etc., com respeito às múltiplas percepções. O múltiplo de percepções não é mais que o eu empírico (que não está sendo questionado), mas cabe avaliar se a consciência que se têm desse múltiplo, isto é, se a apreensão de um eu que coincide com a experiência da multiplicidade de percepções (admitida por Hume) não pressuporia um eu não-empírico. Hume parece acreditar que um eu não-empírico seria necessariamente um eu substancial (um substrato contínuo, invariável, permanente, em suma, um substrato simples e independente das percepções da qual é contingentemente sujeito), embora se possa perguntar se não seria possível articular a noção de um eu não-empírico e não-substancial, vale dizer, de um eu, por assim dizer, formal que não consistiria senão justamente nessa(s) função (ões) de ter consciência do múltiplo, enfim, que consistiria justamente naquelas operações (lembrar, unificar, etc.) que o próprio Hume precisa atribuir à mente como condição mesma de sua explicação psicológica da unidade individual da mente em termos da mera coleção de percepções associadas por semelhança e causalidade. No ato mesmo de reduzir a mente a uma coleção de percepções, parece que Hume precisa pressupor um conjunto de

capacidades e operações mentais que, nelas mesmas, constituem a unidade formal da consciência da própria coleção de percepções. Se a posição de Hume afetá-nos, no fim das contas, como implausível, parece ser porque ele atribui à coleção de percepções (o que ele quer chamar simplesmente de “mente”) capacidades e operações, enfim, funções que são constituidoras desse próprio múltiplo enquanto tal e que, assim, são pressupostas por ele, na medida em que são aquilo que o torna possível.

Como vimos, Hume diz que a mente é levada por engano a pensar que ela têm uma unidade ou identidade pessoal, isto é, que ela é um eu; tal crença seria uma ilusão, uma vez que a mente não consiste na unidade pessoal de um eu, mas tão somente em um agregado de percepções. Mas se a mente pessoal é só uma ficção, poder-se-ia, então, perguntar: *quem* seria levado a enganar-se ao supor que percepções distintas de que *ele é consciente* enquanto uma sequência descontínua de *suas* percepções consistiria numa fictícia continuidade subjacente de um sujeito individual e permanente? Repetir que é a mente não ajuda, uma vez que a mente é, por hipótese, o próprio diverso originário de percepções que unicamente será de algum modo *unificado* em um seqüência passível de ser *confundida* com outras seqüências, na medida em que primeiramente intervierem justamente aquelas operações que estamos tentando descobrir a quem devem ser atribuídas propriamente.

Bem, uma forma de aparentemente avançarmos nesse ponto dependeria de lembrarmos que as diversas percepções originárias independentes agregam-se, por assim dizer, passivamente por força de certas qualidades associativas que lhes dão o caráter de uma coleção. De acordo com essa concepção de mente de Hume, pareceria, então, que aquilo que faz tais enganos, transições, inferências, ficções e assim por diante nada mais é do que a própria coleção de percepções associadas pelas relações naturais de contigüidade, semelhança e causalidade. Uma forma, então, de objeção à teoria de Hume consiste em entendê-la como problemática por estar comprometida a dizer que

um amontoado de percepções apenas associadas pode atribuir identidade a esses próprios dados perceptivos associados, pode refletir sobre certas idéias, pode inferir uma coisa de outra, em suma, pode realizar todos aqueles atos mentais sem os quais a abordagem e explicação humeana da unidade da mente não parece ser possível; mas, como poderia uma coleção de percepções realizar atos mentais?

De saída, e raciocinando apenas formalmente, uma coleção se reduz aos seus elementos constituintes, não sendo ela própria capaz de nada que não seja efetuado por seus próprios elementos, de modo que uma coleção de percepções discretas independentes não deveria ser capaz de nada mais do que ter presente dados perceptivos singulares. Seria concebível que os atos em questão pudessem consistir em simples ter presente dados perceptivos? Stroud acredita que sim, uma vez que — ele argumenta — para que eu pense, sinta, reflita, atribua identidade a algo, etc., basta que uma certa percepção ocorra em minha mente: “a atividade da mente consiste em nada mais que a ocorrência da percepção nela” (tradução nossa)⁶⁹. Assim, confundir duas séries de percepções (digamos, a série descontínua ABAAB com a série contínua AAAAA) nada mais seria do que ter presente a percepção ou crença de que a segunda série é idêntica à primeira; da mesma maneira, inferir B de A ou unificar A e B nada mais seria, respectivamente, do que ter a percepção ou crença de que B se segue de A e de que A está em uma conexão inseparável com B.

Bem, parece difícil não ver nessa argumentação de Stroud algo como uma solução meramente verbal; em benefício da interpretação caritativa de Hume se está concedendo a ele sem mais precisamente aquilo que está em questão e que caberia ser justificado, a saber, que tudo o que é mental é um dado perceptivo; o ponto em discussão diz respeito justamente ao problema de que uma tal tese sobre a mente,

⁶⁹ “the mind’s activity consist in nothing more than occurrence of perception in it” (STROUD, 1991, p.131).

sob exame, revela-se como dependente de algo de mental que, no entanto, não se reduz a um dado perceptivo, a saber, justamente as operações, atividades ou atos mentais. Na verdade, parece ser uma boa hipótese geral de interpretação das dificuldades gerais de Hume em sua concepção da mente aquela hipótese segundo a qual ele se condenaria a aporias precisamente por *não reconhecer o caráter de ato ou de ser consciente como um traço básico do mental*, tão somente a partir do qual os demais tipos de elementos mentais poderiam ser compreendidos propriamente como dados perceptivos, como aparições ou fenômenos *para* a mente.

