

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LUIZ HENRIQUE ZANATTA SEMELER

**O PROBLEMA DA *IDENTIDADE PESSOAL/EU (PERSONAL IDENTITY/SELF)* NO
LIVRO I DO *TRATADO DE DAVID HUME*:
A CRÍTICA DE HUME À NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA MENTAL.**

Orientador: Prof. Dr. Flavio de Oliveira Zimmermann

**CHAPECÓ
2024**

LUIZ HENRIQUE ZANATTA SEMELER

**O PROBLEMA DA *IDENTIDADE PESSOAL/EU (PERSONAL IDENTITY/SELF)* NO
LIVRO I DO *TRATADO DE DAVID HUME*:
A CRÍTICA DE HUME À NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA MENTAL.**

**Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação
de Filosofia da Universidade Federal da Fronteira
Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título
de Mestre em 2024**

Orientador: Prof. Dr. Flavio Miguel de Oliveira Zimmermann

**CHAPECÓ
2024**

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Semeler, Luiz Henrique Zanatta

O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL/EU (PERSONAL IDENTITY/SELF) NO LIVRO I DO TRATADO DE DAVID HUME:: A crítica de Hume à noção de substância mental. / Luiz Henrique Zanatta Semeler. -- 2024.

85 f.

Orientador: Doutor Flavio de Oliveira Zimmermann

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em História, Chapecó, SC, 2024.

1. Identidade. 2. Substância. 3. Percepções. 4. Eu. 5. Mente. I. Zimmermann, Flavio de Oliveira, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela UFFS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

LUIZ HENRIQUE ZANATTA SEMELER

**O PROBLEMA DA *IDENTIDADE PESSOAL/EU (PERSONAL IDENTITY/SELF)* NO
LIVRO I DO *TRATADO DE DAVID HUME*:**

A CRÍTICA DE HUME A NOÇÃO DE EU SUBSTANCIAL.

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação de
Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul
(UFFS), como requisito para obtenção do título de
Mestre em 2024.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Flavio Miguel de Oliveira Zimmermann– UFFS

Orientador

Prof. Dr. Jaimir Conte– UFSC

Avaliador

Prof. Dr^a. Andrea Cachel – UEL

Avaliadora

AGRADECIMENTOS

Expresso com muito carinho os meus agradecimentos a todos aqueles que, de alguma forma, tornaram este trabalho possível. Quero agradecer, primeiramente, a todos os movimentos sociais que tornaram realidade o sonho de uma universidade federal em nossa região, almejado por tantos anos. Sem esse esforço coletivo, talvez jamais teria a oportunidade de fazer parte de uma universidade, assim como muitas pessoas da minha região.

Acredito que fazer parte da UFFS foi muito mais do que obter diplomas; para mim, significou conhecer a diversidade de saberes, culturas e modos de vida existentes neste mundo. Em suma, foi na UFFS que verdadeiramente reconheci o sentido de ser brasileiro, de fazer parte de um país tão lindo ao mesmo tempo em que compreendi que o Brasil possui uma realidade tão dura.

Foi através da UFFS que fiz amigos para a vida toda, especialmente os meus queridos amigos Eliezer e Mateus, que, por uma série de motivos, tiveram que sair da UFFS, assim como meus colegas de luta das licenciaturas, Eduardo, Miguel, Roberta, Deiser, e meu amigo Gui, que de forma especial me ensinaram tantas coisas.

Quero agradecer à minha mãe Silvia e à minha irmã Camila, e a toda a nossa família, que me ajudaram de tantas formas a me tornar professor e pesquisador de filosofia. Agradeço também à minha amada companheira Milena, que esteve presente em todos os momentos da minha caminhada no mestrado e parte da graduação, oferecendo seu apoio de diversas maneiras que nem consigo mensurar.

Também gostaria de expressar meu agradecimento a todos os professores que passaram pela minha vida e me incentivaram a buscar ser professor, por mais dura que seja nossa realidade. Agradeço aos professores do curso de graduação e mestrado em filosofia da UFFS, que proporcionaram uma formação da qual me orgulho profundamente. Em especial, quero agradecer à dedicação e disponibilidade do meu orientador Flavio, que, desde a graduação, ofereceu sua orientação.

Quero expressar minha gratidão à minha querida amiga, conselheira e psicóloga, Marga, que, por anos, me ofereceu apoio psicológico sem pedir nada em troca. Ela abriu as portas de sua casa tantas vezes, ajudou nos momentos de crise e desespero em um país em que a saúde mental não é valorizada. Agradeço também à minha psicóloga Ana, que, com seu auxílio, me ajudou profundamente no difícil processo de diagnóstico de TDAH na fase adulta e que ainda hoje oferece seu auxílio, até mesmo fora do consultório.

Agradeço aos membros da banca que prontamente aceitaram ler meu trabalho e participar da minha banca de qualificação e defesa, além de oferecerem sugestões e críticas valiosas para a melhoria do meu trabalho.

Em suma, agradeço a todos os trabalhadores que tornaram este trabalho possível, os quais, aliás, tornam tudo possível neste mundo, mesmo sem a devida compensação de um sistema que, de diversas formas, tenta minar nossos sonhos de fazer aquilo que realmente faz nossos corações bater. Nos separam do fruto de nosso trabalho e continuamente tentam nos tirar aquilo que nos torna seres humanos. Enquanto eu viver, jamais vou desistir de ser professor e de levar a filosofia até onde eu conseguir.

“Never literary attempt was more unfortunate than my Treatise of Human Nature. It fell dead-born from the press, without reaching such distinction, as even to excite a murmur among the zealots” (HUME, 1898, p.2).

