

## A ideia de “eu” como crença natural The idea of the “self” as natural belief

Rômulo Martins Pereira

Doutorando/ Bolsista CNPQ Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Universidade Federal do Rio de Janeiro

E-mail: mp.romulo@gmail.com

**Resumo:** O presente trabalho tem como objetivo fazer uma breve aproximação acerca da investigação empreendida por David Hume sobre a ideia de “eu” ou de “pessoa” e de sua inerente identidade e simplicidade. Essa discussão é posta especificamente na seção “Da identidade pessoal” (T, 1.4.6), no primeiro livro do seu *Tratado da natureza humana*.<sup>1</sup> Entrementes, para acompanhá-la, é necessário considerar alguns dos pontos desenvolvidos nas seções iniciais, nas quais Hume se dedicou a mapear as principais características de sua teoria a respeito da atividade da mente. Com efeito, buscaremos não apenas mostrar o lado cético de sua crítica à ideia de eu, mas também sua re colocação do problema com a seguinte questão: por que, afinal, ainda que se tenha provado que essa ideia é fictícia, continuamos mentalmente propensos a acreditar nela?

**Palavras-chave:** mente, percepção, eu, crença, imaginação.

**Abstract:** The actual work aims to provide a brief approximation on David Hume’s investigation of the idea of the “self” or “person” and its inherent identity and simplicity. This discussion is specifically settled in the section “Of Personal Identity” (T, 1.4.6), in the first book of *A Treatise of Human Nature*. Meanwhile, we need to have in mind some points developed in the initial sections, in which Hume was devoted to map the main features of his theory concerning mental activity. In effect, we look for to show not only the sceptic side of his critic of the idea of the self, but also his replacement of the problem with the following question: after all, why even though it has been proved that the idea of the self is fictitious, we continue mentally inclined to believe in it?

**Keywords:** mind, perception, self, belief, imagination.

Em seu *Tratado da natureza humana*, David Hume busca estabelecer uma “ciência do homem” baseada em seu método experimental. No primeiro livro da obra, o filósofo dedica-se, a princípio, a mapear as principais características de sua teoria a respeito da atividade da mente. Essa

---

<sup>1</sup>As referências das obras de Hume serão citadas nas seguintes abreviaturas: T, *Tratado da natureza humana*; I, *Investigações sobre o entendimento humano*, seguidos dos números dos livros, partes ou seções e páginas.

atividade é pintada como consistindo na ocorrência de diferentes tipos de percepções relacionadas umas com as outras, em parte por semelhança, em parte por causalidade. Levando em conta os resultados alcançados nessas seções iniciais, Hume passa então a investigar a realidade objetiva de determinadas ideias, dentre elas, a ideia de *eu* ou de *pessoa* e de sua inerente simplicidade e identidade, especificamente na seção “Da identidade pessoal” (T, 1.4.6, p. 256). O presente trabalho tem como objetivo fazer uma primeira e breve aproximação desse ponto específico. Em um primeiro momento, procuraremos mapear as características principais de sua filosofia, que nos darão margem para adentrar nesse tema e, posteriormente, buscaremos apresentar a crítica de Hume à ideia do eu como algo simples e idêntico, que subjaz todas as nossas percepções, e também a sua contribuição positiva ao assunto, ao representar a mente como um feixe ou uma coleção de diferentes percepções.

Conforme indicamos, o tratamento humeano relativo à questão da identidade está inteiramente ligado aos aspectos de sua teoria estabelecidos já nas seções iniciais. Por isso, para trabalharmos essa questão de forma adequada, devemos considerar esses pontos principais. Primeiramente, Hume divide as percepções da mente em duas categorias: as impressões e as ideias (T, 1.1.1.1, p. 25). As impressões são as percepções que entram na mente com mais força e vividez e subdividem-se em impressões de sensação, que abrangem as experiências associadas à percepção sensível, e impressões de reflexão, que constituem nossas paixões e desejos e que são derivadas, em sua maioria, de nossas ideias. Por sua vez, as ideias são descritas como as imagens que formamos, no pensamento, dos diferentes tipos de impressão dos quais temos experiência. É através de nossas ideias que refletimos sobre essas experiências. Eis um simples esquema descrito por Hume acerca da atividade mental:

Primeiro, uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos ideia. Essa ideia de prazer ou dor, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão, porque derivadas dela. Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em ideias – as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e ideias. (T, 1.1.2.1, p. 31)

Cada uma de nossas percepções, sejam impressões ou ideias, também caem sob outra importante distinção: elas podem ocorrer tanto como algo *simples*, não admitindo nenhuma separabilidade, como também como um *complexo*, que conteria um número de partes simples e que, por essa razão, poderia ser separável ou distinguível (T, 1.1.1.2, p. 26). Tendo em vista essas

distinções e, sobretudo, a observação de casos particulares, nos quais salta à vista não só a enorme semelhança entre nossas impressões e ideias, mas também o fato de que percepções semelhantes aparecem sempre intimamente conjugadas, Hume busca definir qual é a relação de causalidade existente entre nossas percepções e, com isso, estabelece o primeiro princípio de sua ciência da natureza humana: a anterioridade das impressões em relação às ideias (T, 1.1.1.12, p. 31). Nas palavras de Hume, “[...] todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (T, 1.1.1.7, p. 28).