Uma outra abordagem dessa questão que merece nossa atenção é proposta por Pike. Em sua abordagem do problema acerca do sujeito da atribuição de operações mentais, Pike toma como ponto de partida o seguinte questionamento de D. G. C. Macnabb:

“Como pode uma série de estados conscientes estar consciente de si mesma como uma série? Entendo que esta dificuldade tem sido erroneamente posta. Não é a série como um todo que precisa estar consciente de si mesma. Não estamos auto-conscientes a todo o tempo. Estamos auto-conscientes em determinados períodos. São alguns dos membros da série que precisam estar conscientes de si mesmos como membros desta série; mais ainda, o que representa para uma percepção estar consciente de si mesma como um membro da unidade relacional das percepções a que chamamos mente? Eu não sei a resposta a essa pergunta.” (apud PIKE, 1995, pp. 680-681; tradução nossa)⁷⁰.

Pike concorda que uma série de estados conscientes não pode ser ele próprio consciente de si mesmo como uma série, mas discorda que isso constitua um problema para Hume. Posto que Hume analisa a noção de mente e não a de eu, ele não se vê obrigado a adotar a perspectiva errônea de que uma coleção de percepções pode estar consciente de si mesma como esta coleção⁷⁰, isto é, fica aberta para ele a possibilidade de dizer que o eu seria aquele membro da coleção de

⁷⁰ “to adopt the erroneous view that a bundle of perceptions can be aware of itself as a bundle” (PIKE, 1995, p.681).

percepções (aliás, da mente) que é apto a (ou, até mais propriamente, que consiste em) ser consciente (ou, até mais propriamente, ser a consciência) da própria coleção de percepções enquanto tal. Sendo assim, a correta compreensão da posição de Hume dependeria de se operar certas reformulações ou “traduções” de suas teses. Caberia traduzir: (i) “Eu sou consciente de mim mesmo como uma série de percepções”, por: (ii) “A consciência de mim mesmo como uma série de percepções está agora ocorrendo em minha mente”, o que seria, de todo, sinônimo a: (iii) “A consciência de mim mesmo como uma série de percepções X está agora ocorrendo na série de percepções X; mas, para eliminar dessa fórmula a ocorrência ainda de “myself”, a análise final deveria levar à seguinte formulação: (iv) “A consciência da série de percepções? (na qual Φ é representado como uma série de percepções que está agora ocorrendo na série de percepções Φ)” (PIKE, 1995, pp. 680-681)⁷¹. Essas formulações — admitindo-se que são inteligíveis a despeito de sua estranheza — são supostas, então, levar à seguinte conclusão de Pike: “Uma série de estados conscientes não podem estar conscientes de si próprio como uma série. Mas, uma série de estados conscientes pode conter uma consciência que seja de si mesma representada como uma série”; (tradução nossa)⁷².

Antes de avançarmos, cabe registrar que essa interpretação é formulada com respeito especificamente à possibilidade da autoconsciência, mas ela pretende resolver o problema do sujeito apropriado de atribuição de toda e qualquer atividade ou operação mental. O que dizer dessa solução?

⁷¹ Respectivamente: (i) “I am aware of myself as a series of perceptions”; (ii) “An awareness of myself as a series of perceptions is presently occurring in my mind”; (iii) “An awareness of myself as a series of perceptions X is presently occurring within the series of perceptions X”; (iv) “An awareness of the series of perceptions ? (in which Φ is presented as a series of perceptions is presently occurring within the series of perceptions Φ)” (PIKE, 1995, pp.680-681).

⁷² “A series of conscious states can not be *aware* of itself as a series. But a series of conscious states might *contain* an awareness which is *of* itself presented as a series” (ibidem, p.681)

Parece claro que o cerne da interpretação de Pike está em admitir na coleção de percepções (=mente) a possibilidade da ocorrência de certos “membros” *sui generis*, posto que se diferenciam significativamente dos outros membros por representarem a própria coleção deles (ou por confundirem séries distintas de percepções, ou por lembrarem que certa percepção do tipo A mantém uma conjunção constante com certa outra percepção do tipo B, ou por inferirem que a ocorrência da percepção B terá lugar posto que teve lugar a ocorrência da percepção A, e outras do mesmo tipo); ora, se este membro *sui generis* é ainda e tão somente um membro da coleção de percepções, então é ele próprio uma percepção, *cujo ser (aprendemos já com Hume) consiste ou se esgota em sua ocorrência como dado perceptivo*, de modo que resta-nos duas alternativas: (i) ou bem admitimos que o “membro” *sui generis* identificado na coleção de percepções é *sui generis precisamente por não ser um mero membro de uma coleção*, mas sim algo de que tomamos consciência como o sujeito de atividades constituintes da própria coleção de percepções enquanto tal; (ii) ou bem toda noção de atividade, operação, função, etc., enfim, todo caráter de ato ou de ser consciente é eliminado em favor de uma ontologia restrita que reconhece apenas átomos inerte, aliás, que reconhece apenas percepções como um mero dado, como uma mera matéria mental ou uma espécie de “coisa. Essa segunda alternativa é aquela expressamente assumida por Pike:

“Hume parece ter pensado que proposições sobre as atividades da mente (tais como observar, lembrar, crer etc.), (...) são afinal redutíveis a proposições que afirmam a presença de certas percepções especializadas da coleção de percepções que formam a mente. Verbos mentais, em outras palavras, não devem ser incluídas no vocabulário mental acabado” (PIKE, 1995, p.684; tradução nossa)⁷³.

⁷³ “Hume seems to have thought that statements about the *activities* of mind (such as observing, remembering, believing, etc.), (...) are ultimately reducible to statements affirming the presence of certain specialized perceptions in the collection of perceptions making up the mind. Mental verbs, in other words, are not to be included in the finished mental vocabulary” (PIKE, 1995, p.684).

Essa tomada de posição é equivalente àquela tomada por Stroud e que consideramos como sendo talvez mais acertada quando se trata da questão exegética acerca da correta interpretação da tese de Hume, mas que nem por isso deixa de ser menos implausível quando se trata da questão sistemática ou substantiva acerca da apropriada caracterização do fenômeno mental.