RESUMO

Essa dissertação possui como objetivo analisar o tema da identidade pessoal/eu no Livro I do Tratado da Natureza Humana de David Hume, tendo como eixo principal a sua crítica à noção de substância mental. Para atingir nossos objetivos, essa dissertação é dividida em três capítulos: (1) no primeiro capítulo tratamos de associar a questão central do Tratado, tal como Hume apresenta na introdução, com o problema da identidade pessoal/eu: o projeto humeano de ciência da natureza humana; (2) no segundo capítulo relacionamos a discussão de Hume sobre a origem das ideias e dos princípios associativos, com a concepção de mente enquanto feixe de percepções (no original *Bundle of perceptions*) que aparece de modo central na seção Da identidade pessoal; (3) no terceiro capítulo, discutimos alguns dos principais elementos da crítica de Hume à ideia de que inere as percepções alguma substância e de que a substância seja o fundamento do eu simples e invariável; em outros termos, a crítica de Hume à noção de substância mental. Rejeitar a ideia de substância mental implica em responder à seguinte questão: qual a relação entre a mente e as percepções? Exploramos duas possibilidades de resposta a essa questão: a primeira possibilidade implica uma explicação da natureza distinta da mente em relação às percepções, resultando na necessidade de uma ciência da mente fundada na noção de substância mental. Na segunda possibilidade, por sua vez, consiste em conceber a mente sem pressupor uma substância distinta das percepções. A opção de Hume pela segunda possibilidade, emerge o caráter positivo de sua ciência da mente que compreende que as relações entre as percepções constituem o que chamamos de mente. Por meio dos princípios de associação, principalmente pela ação da causalidade, nossas percepções se relacionam entre si para formar a mente. Portanto, para analisarmos a identidade pessoal nos termos da crítica do método experimental, a explicação do eu ou identidade pessoal, temos de desvelar a sucessão e conexão entre as percepções como construtora de uma identidade pessoal imperfeita como consequência da rejeição da explicação do eu via substância mental.

Palavras-chave: Identidade, Eu, Percepções, Mente, Substância

ABSTRACT

This work aims to analyze the subject of personal identity/self in Book I of David Hume's *Treatise of Human Nature*, with a main focus on his critique of the notion of mental substance. To achieve our objectives, this work is divided into three chapters: (1) In the first chapter, we address the central question of the *Treatise*, as presented by Hume in the introduction, and connect it to the problem of personal identity/self: Hume's project of the science of human nature; (2) In the second chapter, we relate Hume's discussion of the origin of ideas and associative principles to the concept of the mind as a bundle of perceptions, which is centrally featured in the section on personal identity; (3) In the third chapter, we discuss some key elements of Hume's critique of the idea that perceptions involve some substance and that substance is the foundation of the simple and unchanging self; in other words, Hume's critique of the notion of mental substance. Rejecting the idea of mental substance implies answering the following question: what is the relationship between the mind and perceptions? We explore two possible answers to this question: the first possibility involves an explanation of the nature of the mind distinct from perceptions, resulting in the need for a science of mind based on the notion of mental substance. The second possibility, on the other hand, entails conceiving the mind without presupposing a substance distinct from perceptions. Hume's choice of the second possibility highlights the positive nature of his science of mind, which understands that the relationships between perceptions constitute what we call the mind. Through the principles of association, primarily through the action of causality, our perceptions relate to each other to form the mind. Therefore, to analyze personal identity in terms of the experimental method's critique, the explanation of the self or personal identity must unveil the succession and connection between perceptions as the builder of an imperfect personal identity as a consequence of rejecting the explanation of the self via mental substance.

Key-Words: Identity, Eu, Perceptions, Mente, Substance

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo analizar el tema de la identidad personal/el yo en el Libro I de la "Treatise of Human Nature" de David Hume, con un enfoque principal en su crítica a la noción de sustancia mental. Para lograr nuestros objetivos, este trabajo se divide en tres capítulos: (1) En el primer capítulo, abordamos la pregunta central de la Treatise, según la presentó Hume en la introducción, y la conectamos con el problema de la identidad personal/el yo: el proyecto de Hume de la ciencia de la naturaleza humana; (2) En el segundo capítulo, relacionamos la discusión de Hume sobre el origen de las ideas y los principios asociativos con el concepto de la mente como un conjunto de percepciones, que se destaca centralmente en la sección sobre la identidad personal; (3) En el tercer capítulo, discutimos algunos elementos clave de la crítica de Hume a la idea de que las percepciones involucran alguna sustancia y que la sustancia es la base del yo simple e inmutable; en otras palabras, la crítica de Hume a la noción de sustancia mental. Rechazar la idea de sustancia mental implica responder a la siguiente pregunta: ¿cuál es la relación entre la mente y las percepciones? Exploramos dos posibles respuestas a esta pregunta: la primera posibilidad implica una explicación de la naturaleza de la mente distinta de las percepciones, lo que resulta en la necesidad de una ciencia de la mente basada en la noción de sustancia mental. La segunda posibilidad, por otro lado, implica concebir la mente sin presuponer una sustancia distinta de las percepciones. La elección de Hume de la segunda posibilidad destaca la naturaleza positiva de su ciencia de la mente, que comprende que las relaciones entre las percepciones constituyen lo que llamamos mente. A través de los principios de asociación, principalmente a través de la acción de la causalidad, nuestras percepciones se relacionan entre sí para formar la mente. Por lo tanto, para analizar la identidad personal en términos de la crítica del método experimental, la explicación del yo o la identidad personal debe develar la sucesión y conexión entre percepciones como el constructor de una identidad personal imperfecta como consecuencia de rechazar la explicación del yo a través de la sustancia mental.