Mas como poderíamos distinguir uma impressão e uma ideia à parte da maneira ou da ordem como elas ocorrem? De acordo com sua teoria, essa distinção só é possível de forma relacional, ao compararmos ambos os graus de força e vividez que uma e outra retêm ao surgirem na mente. Uma ideia pode ou não adquirir um grau de força e vividez correspondente ao da impressão com a qual está causalmente associada. Quando a ideia retém um grau considerável de sua vividez original, ela constitui-se propriamente como uma ideia da memória; em contrapartida, quando essa vividez não é preservada, ela se constitui como uma ideia da imaginação. A imaginação não tem o poder de alterar a maneira como a mente sente as ideias que a constituem, ou seja, os respectivos graus de força e vividez das mesmas. É somente por meio da crença que podemos variar a maneira como concebemos um objeto e, conseqüentemente, avivar ou dar mais realidade à determinada ideia, que então passará a ser sentida pela mente de uma maneira distinta. Em última instância, essa vivacidade apenas pode ser adquirida por uma ideia na medida em que essa se relacionar ou se associar a uma impressão presente (T, 1.3.7, p. 123).

Ao contrário da memória, a imaginação não se restringe a preservar a ordem e posição de suas ideias, podendo mesmo separar todas as que são simples e juntá-las livremente de todos os modos possíveis (T, 1.1.3, p. 33). Dessa maneira, podemos formar ideias complexas que não estarão diretamente relacionadas a nenhuma impressão, mas que também, por isso, não serão avivadas pelas impressões das quais derivam indiretamente. Ora, se a imaginação é livre para transpor e mudar completamente as suas ideias, então, conclui Hume, deve haver algum princípio de união entre as ideias, de forma que essa associação não seja meramente casual – pois, se não houvesse um tal princípio, as mesmas ideias simples não se uniriam regularmente para formar ideias complexas, fato esse que facilmente se observa no pensamento. Com esse pressuposto, Hume introduz sua teoria da conexão ou associação de ideias. Esse princípio de união não deve ser tomado como uma conexão inseparável (visto que a imaginação é livre para juntar as ideias que quiser), mas antes como uma força suave que normalmente prevalece, como se a natureza de alguma maneira nos indicasse quais ideias simples são mais apropriadas para formar uma determinada ideia complexa. São três as qualidades que originam naturalmente uma tal associação, a saber: semelhança, contigüidade no

tempo ou no espaço e causa e efeito (T, 1.1.4.1, p. 34).

De acordo com o filósofo, essas três qualidades associativas podem ser também denominadas relações naturais, uma vez que elas permitem que a imaginação passe facilmente de uma ideia a outra e relacione-as sem maiores esforços reflexivos. Não obstante, mesmo que uma ideia não introduza naturalmente outra, como nesses casos, a imaginação pode, em dada circunstância, achar apropriado compará-las, articulando-as de uma maneira arbitrária, não natural (T, 1.1.5.1, p. 37). Esse é o caso das relações filosóficas, a saber: semelhança, identidade, relações de tempo e espaço, de quantidade ou número, de contrariedade e de causalidade. Cabe ressaltar que todas as relações, porque envolvem uma comparação entre ideias, são filosóficas, mas apenas algumas delas são também relações naturais, "qualidades *originais* da natureza humana" (T, 1.1.4.6, p. 36). A respeito da relação de identidade, Hume nos fornece, nessas seções iniciais, poucas informações, apenas afirma que ela é a relação mais universal de todas, "sendo comum a todo ser cuja existência tenha alguma duração" (T, 1.1.5.4, p. 38). Para melhor compreendermos essa afirmação, precisamos examinar a maneira como Hume encaminha a questão da identidade pessoal.

Hume inicia a seção "Da identidade pessoal" (T, 1.4.6, p. 283) questionando a realidade da concepção de *eu* ou de *pessoa* afirmada por determinados filósofos, os quais atribuem ao eu uma "perfeita identidade e simplicidade", afirmando que nós estamos sempre intimamente conscientes dele, "com uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração" (T, 1.4.6.1, p. 283). É comum que muitos intérpretes de Hume aceitem que o filósofo esteja dialogando com uma tradição cartesiana de pensamento. Tal tradição considera que o eu necessariamente deve ser pensado como uma espécie de substância simples à qual pertenceriam nossas percepções ou estados mentais e que, por ser uma substância imaterial, o eu perdura essencialmente inalterável, não obstante as diversas alterações acidentais de seus estados. Nas palavras de John Biro (1993, p. 48): "On this view, I am the owner of the many experiences I undergo, but I am distinct from those experiences, and what I am, in the metaphysically sense, is independent of what they are".