Seja como for, a pergunta geral em questão aqui se torna mais elucidativa, posto que mais embaraçosa, quando deixamos de a formular com respeito à mente em geral, como se falássemos objetivamente a partir da perspectiva de um observador externo, e a formulamos a nosso próprio respeito: o que em mim efetua essas operações que me levam ao engano de me supor uma unidade individual, um eu? Parece que não podemos falar de nós mesmos sem que, por isso mesmo, atribuamos a nós mesmos a identidade de um sujeito: se nos atribuimos a identidade de um sujeito empírico enquanto o próprio múltiplo de percepções pessoais, então o fazemos desde a perspectiva de uma identidade subjetiva, por assim dizer, de ordem superior enquanto a própria função de ser consciente da unidade empírica da mente pessoal.

Da perspectiva da primeira pessoa, que deveria ser a do exame introspectivo a que Hume se propõe, as coleções de percepções são minhas (ou suas ou deles) coleções pessoais ou unidades individuais. Hume sustenta que quando *eu* tenho uma percepção tudo o que se passa é que tal percepção ocorreu “em certa coleção de percepções pessoal”, mas isso não pode ser tudo; será preciso ainda acrescentar que essa coleção pessoal é a minha e não a sua ou a dele para que a percepção em questão seja a minha. Mais uma vez, a impressão que fica da explicação de Hume da identidade pessoal em termos de certo tipo de conexão contingente de percepções discretas é a de que ela só pode vir a funcionar se ela toma como seu ponto de partida já alguma unidade pessoal individual de percepções, mas então, justamente por

isso, ela não pode funcionar, pois ela já estaria pressupondo o que ela se propunha a explicar

Considerações Finais

Como vimos, a concepção humeana da identidade pessoal está assente fundamentalmente na tese de que a idéia de eu não é uma idéia simples derivável de alguma impressão originária, vale dizer, de que o eu não é algo de observável introspectivamente e de que, se o fosse, a idéia que se formaria dele seria antes uma idéia complexa distinta daquela que ordinariamente cultivamos a nosso respeito. Foi importante destacar que a argumentação de Hume nesse ponto não é tanto a de que não temos senão uma vaga e obscura idéia de eu sem qualquer lastro empírico, mas antes a de que *toda idéia de eu que podemos formar com conteúdo cognitivo determinado* e, assim, toda consciência de si determinada não é senão a *idéia do múltiplo associado de percepções* e, assim, não é senão a consciência da própria pessoa enquanto sendo um nexu contingente de percepções.

No sentido de reafirmar a tese geral do presente trabalho, vale lembrar, a tese de que os princípios atomista e empirista determinam sistematicamente a posição que Hume — muitas vezes com seu visível constrangimento e, por fim, sem que ele dê mais a ela seu assentimento — assume frente ao problema da identidade pessoal, parece-nos elucidativa a seguinte observação de Noonan:

“(...) a relação entre o self e suas percepções é análoga àquela entre o mar e suas ondas. As ondas são modificações do mar e as percepções são modificações do self. Mas Hume, ao afirmar que as percepções são ontologicamente independentes, nega isto, e então nega a única base possível para se considerar o self, qua percebedor, como ontologicamente anterior a suas percepções. Que ele tenha afirmado que o self é na realidade nada mais que uma coleção de percepções (...) é assim inteiramente compreensível. Uma vez que as percepções são reificadas como substâncias, nenhuma outra concepção do self faria algum sentido” (NOONAN, 1989, pp.87, 88; nossa tradução).

Como se depreende dessa passagem, é por ser conseqüente com todos os seus princípios de análise que Hume é levado à sua inusitada “bundle theory” acerca da mente, ilustrada inicialmente pela metáfora

do teatro: “A mente é uma espécie de teatro em que diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição: passam, voltam a passar, fogem deslizando e misturam-se numa variedade infinita de atitudes e situações” (HUME, 2001, p.301). Acaba-se por ter de afirmar tal concepção da mente em função de não se poder chegar — essa é a pretensão de Hume — a qualquer idéia clara e distinta de um eu idêntico como princípio unificador e individuador da mente.

Para resumir o tipo de reação crítica que tal concepção de Hume mereceu e que discutimos no nosso último capítulo de avaliação crítica, poderíamos no momento nos bastar também com sintetizar as tomadas de posição desse autorizado interprete de Hume que é Noonan (1989, pp.77-127); ele argumenta que a abordagem de Hume sobre a identidade pessoal é radicalmente defeituosa, na medida em que ela repousa, em última instância, em uma visão errônea de que as percepções são entidades ontologicamente distintas (como vimos em nosso primeiro capítulo) e de que a identidade é incompatível com a mudança (como vimos em nosso segundo capítulo). Noonan argumenta também que, mesmo em seus próprios termos, a abordagem de Hume é equivocada, uma vez que ela não pode explicar o padrão de auto-atribuição dos estados mentais que ele próprio precisa reconhecer (como foi discutido na seção 3.2 do nosso terceiro capítulo) e é, em princípio, incapaz de prover um princípio adequado de individuação de unidades mentais particulares (como foi discutido na seção 3.3. do nosso terceiro capítulo).

Noonan destaca ainda que a maioria dos filósofos subseqüentes não acompanharam Hume em considerar a unidade da mente como uma ficção, mas que, a despeito disso, em pelo menos um aspecto a posição de Hume tem sido influente, a saber, sua discussão da identidade pessoal constitui a fonte primária da idéia — diretriz para os proponentes dos critérios de continuidade psicológica da identidade pessoal — que a memória não pode constituir uma condição suficiente da identidade pessoal (como foi discutido na seção 3.1. do nosso

terceiro capítulo), mas deve figurar como uma das grandes variáveis das relações causais entre estados psicológicos de uma pessoa que constituiriam (ou ao menos que seriam relevantes em) sua identidade. Os críticos da concepção de identidade pessoal formulada por Hume compartilham com ele, em geral, a rejeição à concepção substancialista de eu, de modo que suas críticas devem ser vistas como referentes à inadequação dessa concepção humeana para dar conta da tarefa, que o próprio Hume se propôs, de esclarecer o conteúdo da idéia de eu através da explicação da gênese da noção de identidade pessoal.