Palabras clave: Identidad, Yo, Percepciones, Mente, Sustancia

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. O PROJETO HUMEANO DA CIÊNCIA DO HOMEM E A SUA RELAÇÃO COM O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL	13
2.1 A visão de Hume sobre o estado das ciências de sua época e o sentido do termo ciência no contexto do Tratado.	14
2.2 Da noção de metafísica na Introdução do Tratado	19
2.3 A teoria do conhecimento da natureza humana: a centralidade da experiência na Ciência do Homem	20
2.4 As características do problema da identidade pessoal/eu presentes na Introdução do Tratado	23
3. A TEORIA DAS IDEIAS DO TRATADO E O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL/EU.	32
3.1 Percepções da mente: Impressão, Ideia e o problema da identidade pessoal/eu.	33
3.2 A mente como feixe de percepções e a função dos princípios associativos.	47
4. A CRÍTICA HUMEANA À NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA MENTAL: QUAL A RELAÇÃO ENTRE A MENTE E AS PERCEPÇÕES?	59
4.1 Da crítica à imaterialidade da alma e à crítica do eu como substância mental	59
4.2 Da centralidade da causalidade na proposta humeana de identidade imperfeita.	73
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	80
6. REFERÊNCIAS	83

1. INTRODUÇÃO

Essa dissertação possui como objetivo analisar o tema da identidade pessoal/eu no Tratado da Natureza Humana de David Hume, tendo como eixo principal a sua crítica à noção de substância mental. Para uma análise adequada dessa questão, consideramos que não poderíamos pontuar meramente a seção Da Identidade Pessoal (HUME, 2009). Como tentamos mostrar, essa seção é insuficiente para explicar todas as nuances do conceito de identidade pessoal/eu, bem como na compreensão dos elementos da crítica de Hume à noção de substância mental. Justifica-se essa escolha por dois principais motivos: Hume toma como pressuposto na seção Da Identidade Pessoal vários conceitos (ideia, impressão, os princípios associativos, a crítica às noções de substância e inerência) apresentados antes da referida seção no livro I (Do Entendimento); com essa escolha, podemos explorar como a crítica a noção de substância mental perpassa toda a argumentação do Tratado. Para atingir nossos objetivos, essa dissertação é dividida em três capítulos: (1) no primeiro capítulo tratamos de associar a questão central do Tratado, tal como Hume apresenta na introdução, com o problema da identidade pessoal/eu: o projeto humeano de ciência da natureza humana; (2) no segundo capítulo relacionamos a discussão de Hume sobre a origem das ideias e dos princípios associativos, com a concepção de mente enquanto feixe de percepções (no original *Bundle of perceptions*) que aparece de modo central na seção Da identidade pessoal; (3) no terceiro capítulo, visamos discutir alguns dos principais elementos da crítica de Hume a ideia de que inere à percepção alguma substância e de que a substância é o fundamento do eu simples e invariável, sendo isso que chamamos de substância mental.

No primeiro capítulo, visamos apresentar os principais elementos do método experimental humeano conforme apresentado em sua obra Tratado da Natureza Humana, e como ele culmina em uma crítica à noção de eu como uma entidade substancial contínua. Deste modo, só podemos ter uma noção múltipla da mente porque pela experiência, não há nada de simples nem ininterrupto em uma mente, portanto, o eu não pode ser uma ideia simples e ininterrupta. Em outras palavras, não podemos, obedecendo às regras do método

experimental, conhecer a natureza última da alma. Consequentemente, a filosofia do Tratado, ao invés de analisar o eu como um ente individualizado, puramente racional e fora do tempo, o eu (self) é dessubstanciado, colocado no mundo natural e como tal, sujeito às variações das percepções.

No segundo capítulo, exploramos o debate de Hume sobre a percepção no Tratado da natureza humana, reforçando o elo indissociável com o problema da identidade pessoal/eu (personal identity/self). Explicitando principalmente os argumentos da seção Da identidade Pessoal, (HUME, 2009, p.283), visamos evidenciar a relação dos argumentos da referida seção com alguns dos argumentos que norteiam o debate de Hume no livro I do Tratado chamado Do Entendimento. Por meio desse conceito, pretendemos apresentar a concepção da mente humana proposta por Hume em oposição à concepção do eu como entidade substancial contínua, resultando em uma concepção de identidade imperfeita. Com esse conceito Hume visamos responder à seguinte questão: se nossas impressões formam nossas ideias, porque cremos na noção de identidade pessoal ou no eu contínuo se esta é contrária ao caráter variável e descontínuo de nossas impressões. Essa dualidade é parte central da análise da noção de feixe de percepções, como aparece na sessão Da identidade pessoal. A resposta a essa questão passa por dois aspectos interligados: (1) situar a influência dos princípios associativos da mente humana na formação da mente, e consequentemente, a influência na formação de nossa identidade pessoal; (2) pela ação dos princípios associativos explicar porque formamos uma forte crença na identidade pessoal não obstante o caráter variável das percepções, uma vez que, da ausência de um substrato simples, idêntico, invariável formamos uma crença de regularidade que nos faz confundir diversidade com identidade.

No terceiro capítulo, discutimos alguns dos principais elementos da crítica de Hume à ideia de que inere às percepções alguma substância e de que a substância é o fundamento do eu simples e invariável, sendo isso que chamamos de substância mental. Rejeitar a ideia de substância mental implica em responder à seguinte questão: qual a relação entre a mente e as percepções? Exploramos, portanto, as duas possibilidades de resposta a essa questão seguindo os princípios da filosofia de Hume no Tratado da natureza humana: a primeira possibilidade implicaria uma explicação da natureza distinta da mente, resultando na necessidade de uma ciência da mente fundada na noção de substância mental. A segunda possibilidade, implica em compreender a mente sem supor que essa é uma substância de natureza distinta das percepções. Desta segunda possibilidade, emerge o caráter positivo da ciência da mente de Hume que se fundamenta na compreensão de que as relações entre as percepções constituem o que chamamos de mente. Por meio dos princípios de associação, principalmente pela ação

da causalidade, nossas percepções se relacionam entre si. Portanto, para analisarmos a identidade pessoal nos termos da crítica do método experimental, a explicação do eu ou identidade pessoal, temos de desvelar a sucessão e conexão entre as percepções como construtora de uma identidade pessoal imperfeita como consequência da rejeição da explicação do eu via substância mental.