Contra essa visão, Hume alude ao seu primeiro princípio, no qual afirma que a toda ideia deve corresponder uma impressão, e argumenta que nós não possuímos, rigorosamente, uma tal ideia. Ora, se toda ideia real necessariamente se origina de uma impressão, então, para provar a realidade dessa concepção de eu, deveríamos poder apresentar a impressão que dá origem a essa ideia. Como esse eu é supostamente aquilo ao qual nossas diversas percepções se referem, se há alguma impressão que possa correspondê-lo, essa deve permanecer constante e invariável ao longo de toda a nossa existência. Não obstante, mediante a reflexão acerca das nossas próprias percepções, o filósofo não encontra nenhuma impressão desse tipo, o que o encaminha, inevitavelmente, a concluir que tal ideia não existe.

Como afirmam intérpretes como Kemp Smith (1941/1949), David Fate Norton (1993/2005),

John Biro (1993/2005) e A. E. Pitson (2002), por mais de dois séculos desde que o *Tratado* foi publicado, a grande maioria das interpretações apenas ressaltou esse forte lado cético de Hume, com efeito, reconstruindo a sua filosofia como sendo essencialmente destrutiva ou negativa – de fato, Hume não só argumenta que não podemos justificar racionalmente nossa concepção de eu, como também a da identidade dos corpos, a da conexão causal etc. Não obstante, já há algumas décadas, alguns estudiosos têm enfatizado justamente a sua contribuição positiva a essas questões. Se se considera que Hume tenha partido da aceitação da “teoria das ideias”, conforme desenvolvida por Descartes, Malebranche, Locke e Berkeley, é plausível supor que ele, além disso, tenha aceitado que esses filósofos já tinham, de certo modo, conduzido a metafísica tradicional às suas conclusões céticas – afinal, já haveria com Malebranche uma crítica de que nem a razão nem os sentidos poderiam estabelecer um fundamento para o princípio de conexão necessária entre dois objetos que se supõe estarem causalmente conectados, e com Berkeley, que considerava o espaço como uma propriedade inerente às coisas, e que, por isso, como sendo um “não ser”, haveria uma crítica de que as coisas no espaço também carregariam essa marca, afirmando assim que a noção de um objeto espacial (independente da mente) necessariamente envolveria inúmeras contradições internas e, portanto, seria uma noção ilusória. Ora, dado que as conclusões céticas tinham sido bem estabelecidas, restava a Hume responder o porquê de, ainda assim, nós continuamos sendo iludidos por essas noções.

Cabe sublinhar que há claramente em Hume uma determinada proeminência às consequências negativas ou céticas de seus princípios, uma vez que ele as leva às últimas consequências. Mas isso não porque sua filosofia tenha um caráter primordialmente cético. Sobretudo, a partir da crítica a esses princípios tidos como “racionais”, o que o filósofo objetiva mostrar é antes que as “ideias” não fornecem um fundamento suficiente para a justificação de nossas crenças naturais e que, por isso, essa crença necessita ser explicitada por alguma outra via. Vejamos então o modo como Hume inicia a sua crítica à ideia de eu: “[...] quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular [...]. Nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção” (T, 1.4.6.3, p. 284). Consequentemente, à parte de todas as minhas percepções, o *meu eu* não existiria. Dessa forma, Hume identifica o eu com as nossas percepções ou, de maneira mais geral, com a mente à qual elas pertencem, o que, em última instância, justifica a transição da questão acerca da natureza do eu, que é uma questão metafísica por excelência, para a questão acerca da mente e de sua relação às nossas percepções. Essa identificação pode ser ilustrada com uma famosa passagem na qual o filósofo afirma que cada um de nós não é senão “[...] um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento” (T, 1.4.6.4, p.

285). A variação de nossas percepções é ininterrupta e tudo contribui para isso – nossos sentidos, nossas faculdades e mesmo o nosso pensamento. E ele continua:

A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é construída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto. (T, 1.4.6.4, p. 285)