Abordamos em seções distintas do terceiro capítulo três dos questionamentos mais recorrentes à “bundle thesis” e que nos parecerem atingir a concepção de Hume nos seus fundamentos, a saber: (i) o questionamento acerca do modo de acesso ao eu, vale dizer, acerca da caracterização mais apropriada da consciência de si; (ii) o questionamento acerca do critério em função do qual percepções podem ser agrupadas em coleções individuais, vale dizer, o problema de saber como distinguir percepções como integrantes da coleção que, por exemplo, é minha mente daquelas integrantes da coleção que é a mente de outra pessoa; (iii) o questionamento concernente ao sujeito apropriado da atribuição de operações mentais, vale dizer, o problema de saber se a unificação de percepções em coleções individuais não pressupõe algo de mental distinto do mero dado perceptivo que é membro da coleção unificada. Ao discutirmos esses questionamentos, chegamos à conclusão de que a doutrina humeana oficial sobre a identidade pessoal mereceu, de fato, a autocrítica de Hume no *Apêndice ao Tratado*, onde ele escreve: “Contudo, ao submeter a um exame mais rigoroso a seção concernente à identidade pessoal, eu me vejo envolvido em um tal labirinto que, devo confessar, não sei como corrigir minhas opiniões anteriores, nem mesmo como torná-las mais consistentes” (1978, p.633).

Mas parece que esse não precisa ser o fim da história. Annette Baier (BAIER: *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge. Mass., 1991) faz uma sugestão equilibrada ao defender que se busque uma interpretação da tese de Hume que as contextualizem não só dentro de cada um dos três livros do *Tratado*, mas também que as redimensione à luz de outras teses dos outros livros que formam essa obra. Também Plínio Smith tenta mostrar como algumas das linhas investigativas de renomados comentadores podem ser tomadas como restritivas, em razão de se concentrarem em aspectos, por assim dizer, “locais” e, assim, não se regularem por uma leitura global de Hume (SMITH: *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Edições Loyola, 1995). Nesse espírito e acerca do tema central de nossa dissertação, podemos ler o seguinte em um outro intérprete:

“Se quisermos aprender qualquer coisa com Hume, devemos fazer uma leitura adequada de sua obra, mesmo diante de afirmações contraditórias. Se, por exemplo, ele apela para uma impressão de eu (*self*), mas também argumenta que é incapaz de encontrar tal impressão, devemos procurar por explicações alternativas que ele pudesse ter adotado consistentemente. Ora, esse parece ser o método apropriado para tratar de um grande filósofo. Supomos que afirmações contraditórias são apenas contradições aparentes e que qualificações e aperfeiçoamentos posteriores estão por vir. Sem adotar essa postura, seria melhor deixar o *Tratado* de lado, exceto talvez como um assunto de interesse histórico” (tradução nossa)⁷⁴.

Com efeito, cabe lembrar que Hume propõe uma dupla abordagem do tema da identidade pessoal, ao observar que “temos de distinguir entre a identidade pessoal no que diz respeito ao nosso pensamento ou imaginação e no que diz respeito às nossas paixões ou à preocupação que temos por nós mesmos” (HUME, 2001, p.301). Nossas, exposições, análises e avaliações críticas na presente dissertação estiveram voltadas exclusivamente para a concepção de Hume da identidade pessoal “no que diz respeito ao nosso pensamento

⁷⁴ BRAND, Walter. *Hume's Theory of Moral Judgment*. Kluwer Academic Publishers, 1992, p.3.

ou imaginação”, concepção esta que constitui, por assim dizer, a doutrina “oficial” de Hume sobre o eu e que, como concluimos, é bastante problemática tomada por si. Agora temos a oportunidade de pelo menos indicar qual o papel que uma abordagem da “identidade pessoal no que diz respeito às paixões” poderia ter no desenvolvimento de uma concepção mais integral do eu.

Na medida em que Hume dedica todo o livro dois do *Tratado* (que se segue quase imediatamente à secção específica sobre identidade pessoal no livro I) ao estudo das paixões parece, então, razoável esperar que a teoria de Hume sobre o *Self* (e, conseqüentemente, nossa plena compreensão dela) deva ainda completar-se pela consideração das paixões como elemento concorrente na formação da idéia de eu e da crença na identidade pessoal *tal como mais ordinariamente e diretamente as concebemos*. Porém, é um fato que, imediatamente após destacar a possibilidade de uma segunda abordagem da identidade pessoal a partir das paixões, Hume introduz uma qualificação que deve restringir a afirmação anterior e, assim, que deve moderar nossas expectativas; ele escreve: “nossa identidade referente às paixões serve para corroborar aquela referente à imaginação” (HUME, 2001, p.301). O próprio Hume parece conceber essa segunda abordagem da identidade pessoal a partir da perspectiva das paixões como não introduzindo nenhuma novidade no que diz respeito ao esclarecimento mesmo da idéia de eu que, assim, já seria suficientemente esclarecida a partir da perspectiva do “pensamento ou imaginação” como consistindo na unidade associativa de percepções.

Contudo, nesse mesmo contexto, Hume afirma que “nossa identidade concernente às paixões” é responsável tanto pelo fato de que “nossas percepções distantes influenciem umas às outras”, quanto por “produzir em nós um interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros” (HUME, 2001, p.301). Parece razoável entender Hume aqui como querendo dizer duas coisas: (1) as paixões introduziriam o elemento de *auto-interesse* que faz com que se *estimem*

as percepções como prazerosas ou desprazerosas e, assim, mais largamente, que faz com que se *estime o curso da experiência* como vantajoso ou desvantajoso *para si próprio*; (2) esse auto-interesse passional seria responsável por fazer com que o curso da experiência seja mais do que uma sucessão *indiferente* de percepções (ligadas associativamente em uma unidade empírica) e se converta em uma *vida pessoal*. Em lugar de simplesmente “corroborar” a idéia de eu formada no pensamento ou imaginação, uma tal consideração das paixões parece sugerir fortemente que podemos reconhecer um tipo de relação a si e, assim, um sentido de si próprio, talvez mais rimitivo, que seria distinto, em importantes aspectos, daquela idéia de eu formada no entendimento.