2. O PROJETO HUMEANO DA CIÊNCIA DO HOMEM E A SUA RELAÇÃO COM O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL

Neste capítulo visamos destacar como o projeto filosófico de Hume em sua obra *Tratado da Natureza Humana*, resulta em uma crítica profunda à noção de eu como uma entidade substancial contínua, propondo uma interpretação da identidade pessoal, em que o eu é resultado da associação entre as percepções da mente, e não algo à parte das percepções. Ao propor o seu método experimental às questões da mente humana, Hume rejeita a abordagem do eu enquanto entidade substancial e contínua, porque concebe o eu como um ente individualizado e meramente formal, indiferente às experiências. Devemos conduzir a investigação sobre a mente humana como um produto da observação e da experiência, identificando padrões de regularidade existentes nas operações mentais. Esse mesmo método usado pelos filósofos da natureza, como nos trabalhos de Robert Boyle e Isaac Newton, deve ser agora aplicado à filosofia moral, ainda que essa aplicação possua uma desvantagem em relação à filosofia da natureza, já que na filosofia moral não podemos reunir os experimentos de forma deliberada porque essa reunião perturba às operações naturais de nossa mente; como explica Hume na introdução do *Tratado*, na filosofia moral não somos apenas os seres que raciocinam, somos também o objeto de nosso próprio raciocínio. Deste modo, o método experimental aplicado à filosofia moral deve “[...]reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual da vida humana [...]” (HUME, 2009, p.23). Por outro lado, visamos também ressaltar como a crítica a noção de eu no *Tratado* está indissociada da ciência da mente humeana e que portanto é fulcral ao projeto filosófico humeano do *Tratado*. Deste modo, a filosofia do *Tratado* representa, entre outras coisas, uma filosofia do eu (tal como argumenta Pitson) (PITSON, 2002). Podemos, no entanto, operar a diferenciação de dois elementos centrais do conceito de identidade pessoal/eu, tal como Hume realizou na seção sobre a identidade pessoal (HUME, 2009, p.286). Um primeiro elemento refere-se ao eu do ponto de vista do pensamento e da imaginação, chamado por Pitson (2002) de aspecto mental, que é o foco de nossa dissertação. E um segundo elemento que se refere ao eu do ponto de vista do auto interesse e das paixões que cada indivíduo experimenta por si mesmo compõe o que Pitson refere como aspecto agencial, que se relaciona causalmente ao aspecto mental. Devido a essa amplitude, visamos neste capítulo delimitar a dissertação aos aspectos do eu debatidos por Hume no livro I do *entendimento*, ao aspecto mental.

2.1 A visão de Hume sobre o estado das ciências de sua época e o sentido do termo ciência no contexto do Tratado.

Ao apresentar seu sistema filosófico na introdução do Tratado da Natureza Humana, Hume afirma que há um estado de ignorância na ciência de sua época diante das questões mais importantes. Segundo sua argumentação, os homens do conhecimento deveriam, evidentemente, lamentar a ignorância que a filosofia ainda tem de enfrentar, forçando aqueles que buscam o exercício filosófico, novos caminhos, novos métodos de enfrentamento das questões filosóficas.

Nada é mais usual e mais natural, para aqueles que pretendem oferecer ao mundo novas descobertas filosóficas e científicas, que insinuar elogios a seu próprio sistema, depreciando todos os que foram propostos anteriormente. De fato, se se contentassem em lamentar a ignorância que ainda nos envolve nas mais importantes questões que podem enfrentar o tribunal da razão humana, seriam poucos os que, tendo alguma familiaridade com as ciências, não concordariam imediatamente com eles (HUME, 2009, p.19).

Deste modo, nada mais coerente para aqueles que buscam novas descobertas científico-filosóficas do que criticar tal estado de ignorância, mesmo que tais críticas atinjam os mais consagrados sistemas filosóficos. Como afirma Hume, não há de modo algum, novidade nessa atitude (de críticas em relação aos sistemas filosóficos-científicos que lhe antecedem), podemos até mesmo dizer que tal atitude é um procedimento padrão da filosofia ao menos segundo à visão de Hume no Tratado.

Assim, qualquer pessoa com o mínimo de discernimento deveria reconhecer a fragilidade de fundamento presente até mesmo nos mais consagrados sistemas de conhecimento, até mesmo naqueles sistemas com as maiores pretensões, que visam por meio de um sistema filosófico abarcar as questões referentes às realidades mais fundamentais, à coisa em si (para usar um termo kantiano). É possível e coerente com filosofia humeana, que principalmente nesses sistemas, onde as pretensões excedem aquilo que é acessível à experiência, que podem residir os erros dos quais os debates filosóficos mencionados por Hume no início da introdução do Tratado.

Princípios acolhidos com base na confiança; consequências deles deduzidas de maneira defeituosa, falta de coerência entre as partes, e de evidência no todo- tudo isso pudesse encontrar nos sistemas dos mais eminentes filósofos, e parece cobri de opróbrio a própria filosofia (HUME, 2009, p.19).