Assim, Hume parece mesmo identificar o eu com aquilo que tradicionalmente foi considerado o seu objeto imediato de reflexão, ou seja, as suas percepções – ou, mais propriamente, a mente à qual elas pertencem. Nos termos de A. E. Pitson (2002, p. 21), “[...] the ‘bundle’ theory is Hume’s alternative to Descartes’ view of the mind as a kind of substance”. Uma vez que a concepção filosófica acerca do eu é inteiramente problemática no sentido de que não se pode atestar a sua realidade, Hume busca prover um tratamento distinto à questão, atentando, sobretudo, à explicação acerca da maneira como adquirimos essa ideia, apesar do fato de que não podemos apresentar nenhuma impressão que lhe corresponda diretamente. Eis a sua indagação: “O que é, então, que nos dá uma propensão tão forte a atribuir uma identidade a essas percepções sucessivas, e a supor que possuímos uma existência invariável e ininterrupta durante todo o decorrer de nossas vidas?” (T, 1.4.6.5, p. 285). Em sentido estrito, o filósofo compreende a ideia de identidade como uma relação que se aplica a objetos que são invariáveis e ininterruptos, distinguindo-a da ideia de diversidade, a qual consiste em uma sucessão de distintos objetos. Não obstante, Hume observa que, embora essas ideias sejam completamente diferentes, elas podem ser comumente confundidas. Isso ocorre porque a ação da imaginação pela qual refletimos sobre essa diversidade nos leva a um estado mental muito parecido àquele que, supostamente, teríamos, caso estivéssemos contemplando um objeto constante e invariável. Nossa propensão a confundir a ideia de diversidade com a de identidade é tão forte que, mesmo mediante uma precisa reflexão, não conseguimos nos libertar dessa inclinação. Por isso, apesar da descontinuidade e da variação dos diferentes objetos (ou percepções) relacionados que se nos apresentam na experiência, tendemos a tomá-los todos como sendo uma única e mesma coisa (ou seja, como sendo todas percepções de um mesmo objeto contínuo). Mais do que isso, para mantermos essa suposição de que algo se mantém invariavelmente o mesmo ao longo de um período de tempo, não obstante a enorme variação que nos é apresentada pelos sentidos, supomos que deve haver algum princípio que conecte esses

objetos ou essas percepções. É dessa forma que criamos a ficção de um eu que conecta os objetos, seja tomando-o como uma substância imaterial ou mesmo como algo desconhecido e ininteligível.

Então, para melhor compreendermos a nossa crença na ficção da identidade do eu, devemos primeiro atentar para a criação de outra ficção, a saber, a da identidade dos objetos físicos ou dos corpos. Cabe lembrar que, além de definir identidade, estritamente, como uma relação que, supostamente, se aplica a objetos constantes e inalteráveis ao longo do tempo, Hume também reivindica outra definição mais ampla para essa ideia, segundo a qual a identidade é a relação filosófica mais universal de todas, aplicando-se a todas as coisas que possuem alguma duração no tempo. Temos, no primeiro caso, o que pode ser chamado de uma identidade numérica e, no segundo, uma identidade específica. Ao prescrevermos uma identidade numérica a um objeto, estamos, na verdade, empreendendo uma inferência causal de forma a afirmar que, “apesar da descontinuidade da percepção [...], caso o tivéssemos mantido constantemente ao alcance do nosso olhar ou sob nossa mão, ele teria transmitido uma percepção invariável e ininterrupta” (T, 1.3.2.2, p. 102). Em contrapartida, no caso da identidade específica, o que ocorre é que apenas percebemos a enorme semelhança entre dois ou mais objetos descontínuos e, por isso, julgamos serem idênticos. Assim, se nos habituamos a observar uma constância em determinadas percepções, uma vez que nos apareçam percepções com partes e em uma ordem que se lhes assemelham, ainda que após a ausência daquelas, tendemos, naturalmente, em virtude de sua semelhança, a considerá-las todas como percepções iguais entre si – apesar de elas serem, de fato, diferentes (T, 1.4.2.24, p. 232). Mas o que, afinal, nos encaminha a crer na ideia de uma existência externa contínua, não obstante nossas percepções serem todas descontínuas? Ora, quando temos uma sucessão de objetos relacionados (ou de percepções relacionadas), a passagem de uma ideia a outra é tão suave e fácil que acaba por produzir uma alteração muito pequena na mente. Essa passagem se dá desse jeito porque certas relações naturais, principalmente a de semelhança, facilitam a transição da mente de um objeto a outro. Por isso quase não percebemos essa transição e tendemos a imaginar que se trata da continuação de uma mesma ação, como se examinássemos continuamente o mesmo objeto. Hume explicita:

Examino a mobília contida em meu aposento; fecho os olhos, abro-os logo depois, e constato que as novas percepções se assemelham perfeitamente àquelas que antes atingiam meus sentidos. Essa semelhança é observada em milhares de casos, e naturalmente conecta nossas ideias dessas percepções intermitentes pela mais forte relação, conduzindo a mente por uma transição fácil de uma a outra. Uma transição ou passagem fácil da imaginação ao longo das ideias dessas percepções diferentes e descontínuas é uma disposição mental quase igual àquela pela qual consideramos uma percepção constante e ininterrupta. É muito

natural, portanto, confundirmos as duas. (T, 1.4.2.35, pp. 237-238)