Parece razoável conjecturar que as paixões seriam o elemento que falta para dar um sentido pessoal ao eu como mera unidade de percepções, e isso por concebê-la como o elemento de auto-interesse responsável pela *conexão subjetivamente sentida entre as percepções*, de modo que as paixões teriam o status de um *princípio para a individuação de unidades empíricas de percepções* que, assim, chegam a formar uma mente unitária como sendo “minha mente” em contraste com outras mentes individuais com seu próprio senso de identidade. O exame de tal conjectura não pertence, porém, ao escopo do presente trabalho, mas constituiria sem dúvida o desdobramento conseqüente da presente pesquisa.

Podemos, por fim, pelo menos indicar como tem sido concebido um desdobramento da análise humeana da identidade pessoal. Vimos que alguns intérpretes fazem a ressalva de que, na doutrina humeana, não está em jogo a negação da existência de um eu, mas antes uma revisão do conteúdo cognitivamente determinado da idéia de eu. Enfim, Hume intentaria, com toda razão, empreender uma revisão radical da noção de eu da tradição metafísica enquanto substância simples, invariável, permanente, mas no mesmo movimento se viu, impertinente, compelido por seu atomismo e empirismo a

questionar a própria noção de uma unidade pessoal da mente. Contudo, como argumentamos, Hume não pode passar sem tal noção de mente individual em sua própria análise da gênese da idéia substancialista de eu (a base de tal análise genética são as *suas próprias percepções* e o mecanismo de formação de tal idéia diz respeito a *seu modo natural de lidar com essas percepções*). Sendo assim, parece oportuna a adoção de uma linha de interpretação que enfoque a distinção entre a concepção metafísica de eu e alguma concepção da unidade da consciência ou do sujeito de experiência que, mesmo no âmbito da abordagem naturalista, encontre ainda alguma pertinência.

Com efeito, em todo o desenvolvimento da análise humeana da gênese causal da idéia de eu como um agregado de percepções, há algo que parece ir além ou estar aquém de suas explicações, algo que subjaz não considerado e que, como asseveram alguns intérpretes, destoa de tudo o mais, a saber, o senso unitário da consciência, o sentimento de cada um de nós (no caso, o sentimento daquele que efetua tal análise das relações entre *suas* percepções) de que cada um é um mesmo eu, ainda que mutável. O sujeito — talvez não um sujeito substancial — com o qual cada um se identifica de ordinário parece permanecer à margem da doutrina dos “bundles” a relativizá-la. Uma conciliação poderia ser buscada na seguinte indagação: Mas, e se a doutrina dos agregados de percepções não for uma doutrina sobre o self?

Segundo David J. Chalmers (CHALMERS, 1996), aquilo que sentimos estar sempre e continuamente presente para nosso acesso direto e que denominamos como “nós mesmos” parece ser, um senso de si próprio (self), antes de ser uma idéia de eu, seja ela definida como uma substância ou de alguma outra forma. Parece ocorrer, de modo semelhante em todos nós, o senso de si próprio em concomitância com o senso da unidade da consciência e de suas experiências. Ambos, o senso de si próprio e a unidade da consciência do sujeito das experiências mentais nos sobrevêm ao modo de uma *intuição*, ao modo de algo já presente e prévio às assunções cognitivas. Unidade e senso

de si próprio se apresentam de maneira intuitiva, pré-reflexiva, irresistível e de maneira bastante ordinária na experiência de primeira pessoa.

Para N. Capaldi é preciso distinguir entre o self, enquanto unidade da consciência, e a idéia de self, que Hume pensa ter explicado: “o pensamento apenas encontra a identidade pessoal quando reflete sobre a cadeia de percepções passadas” (CAPALDI, 1995, p.635; tradução nossa). Hume sugere e rejeita duas possibilidades para abordar a unidade da consciência: como uma real conexão entre as percepções e como uma inerência das percepções em uma substância simples. Para Capaldi, a compreensão dessa unidade depende da distinção humeana entre, por um lado, a memória concernente às impressões de prazer e dor, que dá origem às paixões (indiretas) responsáveis pela produção da idéia de self, e, por outro lado, a memória que descobre (memória de como as paixões indiretas dão origem à idéia de self como seu objeto) esta idéia. Para esse comentador isto mostra como a abordagem da identidade pessoal em relação ao pensamento pressupõe aquela em relação às paixões e que isso mostra que a idéia complexa do self é conhecida apenas em retrospecto: não podemos nos confrontar com o self mesmo. A memória não revela um self imutável. A idéia do self pode ser reidentificada, mas não identificada.

Para Annette Baier (BAIER, 1991), Hume assumia a existência do self, pois afirma que este é a pessoa ou indivíduo para quem as ações e sentimentos são conscientes (cf. HUME, 1978, p.286). Hume também descreve o self como tendo as qualidades da mente e do corpo (cf. HUME, 1978, p.303) como seus elementos constitutivos. Então, para A. Baier, a “bundle thesis” deve ser entendida como a tese de que a mente, mas não o self, é um agregado de percepções. Crer que o self consiste de uma mente e de um corpo possibilita a formação da idéia de eu distinta do que é o próprio self. Esta idéia do self é do tipo complexa (tal idéia complexa é aquela que é produzida como objeto das paixões indiretas do orgulho e da humildade); a crença num self simples e em

uma idéia simples do self seria um mito, uma ficção (cf. HUME, 1978, pp.251-252) porque não temos uma impressão de um tal ente. De modo que se Hume opera uma negação é sobre a existência da experiência e da idéia simples de um self simples e idêntico a si, não de um self e da idéia de self.