Como observa Pitson (2002), o contexto intelectual de Hume, que influenciaram seu projeto filosófico de modo mais geral e de modo mais específico ao tema da identidade pessoal ou eu, pode ser situado na esteira das discussões do chamado Iluminismo Escocês, além de

referências mais pontuais, como a discussão de Locke e Shaftesbury sobre a identidade pessoal. O Iluminismo Escocês, de modo geral, visava combater as teses da chamada *Doctrine of God*. O pressuposto básico dessa doutrina é a ideia de que os seres humanos são a imagem e semelhança de Deus. O pensamento humano, bem como suas capacidades, principalmente aquelas envolvidas no conhecimento das verdades necessárias (lógica e matemática, por exemplo), são semelhantes (embora em grau consideravelmente menor) às faculdades divinas. Isso implica que para entender a mente humana devemos nos direcionar antes para a mente divina. Como explica Thiel (2011):

[...] a definição de Boécio de *persona* como “substância individual de natureza racional”, embora algumas vezes modificada, tornou-se padrão no pensamento escolástico. E foi através de escolásticos influentes como Suárez que a definição boeciana de *persona* entrou nos manuais e dicionários metafísicos do século XVII. Nesses livros, a *persona* era tratada principalmente como um conceito teológico e discutida em conexão com o imaterial tipos de ser, Deus, anjos e almas (como formas substanciais). A definição de boeciana foi adotada por filósofos católicos e reformadores. (THIEL, 2011, p.35).

Hume rejeita essa abordagem para a construção de uma ciência da mente. Ao invés de analisar o eu como um ente individualizado, puramente racional e fora do tempo (como Deus e a alma) devemos nos direcionar para o mundo natural e, portanto, a própria mente precisa ser vista como um produto desse mundo natural.

Para demonstrar o atual estado das ciências de sua época, Hume fala que até mesmo à plebe, pode perceber o quão incerto se encontrava os debates nos círculos sociais composto pelos intelectuais "Não há nada que não seja objeto de discussão e sobre o qual os estudiosos não manifestem opiniões contrárias. A questão mais trivial não escapa a nossa controvérsia [...]"(HUME, 2009, p.19). Todavia, o grande problema não está propriamente na ignorância, até porque fica claro como Hume não se importa de em alguma etapa do processo da busca filosófica, as suas investigações se esbarrarem na ignorância: “Ao ver que atingimos o limite máximo da razão humana, sossegamos, satisfeitos, ainda que, no essencial, estejamos totalmente convencidos de nossa ignorância, e percebamos que não somos capazes de indicar nenhuma razão para nossos princípios mais gerais e sutis, além da experiência de sua realidade[...]" (HUME, 2009, p.23). O problema, contudo, efetivamente está em se comportar como se não estivessem em um estado de ignorância, como se os estudiosos não deveriam buscar novos caminhos, como os apontados pelo método experimental. Em consequência dessa atitude de recusa à ignorância por parte de alguns intelectuais, "Multiplicam-se as disputas, como se tudo fora incerto; e essas disputas são conduzidas da maneira mais acalorada, como se tudo fora certo"(HUME, 2009, p.20). Ainda que toda essa certeza fosse

guiada pela razoabilidade, comenta Hume na introdução do Tratado. Mas em meio ao caos das disputas o que conquista é a eloquência. Aqueles que forem hábeis o bastante na eloquência não precisam se preocupar em estar perto ou longe da verdade para convencer e conquistar seguidores- basta que suas teorias sejam pintadas "em cores atraentes" (HUME, 2009, p.20).

No ensaio publicado postumamente, *My Own Life*, Hume reconhece que o seu primeiro livro não foi bem recebido, contrariando as expectativas do jovem Hume.

Nenhum empreendimento literário foi mais mal sucedido que meu *Tratado da Natureza Humana*. Ele saiu natimorto do prelo, sem alcançar sequer a distinção de provocar rumores entre os fanáticos. Tendo, no entanto, um temperamento alegre e confiante, rapidamente me recuperei do revés e continuei meus estudos, no campo, com grande ardor. (HUME, 2006, p.51).

Mesmo assim Hume demonstrou muita confiança nas teses do Tratado, na medida em que continuou a despender tempo nas suas teses, embora tenha se esforçando em diferentes modos de apresentação dessas teses, sendo as Investigações sobre o entendimento humano o resultado desses esforços.

Sempre acreditei que a falta de sucesso do meu *Tratado da Natureza Humana* decorria mais da forma do que da matéria, e que havia cometido a imprudência, bastante comum, de tê-lo levado à impressão demasiado cedo. Reescrevi então a primeira parte dessa obra, que resultou na *Investigação sobre o entendimento humano* (HUME, 2006, p.51).

Em suma, é possível que Hume tenha visto a recepção das teses do Tratado como consequência do próprio ambiente científico da época, a batalha das teorias é vencida por aqueles que mais fazem barulho e não pelos combatentes, mesmo reconhecendo o problema formal que o Tratado possui. Seu objetivo, conforme a introdução do Tratado, não é a verdade total e sim a verdade fundamentada naquilo que é possível as nossas capacidades cognoscíveis. Rejeitando a tese da *Doctrine of God*, devemos direcionar nosso conhecimento para o mundo natural e se apoiar ao único método possível para esse objeto, o método experimental, usado pelos filósofos da natureza tais como Boyle e Newton, mas agora aplicá-lo à filosofia moral, sendo a observação da mente o cerne da aplicação do método experimental aplicado à filosofia moral- reagindo deste modo à ignorância que se fazia presente à ciência de sua época segundo a opinião de Hume.

A discussão sobre o método científico-filosófico é certamente um dos temas mais proeminentes ao longo da introdução do Tratado, o que certamente não se trata de um acaso, uma vez que o objetivo principal de sua introdução é apresentar a novidade que à filosofia precedente do Tratado apresenta. A novidade está justamente no que Hume chama de ciência da natureza humana, que é um ponto base de sustentação de toda sua teoria, sendo esse

sentido do termo de ciência o mais amplo dentre os sentidos (ou seja, o sentido que se refere à ciência da natureza humana) empregados na introdução do Tratado

Não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida a ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança (HUME, 2009, p.21).