Dessa forma, se, por um lado, a passagem suave da imaginação pelas ideias das percepções semelhantes nos faz atribuir a elas uma identidade supostamente perfeita, por outro, a descontinuidade da aparição dessas mesmas percepções nos leva a admitir, por meio da reflexão, que elas são todas diferentes entre si, apesar de sua semelhança. Para resolver essa contradição, a imaginação também une essas aparições fragmentadas mediante a ficção da substância, ou seja, de alguma coisa desconhecida que se supõe continuar a mesma ao longo das variações (T, 1.4.3.2-4, pp. 252-253). Portanto, quando comparamos sucessivas percepções relacionadas e supomos, apesar da descontinuidade de sua aparição, que elas são, em conjunto, percepções de um único e mesmo objeto, atribuímos a elas, na verdade, uma identidade específica e, não, uma identidade numérica (pois essa exigiria uma percepção constante e imutável). Como essa qualidade pode ser atribuída a qualquer conjunto de percepções semelhantes, segue-se daí que a relação de identidade (entendida como específica) é a relação mais universal de todas, aplicando-se não só às pessoas, mas também às plantas, aos animais e mesmo aos objetos inanimados. Ao compararmos esses casos, podemos notar que a questão acerca do que constitui a identidade de algo sempre se refere à espécie à qual esse algo pertence, ou seja, ao tipo de coisa que esse algo é. A respeito disso, Hume afirma que a identidade que atribuímos à mente humana é de um tipo bastante semelhante à que atribuímos aos vegetais e animais. O ponto crucial dessa comparação consiste no fato de que, mesmo que todas as suas partes constituintes mudem completamente, eles não só continuam a estar organizados para um fim comum, como também todas as suas partes constituintes respondem recíproca e causalmente entre si de modo a cumpri-lo. O resultado disso é uma relação de identidade tão forte que, ainda que homens, animais e plantas, ao longo de suas vidas, mudem completamente, continuamos a achar que podemos lhes atribuir uma identidade.

Portanto, Hume afirma que é por uma espécie de falácia ou ilusão que somos levados a conceber a ideia de uma existência externa contínua, como se as nossas impressões pudessem ser tidas como essas próprias existências (T, 1.4.2.5, p. 222). Somos naturalmente inclinados a conectar as aparições passadas e presentes de certos objetos ou percepções semelhantes e a produzir uma união entre essas percepções que, de alguma maneira, consideramos adequada, tendo em vista a nossa experiência passada de outros casos particulares semelhantes. É desse modo que somos também inclinados a acreditar que o mundo é algo real e permanente, que preservará sua existência continuamente, ainda que não esteja mais presente à minha percepção (ou ainda que a minha existência tenha um fim) (T, 1.4.2.20, p. 228). Do mesmo modo como procedeu com a noção de causalidade, Hume mostra que também essa noção apenas pode ser derivada do costume ou do hábito e necessariamente regulada pela experiência passada. Sobretudo, assim como no caso de sua



crítica à ideia de causalidade, em que ele afirma que, apesar de se comumente supor que um objeto deva produzir um outro por meio de algum determinado poder, nunca poderemos nos convencer, tão somente por intermédio da razão (e da observação de experiências passadas), que esse mesmo poder deva permanecer, em experiências futuras, em algum objeto ou coleção de qualidades sensíveis que supomos ser idêntico àquele do qual se tem memória – justamente porque esse suposto poder não descansaria sob as qualidades sensíveis do objeto, tomado como causa, e porque, em sentido estrito, nunca poderemos afirmar que se trata, de fato, de um objeto idêntico ao que experienciamos conjugado causalmente com um outro no passado –, também no caso da ideia de uma existência contínua material, não é a razão que nos determina a fazer essa inferência, mediante a observação da conjunção constante de percepções semelhantes passadas. Ao fim, se se afirmasse isso, sempre se poderia colocar a seguinte questão: “[...] por que, partindo dessa experiência, formamos uma conclusão que ultrapassa os casos passados de que tivemos experiência?” (T, 1.3.6.10, p. 120). Se atentarmos bem à questão, perceberemos que a relação causal, a única relação capaz de, estritamente, produzir uma crença sobre a existência ou ação de um objeto que foi precedido ou sucedido por outro (ou seja, a única que pode, de algum modo, nos antecipar situações futuras), está implícita mesmo no caso de nossos juízos acerca dos objetos externos contínuos. Afinal, também ali ultrapassamos aquilo que nos é fornecido diretamente na experiência, a saber, as percepções distintas e descontínuas, e inferimos que há algo que está para além dessa perpétua distinção e descontinuidade. Entrementes, nenhum hábito ou costume, por mais regular e contínuo que pareça, pode garantir a necessidade de que sempre ocorra uma conjunção de determinadas percepções exatamente de um modo particular, e de nenhum outro mais.