O que parece comum a todas essas estratégias de desenvolvimento da concepção humeana de identidade pessoal é a tentativa de encontrar na própria análise de Hume do âmbito pré-cognitivo das paixões um modo de tornar menos paradoxal em sua doutrina oficial sobre a mente e o eu aquelas afirmações feitas da perspectiva da primeira pessoa, tão ao gosto de nossas intuições mais ordinárias, tais como as seguintes:

“É evidente que a idéia, ou melhor, a impressão de nós próprios, nos está sempre intimamente presente e que a nossa consciência nos dá uma concepção tão viva da nossa própria pessoa, que não é possível imaginar que qualquer coisa possa ultrapassá-la neste ponto” (HUME, 2001, p.373).
“A idéia do nosso eu está-nos sempre intimamente presente e confere um grau sensível de vivacidade à idéia de qualquer outro objeto ao qual estamos ligados. Esta idéia viva transforma-se gradualmente numa impressão real; estas duas espécies de percepção são, em grande medida, a mesma e diferem apenas nos seus graus de força e vivacidade” (HUME, 2001, p.414).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo. Martins Fontes, 1998.

ALLAIRE, E.B. "*The Attack on Substance: Descartes to Hume*". In: TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume. Critical Assessments; Vol.III*, London. Routledge, 1995.

AYER, Jules Alfred. *Language, Truth and Logic*. New York. Dover Publications, 1952.

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

BIRO, John. '*Hume's new science of mind*' In: *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge. Cambridge University Press, 1993.

BIRO, John. *Hume's difficulties with the self*. In: *Hume Studies*. Vol.V, Number 2 (April, 1979).

BOCHENSKI, I. M. *La filosofia actual*. México. Fondo de Cultura Económica, 1955.

BRAND, Walter. *Hume's Theory of Moral Judgment*. Kluwer Academic Publishers, 1992.

CAPALDI, N. "The Historical and Philosophical Significance of Hume's Theory of the Self". In: TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume. Critical Assessments; Vol.III*, London. Routledge, 1995.

CHALMERS, D. *The Conscious Mind: in search of a fundamental theory*. Oxford University Press, 1996.

CHAPPELL, V.C. "*Hume on What There Is*". In: TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume. Critical Assessments; Vol.III*, London. Routledge, 1995.

CHISHOLM, Roderick M. *Person and Object; A Metaphysical Study*. London. Routledge, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo y Subjetividad: las bases filosóficas del anti-Edipo*. Barcelona. Granica Editor, 1977.

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Rio de Janeiro. Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

DICKER, Georges. *Hume's Epistemology and Metaphysics*. London. Routledge, 1998.

HESSEN, Johannes. *Teoria do Conhecimento*. São Paulo. Martins Fontes, 2000.

- HUME, David . *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo. Unesp, 2004.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford. Oxford at the Clarendon Press, 1978.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Serviço de Educação e Bolsas - Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid. Editorial Tecnos, 1988.
- LEIBNIZ, G. W. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano. Livro II*. Rio de Janeiro. Ed. Abril Cultural Edição "Os Pensadores", 1973.
- LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. London. Oxford at the Clarendon Press, 1979.
- LOCKE, J. *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Lisboa. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- MALHERBE, Michel. *La Philosophie Empiriste de David Hume*. Paris. Librairie Philosophique, 1984.
- NOONAN, Harold W. 'Hume' In: *Personal Identity*. Cornwall. Routledge, 1989.
- NOONAN, Harold W. *Objects and Identity: an examination of the relative identity thesis and its consequences*. London. Martinus Nijhoff Publishers, 1980.
- NORTON, David Fate. 'Hume, human nature, and the foundations of morality' In: *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge. Cambridge University Press, 1993.
- PENELHUM, T. "Hume on Personal Identity". In: TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume. Critical Assessments; Vol.III*, London. Routledge, 1995.
- PENELHUM, Terence. 'Hume's moral psychology' In: *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge. Cambridge University Press, 1993.
- PIKE, N. *Hume's Bundle Theory of the Self*. In: TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume. Critical Assessments; Vol.III*, London. Routledge, 1995.
- PORTA, Mario Ariel G. *A Filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo. Edições Loyola, 2002.

QUINTON, Anthony. *Hume*. São Paulo. Editora UNESP, 2001.

RAYNOR, David. *Hume's mistake – another guess*. In: *Hume Studies*. Vol.VII, Number 2 (November, 1981).

RENOUVIER, Charles. *Descartes*. Argentina. Colección Austral, 1950.

ROBISON, W.L. “*Hume's Ontological Commitments*”. TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume. Critical Assessments; Vol.III*, London. Routledge, 1995.

SMITH, Plínio Junqueira. *O ceticismo de Hume*. São Paulo. Edições Loyola, 1995.

STRAWSON, P. F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London. Routledge, 2002.

STROUD, Barry, *Hume*. London. Routledge, 1977.

TWEYMAN, S. *David Hume. Critical Assessments; Vol.III*, London. Routledge, 1995.

NOTAS

ⁱ "All these [perceptions] are different, and distinguishable, and separable from each other, and may be separately consider'd, and may exist separately, and have no need of any thing to support their existence. After what manner, therefore, do they belong to self; and how are they connected with it?" (HUME, 1978, p.252).

ⁱⁱ "'Tis certain there is no question in philosophy more abstruse than that concerning identity, and the nature of the uniting principle, which constitutes a person. So far from being able by our senses merely to determine this question, we must have recourse to the most profound metaphysics to give a satisfactory answer to it; and in common life 'tis evident these ideas of self and person are never very fix'd nor determinate. 'Tis absurd, therefore, to imagine the senses can ever distinguish betwixt ourselves and external objects" (HUME, 1978, pp.189-90)

ⁱⁱⁱ "'Tis evident, that the idea, or rather impression of ourselves is always intimately present with us, and that our consciousness give us so lively a conception of our own person, that 'tis not possible to imagine, that any thing can in this particular go beyond it" (HUME, 1978, p.317).

CAPÍTULO 1. A TEORIA DAS IDÉIAS.

^{iv} "We may observe, that 'tis universally allowed by philosophers, and is besides pretty obvious itself, that nothing is ever really present with the mind but its perceptions or impressions and ideas, and the external objects become known to us only by those perceptions they occasion" (HUME, 1978, p.67).

^v "Whatever is clearly conceiv'd may exist; and whatever is clearly conceiv'd after any manner, may exist after the same manner. This is one principle, which has been already acknowledg'd" (HUME, p.233).