Como Hume afirma, toda a segurança da investigação reside na consolidação de sua ciência da natureza humana. Para tanto, é necessário nos colocarmos no contexto do debate que Hume está realizando e observar o termo ciência dentro desse contexto, bem como suas nuances. Esse empreendimento se justifica uma vez que à nossa concepção contemporânea do termo e conseqüentemente, o uso que fazemos, tanto no senso comum, como no ambiente acadêmico deve ser posto entre parênteses, para que o sentido de ciência empregado por Hume não se confunda com os significados atualmente empregados.

Wertz (1993) descreve dois principais sentidos de ciência na obra de Hume:

Hume usou o termo "ciência" em dois sentidos comuns: (1) um uso amplo como na frase "artes e ciências" quando falamos de faculdades que abrigam essas disciplinas, ou como no título do Ensaio de Hume, "Da Ascensão e Progresso das Artes e Ciências." Qualquer corpo de conhecimento organizado por princípios é chamado de ciência; por exemplo, a lei se qualificaria sob esse sentido (1). Esta é a concepção aristotélica da ciência; e (2) um uso restrito que é sinônimo de filosofia natural ou ciência experimental. Esses sentidos de "ciência" são geralmente distinguíveis pelo contexto. É interessante notar que Hume, como Voltaire, usou "ciência" ocasionalmente para significar filosofia natural ou experimental, uma prática que não se tornou comum até o início do século XIX. (WERTZ, 1993). (tradução nossa).

No parágrafo 8 da introdução do Tratado, ao se referir à ciência que está estabelecendo, deixa evidente que o sentido dominante do termo ciência (science) é o primeiro sentido apontado por Wertz (1993), uma vez que compara o avanço de sua ciência em relação com aquele avanço que a Inglaterra experimentou na filosofia da natureza, deste modo diferenciado à ciência da natureza do humana, em relação à filosofia da natureza, área que hoje conhecemos como ciências da natureza (física, biologia e química). Outra evidência de que o sentido do termo ciência utilizado por Hume no Tratado é o reconhecimento recorrente que o estudo das sensações do ponto de vista físico, por exemplo, não cabe às pretensões do Tratado, mas sim à pretensão dos anatomistas ou dos filósofos da natureza (HUME, 2009, p.32) se referindo ao segundo sentido do termo ciência, tal como indicamos acima (WERTZ, 1993).

Deste modo, quando Hume utiliza o termo ciência (science), geralmente está se referindo a um corpo de conhecimento ou a vários corpos de conhecimentos organizados sob certos princípios constantes. Podemos dizer que o Tratado nada mais que resultado disso, isto é, a tentativa de organizar diversos corpos científicos sob à égide da ciência da natureza

humana, ciência que deve necessariamente ser fundada pela experiência. Como explica Norton (2009), os fundamentos da ciência do homem (science of man) podem ser aplicados a um vasto campo de ciências, mantendo o compromisso da sua ciência com a experiência:

Esses trabalhos abrangem uma gama excepcionalmente ampla de tópicos e, portanto, são, de certa forma, significativamente diferentes uns dos outros. Eles são, no entanto, unificados por pelo menos uma característica fundamental: o compromisso de seu autor com o método experimental, ou com uma forma de filosofia que reconhece as vantagens e a necessidade de confiar na experiência e na observação para fornecer respostas a questões intelectuais de todos os tipos (NORTON, 2009, p.4).

A própria divisão em livros presente no Tratado nos mostra isso: o Tratado é dividido em três livros, do entendimento, das paixões e da moral. Cada livro representa um corpo de ciência que pode ser entendido independentemente (“Os temas do entendimento e das paixões compõe por si só uma sequência completa de raciocínios” (HUME, 2009, p.17) que estão fundamentados sob uma base em comum, a ciência da natureza humana. Não podemos deixar de notar, que por mais que Hume veja os campos do entendimento e das paixões como independentes de raciocínio, o campo da moral tem especificidades. “É verdade que a filosofia moral tem uma desvantagem peculiar, que não se encontra na filosofia da natureza: ela não pode reunir experimentos de maneira deliberada e premeditada, a fim de esclarecer todas as dificuldades”(HUME, 2009, p.23). Não podemos, portanto, como nas ciências naturais reunir deliberadamente experimentos porque essa reunião perturba à operação natural da nossa moralidade. Isso, contudo, não impede que à experiência seja uma fonte importante para a investigações de nossas operações relacionadas à moralidade. Para tal, “devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual da vida humana [...]” (HUME, 2009, p.23). Em resumo, quando Hume utiliza o termo ciência no Tratado está se referindo às questões da filosofia moral. Como resultado da aplicação do método experimental às questões da mente humana, temos a ciência da mente humana. É nos limites da ciência da mente que se assenta o debate da filosofia humeana sobre o eu/identidade pessoal (self/personal identity).

2.2 Da noção de metafísica na Introdução do Tratado

Hume distingue na introdução do Tratado duas noções de metafísica, uma boa metafísica da má metafísica. Hume entende por metafísica toda forma de filosofia que se utiliza de raciocínios abstratos e que requer atenção acima da média. A má metafísica resulta num preconceito contra a própria metafísica, resultado da postura inadequada diante da

condição ignorante, dos "tamborileiros". Até mesmo os sistemas consagrados de filosofia correm esse risco, afirma Hume. A má metafísica (MERRIL,2008, p.31) é o uso indiscriminatório de raciocínios complicados que em última instância, se valem por vezes da dificuldade de um assunto, para escrever de modo difícil, mas que na verdade nada querem dizer, o que dizem é desprovido de qualquer significação correspondente com o que pode ser experienciado ou tal significação não corresponder a efeitos de qualquer fenômeno. Tal prática é vista por Hume como puro desperdício (HUME, 2009, p.20), além de produzir um preconceito, que atinge não somente a metafísica dos tamborileiros, mas também a verdadeira metafísica.