Ainda que Hume afirme que a noção de uma existência objetiva contínua seja ilusória, de nenhuma maneira ele quis sugerir que ela seja uma ilusão arbitrariamente fantasiada pela imaginação. Ao contrário, somos naturalmente inclinados a crer nessa noção. Mas de onde se origina essa crença? Vejamos a explicitação nos termos de Hume:

[...] a crença não consiste senão na vividez de uma ideia [...]. As impressões são naturalmente as percepções mais vívidas da mente; e essa qualidade é parcialmente transmitida, pela relação, a toda ideia conectada. A relação causa uma passagem suave da impressão à ideia, e produz até mesmo uma propensão para essa passagem. A mente resvala tão facilmente de uma percepção a outra, que quase não percebe a mudança, retendo na segunda, uma parcela considerável da vividez da primeira. Ela é estimulada pela impressão vívida, e essa vividez é transmitida à ideia relacionada sem que haja uma grande diminuição nessa passagem, em razão da transição suave e da propensão da imaginação. (T, 1.4.2.41, p. 241)

Portanto, uma crença consiste em uma ideia que se distingue de uma mera fantasia arbitrária da imaginação justamente por causa do modo como é concebida e, conseqüentemente, sentida pela mente. Uma ideia passada que se associa a uma impressão presente sempre é sentida de modo muito mais forte e vívido, embora a crença, por si só, não acrescente a ela nada mais que esse sentimento (T, 1.3.8, p. 128). Os objetos ou as percepções semelhantes que se nos apresentam aos sentidos e que, supostamente, julgamos serem de um mesmo objeto contínuo, em última instância, não possuem nenhuma conexão que se possa descobrir senão tão simplesmente o hábito ou costume. Vejamos essa enfática afirmação presente nas *Investigações sobre o entendimento humano*:

O hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhante às que ocorreram no passado. Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. (I, 5.1.6, p. 77)

Dessa maneira, o mesmo hábito que nos leva a inferir acerca da conexão entre dois objetos que supomos ser a causa e o efeito, respectivamente, um do outro, também nos leva a inferir que determinadas percepções semelhantes se referem todas a uma mesma substância permanente (ou são estados ou acidentes dessa mesma substância). E Hume conclui enfaticamente:

O costume de imaginar uma dependência tem o mesmo efeito que teria o costume de observá-la. Mas essa ficção é tão irracional quanto as anteriores. Como toda qualidade é uma coisa distinta, pode ser concebida existindo separadamente, e pode existir separadamente, não apenas de todas as outras qualidades, mas também dessa quimera ininteligível que é a substância. (T, 1.4.3.7, p. 255)

Uma vez tendo visto a crítica humeana à existência contínua dos corpos e à noção de substância, retornemos propriamente à questão acerca da identidade pessoal. Vimos que a crença em um eu idêntico a si mesmo tinha sido explicada mediante uma referência às percepções que compõem tal ideia. Tendemos a confundir a ideia de diversidade (a ideia de uma sucessão de objetos relacionados) com a ideia de identidade (a ideia de que algo se mantém invariavelmente o mesmo ao longo do tempo), porque certas relações naturais (como a de semelhança) facilitam a transição de uma ideia à outra, na imaginação, e, com isso, quase não nos permitem perceber essa passagem, o que nos leva a achar que estamos contemplando um único objeto contínuo, não obstante as diversas percepções descontínuas que se nos apresentam aos sentidos. Essa propensão imaginativa é mantida ainda sob o pressuposto de que deve haver algum princípio que conecte essas

percepções relacionadas, o que nos encaminha à ideia de um eu idêntico a si mesmo. Assim como no caso dos objetos externos, a ideia de eu, de uma existência contínua possuidora das percepções, também não é uma ficção meramente arbitrária, mas sim é uma ficção que, em virtude da inclinação natural de nossa imaginação, somos constantemente propensos a ter (T, 1.4.6.6, pp. 286-287). Sobretudo, essa ideia seria uma *ficção* porque, para Hume, a noção de identidade que ela pressuporia não seria capaz de realmente fundir todas as diversas percepções distintas da mente em uma só, de modo a que elas perdessem suas características distintivas e fossem, com isso, consideradas “idênticas”. Dessa maneira, o principal motivo de Hume denominar todas essas noções (a de causalidade, objeto externo, substância, eu etc.) *ficções* consiste no fato de que elas não se fundamentam no entendimento ou na razão, mas na imaginação:

[...] o entendimento nunca observa uma conexão real entre objetos, e mesmo a união de causa e efeito, quando rigorosamente examinada, reduz-se a uma associação habitual de ideias. Pois daí se segue evidentemente, que a identidade não é alguma coisa que pertença realmente a essas diferentes percepções e que as una umas às outras; é apenas uma qualidade que lhes atribuímos quando refletimos sobre elas, em virtude da união de suas ideias na imaginação. (T, 1.4.6.16, p. 292)