^{vi} "We have no perfect idea of any thing but of a perception" (HUME, 1978, p.234).

^{vii} "Whatever is distinct is distinguishable; and whatever is distinguishable, is separable by the thought or imagination. All perceptions are distinct. They are, therefore, distinguishable, and separables, and may be conceiv'd as separately existent, and may exist separately, without any contradiction or absurdity" (HUME, 1978, p.634).

^{viii} "'Tis impossible perfectly to understand an idea, without tracing it up to its origin, and examining that primary impression, from which it arises" (HUME, 1978, p.74-75).

^{ix} "Tho' a particular colour, taste and smell are qualities all united together in this apple, 'tis easy to perceive they are not the same, but are at least distinguishable from each other.", (HUME, 1978, p.2).

^x "Whatever objects are different are , and whatever objects are distinguishable are separable by the thought and imagination" (HUME, 1978, p.18).

^{xi} "When a globe of white marble is presented, we receive only the impression of a white color disposed in a certain form, nor are we able to separate and distinguish the color from the form" (HUME, 1978, p.25).

^{xii} "and may be conceiv'd as separately existent, and may exist separately, without any contradiction or absurdity" (HUME, 1978, p.634).

^{xiii} "My conclusion from both is, that since all our perceptions are different from each other, and from everything else in the universe, they are also distinct and separable, and have no need of anything else to support their existence" (HUME, 1978, p.233).

^{xiv} "All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call IMPRESSIONS and IDEAS." (HUME, 1978, p.1).

^{xv} "The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness" (HUME, 1978, p.1).

^{xvi} "differ only in degree, not in nature." (HUME, 1978, p.3).140

^{xvii} "Every one of himself will readily perceive the difference betwixt feeling and thinking." (HUME, 1978, pp.1, 2).

^{xviii} "That all our simple ideas in their first appearance are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represents." (HUME, 1978, p. 4).

^{xix} “The first circumstance, that strikes my eye, is the great resemblance betwixt our impressions and ideas in every particular, except their degree of force and vivacity. The one seem to be in a manner the reflexion of the other; so that all the perceptions in the mind are double, and appear both as impressions and ideas.” (HUME, 1978, p.2).

^{xx} “as the complex are formed from them [the simple], we may affirm in general, that these two species are exactly correspondent”, HUME, 1978, p.4).

^{xxi} “That all our simple ideas in their first appearance are deriv’d from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent” (HUME, 1978, p.4).

^{xxii} “I can imagine myself such a city as the New Jerusalem, whose pavement is gold and wall are rubies, tho’ I never saw any such. I have seen Paris; but shall I affirm I can form such an Idea of that city, as will perfectly represent all its streets and houses in their real and just proportions?” (HUME, 1978, p.3).

^{xxiii} “To put the point in a sentence, Hume began the Treatise with the assumption that empirical knowledge could be explained by reference to the contents of the mind alone, and then made the profound discovery that it [sic] was the activity of the mind, rather than the nature of its contents, which accounted for all the puzzling features of empirical knowledge. This insight, which was so brilliantly exploited by Kant, and has become today a focus of attention through the studies of disposition terms and language habits, was used by Hume to clarify the nature of causal inference and to explain the origin of our concepts of material objects” (Wolff, R.P. “Hume’s theory of mental activity”, p.158. In: Tweyman (ed.): Hume. Critical Assessments, Vol.III. London. Routledge, 1995).

^{xxiv} “these are therefore the principles of union or cohesion among our simple ideas, and in the imagination supply the place of that inseparable connexion, by which they united in our memory” (HUME, 1978, p.12).

^{xxv} “thus distance will be allowed by philosopher to be a true relation, because we acquire an idea of it by the comparing of objects” (HUME, 1978, p.14).

^{xxvi} “These are therefore the principles of union and cohesion among our simple ideas, and in the imagination supply the place of that inseparable connexion, by which they are united in our memory” (HUME, 1978, p.12).

^{xxvii} “the theory of natural relations is intended to explain the origin of our problematical beliefs. A natural relation between two mental elements (i.e. impressions or ideas) is one that usually but not invariably sets up an association between them” (HUME, 1978, pp. iv-vi).

CAPÍTULO 2. A IDÉIA COMPLEXA DE SUBSTÂNCIA

^{xxviii} “The idea of a substance (...) is nothing but a collection of simple ideas, that are united by the imagination (...) the particular qualities, which form a substance, are commonly refer’d to an unknown something, in which they are supposed to inhere; or granting this fiction should not take place, are at least supposed to be closely and inseparably connected by the relations of contiguity and causation.” (HUME, 1978, p.16).

^{xxix} “the particular qualities, which form a substance, are commonly refer’d to an unknown something, in which they are supposed to inhere; or **granting this fiction should not take place**, are at least supposed to be closely and inseparably connected by the relations of contiguity and causation.” (HUME, 1978, p.16; nosso destaque).

^{xxx} “If it be convey’d to us by our senses, I ask, which of them; and after what manner? If it be perceiv’d by the eyes, it must be a colour; if by the ears, a sound; if by the palate, a taste; and so of the other senses. But I believe none will assert, that substance is either a colour, or a sound, or a taste.” (HUME, 1978, p.16).

xxxix "The idea of substance must therefore be deriv'd from an impression of reflexion, if it really exists. But the impressions of reflexion resolve themselves into our passions and emotions; none of which can possibly represent a substance." (HUME, 1978, p.16).

xxxix "The idea of substance (...) is nothing but a collection of simple ideas that are united by the imagination, and have a particular name assigned them, by which we are able to recall, either to ourselves or others, that collection." (HUME, 1978, p.16).

xl "I have already observ'd, that time, in a strict sense, implies succession, and that when we apply its idea to any unchangeable object, 'tis only by a fiction of the imagination, by which the unchangeable object is suppos'd to participate of changes of the co-existent objects, and in particular of that of our perceptions" (HUME, 1978, pp.200-201).

xli "the principle of individuation is nothing but the invariableness and uninterruptedness of any object, thro' a suppos'd variation of time, by which the mind can trace it in the different periods of its existence" (HUME, 1978, p.201).