A boa metafísica, no entanto, não deve ser rejeitada. Hume "nada, a não ser o mais determinado ceticismo, juntamente com um elevado grau de indolência, pode justificar tal aversão à metafísica"(HUME, 2009, p.20). Seria pura tolice esperar que a verdade se apresentasse com facilidade a nós, considerando que vários gênios falharam nessa busca, "se fosse tão fácil e óbvia [a filosofia], aliás, isso seria para mim um forte motivo para se suspeitar dela" (HUME, 2009, p.20).Desse modo, Hume defende que a boa metafísica, ou seja, o encadeamento de raciocínios complicados em vistas ao entendimento, é uma condição indispensável para qualquer sistema filosófico que busque a verdade sinceramente.

2.3 A teoria do conhecimento da natureza humana: a centralidade da experiência na Ciência do Homem

Ao estabelecer seu método filosófico, Hume coloca como indispensável perceber que a primeira premissa da teoria do conhecimento é conhecer aquele que conhece, conhecer, portanto, a natureza humana. Consequentemente, Hume afirma "nós não somos simplesmente os seres que raciocinam, mas também um dos objetos acerca dos quais raciocinamos" (HUME, 2009, p.21). Primeiramente, porque qualquer ciência depende das faculdades e poderes dos seres humanos. O que é a lógica se não a explicação de nossos princípios e operações de nossas ideias, a moral se não a reflexão acerca de nossos gostos e sentimentos, a política se não a consideração da união e dependência entre os seres humanos? (HUME, 2009, p.21). Consequentemente, desde a matemática até a filosofia, estão necessariamente ligadas de algum modo aos nossos poderes e nossas faculdades. Fazendo um raciocínio inverso, estender nosso conhecimento sobre as capacidades cognitivas humanas é automaticamente estender nosso entendimento sobre todas as ciências.

Nesse sentido, Hume entende que grande parte da ignorância que envolvia a ciência de sua época, nada mais é do que uma ignorância sobre nossa própria natureza. Para

compreendermos a natureza das ideias, precisamos entender a operação do nosso entendimento. Para Cachel, "um dos pontos centrais dessa ciência da natureza humana é a exposição de determinados princípios de associação dos quais decorrem uma série de operações responsáveis pelas ideias e crenças epistemológicas e morais mais relevantes" (2016, p. 30). Por esse motivo Hume considera tão importante a investigação profunda da nossa natureza, como parte essencial do estabelecimento de uma ciência do homem.

É impossível dizer que transformações e melhoramentos seríamos capazes de operar nessas ciências, se conhecêssemos plenamente a extensão e a força do entendimento humano, e se pudéssemos explicar a natureza das ideias que empregamos, bem como das operações que realizamos em nossos raciocínios (HUME, 2009, p.20).

Hume pergunta: por que se manter no mesmo método tedioso que se desvia da questão fundamental do conhecimento, que se trata do conhecimento sobre a nossa própria natureza? Se utilizando da metáfora da guerra (HUME, 2009, p.21), Hume indaga: por que não marchar em direção à capital do conhecimento? por que se manter nas fronteiras de um castelo? Uma vez em posse da capital as fronteiras não serão um grande problema. Que guerra pode ser vencida sem a conquista da capital? Em outras palavras: em relação ao conhecimento nada pode ser decidido sem antes o conhecimento mais aprofundado possível dos princípios da natureza humana na medida em que a experiência pode nos informar sobre tais princípios. Evitando, na medida do possível, a má metafísica. Isso justifica a defesa de que sua filosofia pode fornecer um sistema completo de filosofia, uma vez que o estabelecimento de uma ciência do homem é decisivo para qualquer investigação, para qualquer ciência. Do mesmo modo que no fundamento de todas ciências situa-se a ciência da natureza humana, a experiência e a observação estão no centro da ciência da natureza humana.

Considerando que para Hume a essência da mente é desconhecida para filosofia, sendo impossível formar qualquer juízo definitivo sobre seus poderes e qualidades últimas, tudo o que podemos afirmar sobre suas características não podem ser feitos se não por meio de experimentos cuidadosos, observando igualmente com cuidado seus efeitos. A filosofia de Hume limita-se a formular suas teorias até onde também nossa experiência pode alcançar, sendo o limite de alcance da experiência o mesmo do entendimento humano. A consequência segundo Cachel é " poderia ser considerada uma filosofia que exemplifica a coerência do ceticismo com um tipo específico de ciências, tendo em vista a natureza descritiva das teorias que apresenta ao longo dos seus textos" (CACHEL, 2016, p.28). Todavia, isso não leva a filosofia humeana ao puro ceticismo: deve-se ir ao máximo em busca de princípios universais e explicar, na medida do possível, suas causas mais simples e em menor número. O limite do

nosso conhecimento sobre essas causas e princípios está justamente no limite daquilo que a experiência pode nos mostrar. Sendo o alcance da experiência limitado, qualquer hipótese que queira revelar "as qualidades originais e últimas da natureza humana" deve ser no mesmo instante "rejeitada como presunçosa e quimérica", na medida dos limites daquilo que pode ser experienciado (HUME, 2009, p.23).

Vejamos por exemplo a alma, como uma qualidade substancial da mente no cartesianismo, ou como os comentadores de Hume nomeiam, a ideia de substância mental. Como poderíamos ter experiência da alma, sendo a alma por definição algo de natureza distinta daquilo que pode ser experienciado? Hume não hesita em considerar a ideia de alma quimérica e não considera que aqueles filósofos que se dedicam com empenho para revelar os princípios da alma estão chegando ao conhecimento da natureza da mente humana. Para Andrea Cachel (2016), a ideia de alma, segundo a filosofia humeana, está para o além do campo cognoscível, pois por definição, a alma está para além do âmbito perceptivo.