Em relação à simplicidade desse eu, Hume também nos fornece uma explicação bem parecida. Ele afirma que nossa mente tende a responder a um objeto cujas partes coexistentes são intimamente relacionadas de uma maneira muito similar àquela pela qual, supostamente, responderia, caso contemplasse um objeto simples e indivisível (T, 1.4.6.22, p. 295). Assim, da mesma forma como a mente confunde diversidade com identidade, ela também confunde composição com simplicidade. Ora, se a identidade e a simplicidade não são noções capazes de juntar, realmente, todas as nossas distintas percepções em uma só (que seja idêntica e simples), e se, portanto, o entendimento não pode averiguar nenhuma conexão real entre elas – tendo em vista que toda percepção distinta que compõe a mente deve ser tida como uma existência distinta e pode ser separável de todas as demais –, o que, afinal, nos levaria a imaginar essas ideias e, conseqüentemente, a articular o mundo do modo *ideal* como o concebemos (a saber, como idealmente percebido por um eu simples e idêntico que existe por um determinado período de tempo e que, ao longo de sua existência, se relaciona contígua e causalmente com outras pessoas e objetos materiais externos no tempo e no espaço)?

Por responder que a identidade e a simplicidade são atribuídas à mente como um resultado da forma como nossas percepções se relacionam naturalmente entre si, resultando em uma associação de ideias na imaginação, Hume se propõe a explicar as relações que, ao fim, produzem

esse progresso ininterrupto do pensamento e que nos levam, por isso, a fantasiar a existência sucessiva de uma mente ou pessoa. As relações que nos encaminham a supor a existência de um tal eu são as de semelhança e de causalidade (ao contrário do que ocorre no caso da crença em objetos externos, aqui a relação de contiguidade não influencia muito).

Consideremos primeiramente a relação de semelhança: segundo o filósofo, a memória é o que mais contribui para produzir essa relação na sucessão de percepções que nos constituem. Ora, por meio da memória nos vêm à mente ideias que constituem imagens de percepções passadas. Como essas imagens irão sempre se assemelhar aos seus respectivos objetos, no caso, às suas percepções imediatamente correspondentes, segue-se daí que a frequente inserção dessas ideias da memória na cadeia do pensamento conduzirá a imaginação mais facilmente de um elo a outro e, com isso, tornará a mente quase insensível a essa transição, conseqüentemente, levando-a a fantasiar que existem, por um lado, objetos externos que perduram e que estão causalmente conectados e, por outro, uma mente contínua idêntica e simples que perceba todos esses objetos ao longo do tempo.

Além das semelhanças entre nossas percepções que advêm da nossa memória, Hume nos indica que há também relações causais entre essas percepções que, igualmente, contribuem para a transição, na imaginação, de uma percepção à outra, resultando na articulação da ficção de um eu contínuo e idêntico a si mesmo. Todas as percepções que surgem na mente ocorrem em uma seqüência causal: nossas impressões de sensação originam suas ideias correspondentes, as quais podem ser ideias da memória (uma vez que se preserve um grau considerável de sua força e vividez originais) ou ideias da imaginação; e essas ideias, por sua vez, produzem as impressões de reflexão, isto é, nossas paixões ou afetos, que podem também originar novas ideias, e assim por diante. Assim, por mais que uma pessoa varie, consideravelmente, seu caráter, sua disposição e mesmo suas impressões e ideias, ela não perde a sua identidade. Cabe sublinhar que a identidade que é afirmada agora não se refere àquela articulada pela imaginação, a qual, como temos visto, resulta na ficção de um eu constante e imutável, mas sim a uma identidade referente às nossas paixões. Embora a análise mais pormenorizada acerca das nossas paixões só seja delineada diretamente no livro II e III do “Tratado”, o filósofo já esclarece que elas, assim como toda e qualquer percepção, devem ser consideradas como parte integral do nosso mundo mental – da mesma forma que as nossas crenças ou ficções naturais, as paixões também são produtos de processos mentais naturais. Entrementes, o que nos permite constatar a identidade de uma pessoa, apesar de todas as variações possíveis, é o fato de que as suas diversas partes estarão causalmente relacionadas (T, 1.4.6.19, pp. 293-294). Por ser a única maneira mediante a qual podemos conhecer a continuidade e a extensão dessa sucessão de percepções, a memória desempenhará um papel fundamental na explicação a respeito de como chegamos a essa noção de identidade pessoal. Como é somente através da

memória que podemos formar uma noção da cadeia de causas e efeitos que nos constituem, sem ela, não formaríamos sequer alguma noção de causalidade. Entretanto, se a memória produzisse inteiramente a identidade, o que ocorreria é que eu só poderia afirmar que continuo sendo a mesma pessoa que aquela que, no passado, realizou alguma ação determinada, caso eu, de fato, me lembrasse de a ter realizado. Na verdade, o que ocorre é que, ao adquirirmos da memória a noção de causalidade, naturalmente estendemos essa mesma sequência de causas que nos constituem e, portanto, constituem nossa identidade, para além de nossa própria memória. Essa suposição de que a nossa existência foi contínua até o momento presente é fundamental para a noção de identidade, já que são muito poucas as ações e as circunstâncias passadas de que temos alguma memória. Diante disso, Hume conclui que “[...] a memória não tanto *produz*, mas *revela* a identidade pessoal, ao nos mostrar a relação de causa e efeito existente entre nossas diferentes percepções” (T, 1.4.6.20, p. 294).