xlii "a relative idea of them [sc. the external objects], without pretending to comprehend the related objects [sc. ours perceptions]" (HUME, 1978, p.68).

xliii "Generally speaking we do not suppose them [sc. the perceptions or the related objects] specifically different; but only attribute to them different relations, connexions and durations" (HUME, 1978, p.68).

xliiii "Thus the sceptic still continues to reason and believe, even tho' he asserts, that he cannot defend his reason by reason; and by the same rule he must assent to the principle concerning the existence of body, tho' he cannot pretend by any arguments of philosophy to maintain its veracity. Nature has not left this to his choice" (HUME, 1978, p.187).

xliiii "The identity, which we ascribe the mind of a man, is only a fictitious one, and of a like kind with that which we ascribe to vegetables and animal bodies. It cannot, therefore, have a different origin, but must proceed from a like operation of the imagination upon like objects" (HUME, 1978, p.259).

xliiii "That action of the imagination, by which we consider the uninterrupted and invariable object, and that by which we reflect on the succession of related objects, are almost the same to the feeling, nor is there much effort of thought requir'd in the latter case than in the former." (HUME, 1978, pp.253-254).

xliv "Thus we feign the continu'd existence of the perception of our sense, to remove the interruption; and run into the notion of a (...) *substance*" (HUME, 1978, p.254).

xlv "Here then we have a propensity to feign the continu'd existence of all sensible objects; and as this propensity arises from some lively impressions of the memory, it bestows a vivacity on that fiction; or in other words, makes us believe the continu'd existence of body" (HUME, 1978, p. 208).

xlvi "in order, therefore, to accommodate myself to their notions, I shall at first suppose that there is only a single existence, which I shall call indifferently *object* or *perception* (...), understanding by both of them what any common man means by a hat, or shoe, or stone, or any other impression, convey'd to him by senses" (HUME, 1978, p.202);

xlvii "'tis also certain, that the very perception or object is suppos'd to have a continu'd uninterrupted being, and neither to be annihilated by our absence, nor to be brought into existence by our presence" (HUME, 1978, p.207).

xlviii "a single perception can never produce the idea of a double existence, but by some inference either of the reason or imagination. When the mind looks farther than what immediately appears to it, its conclusion can never be put to the account of the senses" (HUME, 1978, p.189).

^{xlv} “still incapable of reasoning from the existence of one to that the other: So that upon the whole our reason neither does, nor is it possible it ever sho’d, upon any supposition, give us an assurance of continu’d and distinct existence of body”; HUME, 1978, p.193.

^{xlvi} “Whenever we infer the continu’d existence of the objects of sense from their coherence, and the frequency of their union, 'tis in order to bestow on the objects a greater regularity than what is observ’d in our mer perceptions” (HUME, 1978, p.197).

^{xlvii} “by supposing that these interrupted perceptions are connected by a real existence, of which we are insensible” (HUME, 1978, p.199; cf. também p.205).

CAPÍTULO 3. A CONCEPÇÃO HUMEANA DE IDENTIDADE PESSOAL E SEUS PROBLEMAS.

^{xlvi} “There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our SELF; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its perfect identity and simplicity.” (HUME, 1978, p.251).

^{xlix} “Unluckily all these positive assertions are contrary to that very experience, which is pleaded for them, nor have we any idea of self, after the manner it is here explain’d. For from what impression cou’d this idea be deriv’d?” (HUME, 1978, p.251).

^l “If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue invariably the same, thro’ the whole course of our lives; since self is suppos’d to exist after that manner. But there is no impression constant and invariable.” (HUME, 1978, p.251).

^{li} “For what is the memory but a faculty, by which we raise up the images of past perceptions? And as an image necessarily resembles its objects, must not the frequent placing of these resembling perceptions in the chain of thought, convey the imagination more easily from one link to another, and make the whole seem like the continuance of one object? ” (HUME, 1978, pp. 260).

^{lii} “As memory alone acquaints us with the continuance and extent of this succession of perceptions, 'tis to be consider’d, upon that account chiefly, as the source of personal identity. Had we no memory, we never shou’d have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute our self or person.” (HUME, 1978, p.261).

^{liii} “But having once adquir’d this notion of causation from the memory; we can extend the same chain of causes, and consequently the identity of our persons beyond our memory” (HUME, 1978, p.262).

^{liv} “As to causation; we may observe, that the true idea of the human mind is to consider it as a system of different perceptions or different existences, which are link’d together by the relation of cause and effect, and mutually produce, destroy, influence, and modify each other. Our impressions give rise to their correspondent ideas; and these ideas in their turn produce other impression. One thought chaces another, and draws after it a third, by which it is expell’d in its turn” (HUME, 1978, p.261).

^{lv} “(...) memory does not so much *produce* as *discover* personal identity, by shewing us the relation of cause and effect among our different perceptions.” (HUME, 1978, p.262).

^{lvi} “even the union of cause and effect, when strictly examin’d, resolves itself into a customary association of ideas” (ibidem, p.260).

^{lvii} “For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but a perception.” (HUME, 1978, p.252).

^{lviii} “When my perceptions are remov’d for any time, as by sound sleep; so long am I insensible of *myself*, and may truly be said not to exist.” (^{HUME, 1978}, p.252).

^{lix} “But setting aside some metaphysicians of this kind, I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collections of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in perpetual flux and movement.” (^{HUME, 1978}, p.252).

^{lx} “(...) in which the several members are united by reciprocal ties of government and subordination, and give rise to other persons, who propagate the same republic in the incessant changes of its parts.” (HUME, 1978, p.261).

^{lxi} “How can a series of conscious states be aware of itself as a series? I see that the difficulty has been wrongly put. It is not the series as a whole which is required to be aware of itself. We are not self-conscious all the time. We are self-conscious at certain times. It is some of the members of the series that must be aware of themselves as members of the series; but still, what is it for a perception to be aware of itself as a member of the relational unity of perceptions we call mind? I do not know the answer to this question” (apud PIKE, 1995, pp. 680-681).