Portanto, Hume não negou, de fato, a existência de um eu, afinal, não só a sua explicação a respeito do por que cremos na ficção da identidade pessoal parece, de certo modo, pressupor que alguém tenha essa crença fictícia, mas também, sobretudo, sua própria teoria nos livros posteriores não nos deixa dúvidas de que é necessário um eu que seja sujeito das paixões e dos sentimentos morais. Na verdade, Hume procurou aqui empreender uma crítica apenas a respeito da noção de eu ou pessoa conforme entendida pela tradição filosófica, mostrando, mediante sua teoria revisionária, que essa noção de identidade pessoal é antes um produto fictício da imaginação, uma vez que nunca poderemos atestar a realidade de um tal princípio que, supostamente, vincule nossas percepções.

Por fim, cabe apenas ressaltar que o interesse do filósofo pela questão do eu ou, como ele mesmo a recolocou, pela questão da mente, vai muito além das críticas à noção filosófica tradicional de identidade pessoal. Hume preocupou-se, acima de tudo, em fornecer uma teoria filosófica acerca do que constitui a mente humana e, para isso, lançou mão de seu método experimental já prenunciado desde a introdução ao *Tratado*. Para o filósofo, a mente humana é constituída por um conjunto de percepções conectadas, principalmente, pela relação causal. Como nos explica A. E. Pitson (2002), Hume acaba por romper com certa tradição filosófica de cunho cartesiano, a qual considera que a mente seja uma espécie de substância imaterial, distinta de suas próprias percepções. Em sua teoria, a mente já está satisfeita pelo modo em que suas diversas operações estão representadas como inter-relacionadas funcionalmente. Assim, sua grande novidade consiste em ter mostrado que as condições que nos fazem atribuir a esse eu as características de identidade e simplicidade não descansam sob a alçada da razão e, por isso, não satisfazem, de modo estrito, ambas as noções. Por isso, Hume procurou explicitar nossas crenças *naturais* a respeito de determinadas noções, dentre elas a noção de eu, a partir daquilo que constitui a natureza humana, e não a partir de um engajamento em um projeto epistemológico que buscasse prover um fundamento

puramente filosófico para elas, como temos em Descartes. Segundo a interpretação de Kemp Smith (1941/1949), é justamente porque Hume buscou explicitar essas crenças e, posteriormente, nos seus dois livros seguintes, também as paixões e os sentimentos morais, partindo não de aspectos racionais, mas sim de aspectos da natureza humana ligados ao sentimento, ou seja, de como a mente as sente, que a sua filosofia pode ser considerada, propriamente, como naturalista. Portanto, o que é central em sua filosofia, de um ponto de vista cognitivo, é que, acima de tudo, a própria razão não é capaz de fornecer um fundamento por si só suficiente para justificar a validade objetiva de nossas crenças naturais, estando, por esse motivo, subordinada a essas mesmas crenças. Finalmente, dado que elas se originam de aspectos não racionais, em última instância, o que influenciaria de maneira determinante a natureza humana não seria o entendimento e nem mesmo a razão, mas sim o sentimento.

### Referências

Hume, D. (2009). *Tratado da natureza humana* (D. Danowski, Trad.). São Paulo: Unesp.

Hume, D. (2003). *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral* (J. O. de Almeida Marques, Trad.). São Paulo: Unesp.

Kemp Smith, N. (1949). *The philosophy of David Hume – a critical study of its origins and central doctrines*. London: Macmillan and Co. (Trabalho original publicado em 1941)

Kemp Smith, N. (1918). *Comentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan.

Norton, D. F. (2005). An introduction to Hume's thought. In D. F. Norton (Org.), *The Cambridge Companion to Hume* (pp. 1-32). New York: Cambridge University Press (Trabalho original publicado em 1993)

Biro, J. (2005). Hume's new science of the mind. In D. F. Norton (Org.), *The Cambridge Companion to Hume* (pp. 33-64). New York: Cambridge University Press (Trabalho original publicado em 1993)

Pitson, A. E. (2002). *Hume's Philosophy of the Self*. London and New York: Routledge.

Recebido em 28/02/2013.

Aprovado em 13/05/2013.