Hume, no seu resumo que escreveu sobre o Tratado (de forma anônima) lança o seguinte conselho para teorias empíricas e críticos da metafísica moderna:

Quando suspeita de um determinado termo filosófico não possui nenhuma ideia vinculada a ele (o que é muito comum), sempre pergunta: *de que impressão essa pretensa ideia é derivada?* E caso não se possa apresentar nenhuma ideia, ele conclui que o termo é completamente sem sentido. É desse modo que examina nossa ideia de *substância* e de *essência*; e seria desejável que esse método rigoroso fosse mais praticado em todos os debates filosóficos (HUME, 2009, p.686).

Pois praticamente do mesmo modo que o contentamento cessa o desejo, o desespero diante da constatação dos limites de nossa razão também pode interromper a investigação. Ao seguirmos à trilha da experiência, e constatarmos nossa ignorância diante daquilo que ultrapassa a experiência, podemos sossegar e se convencer que somos ignorantes aos princípios últimos da natureza humana. Com a vantagem de não incorrerem no erro daqueles que nas palavras de Hume impõem "ao mundo suas conjecturas e hipóteses como se fossem os princípios mais certos" (HUME, 2009, p.23). Dito de outro modo, ao respeitarmos os limites da experiência, não corremos o risco de formular teorias extravagantes que dizem mais do que se pode dizer acerca de nosso conhecimento. Para certos modos de filosofar, tal ignorância consistiria em um ponto fraco a ser criticado. Mas para Hume, mesmo que se considere isso como um defeito, esse defeito não pode ser atribuído exclusivamente a sua ciência da natureza humana, uma vez estabelecida à conexão inevitável entre essa ciência e todas as outras: o limite da ciência do homem é o limite da lógica, da moral, da política ou de qualquer outra ciência é o limite da experiência é por sua vez o limite de nosso conhecimento.

2.4 As características do problema da identidade pessoal/eu presentes na Introdução do Tratado

Até então o texto se ocupou de apresentar alguns aspectos do projeto filosófico de Hume com base nas considerações feitas em sua introdução ao Tratado. O que tentamos insistentemente argumentar é que há uma relação imediata entre o projeto filosófico humeano e o tema da identidade pessoal/eu, afinal esse tema é parte do resultado da filosofia de Hume do Tratado. Com efeito, a filosofia do Tratado representa, entre outras coisas, uma filosofia do eu (tal como argumenta Pitson) (PITSON, 2002) e conseqüentemente, uma explicação com base no mundo natural sobre a identidade pessoal.

No momento em que se inicia a leitura da seção dedicada especificamente à identidade pessoal/eu (no original intitulada *Of Personal Identity*, T. 1.4.6,) (HUME, 2009, p.283) podemos perceber de imediato algumas características: primeiramente, Hume pressupõe que o leitor tenha seguido a sequência do livro até chegar à referida seção, na medida em que já não se ocupa em definir conceitos basilares para sua explicação da identidade pessoal/eu, tais como impressão e ideia, pois toma esses conceitos como pressupostos para seu leitor. Assim afirma “Toda ideia real deve ser originada de uma impressão” (HUME, 2009, p.284). No mesmo sentido, toma como pressuposto que o leitor conheça sua distinção entre *percepções simples e complexas* e afirma “[...] afinal, elas são todas diferentes [nossas percepções que supostamente formam a ideia de *eu*], distinguíveis e separáveis entre si, podem ser consideradas separadamente, e podem existir separadamente [...]” (HUME, 2009, p.284). Em segundo lugar, embora não possamos dizer que essa seção não possa ser lida por si própria, devemos levar em consideração que ela foi pensada por Hume, para ser lida em uma certa sequência e conseqüentemente ao respeitarmos essa sequência estaremos lendo o texto do modo como Hume julgava mais adequado, destarte estaremos mais perto de apresentar seus argumentos sobre a questão da identidade pessoal/eu de forma coerente ao próprio Hume. Levando em consideração a conseqüência das características apontadas previamente, temos uma terceira característica. Na medida em que só podemos ter uma compreensão profunda da questão central quando lemos seus argumentos na perspectiva do Tratado, podemos dizer que no sentido inverso a seção sobre a identidade pessoal tem um impacto amplo no contexto dos argumentos do Tratado representando, uma conseqüência dos princípios de cópia, de associação e de separação (conceitos que serão abordados detidamente em outro momento), bem como as questões apresentadas por Hume, na introdução do Tratado.

Considerando essa relação intrínseca entre a seção sobre a identidade pessoal com o Tratado de modo geral, a questão da identidade pessoal/eu pode adquirir o caráter de teoria, formando assim o que Pitson (2002) chama de Hume's Philosophy of the Self. No livro de Tony Pitson intitulado justamente como Hume's Philosophy of the Self, o autor evidencia uma relação entre o projeto de ciência da natureza humana, tal como abordamos anteriormente, com a teoria do eu no Tratado. Primeiramente porque procura estabelecer um sistema filosófico em que se estabelece os princípios da mente humana. Podemos então, como explica Pitson (2002) descrever o projeto de filosofia humeana de filosofia moral, como a ciência da mente (Science of Mind). Tal ciência deve seguir as regras do método experimental. Consequentemente, todo o Tratado corresponde ao desenvolvimento da teoria do eu, dada a relação entre a mente e o eu na filosofia do Tratado. Uma vez que o debate acerca da mente feito por Hume no livro I é central para o que Hume tem a dizer sobre a identidade pessoal/eu na seção (HUME, 2009, p.283), enquanto aspectos desta ideia emergem nos dois livros do Tratado, o livro como um todo corresponde a uma teoria do eu, por esse motivo “[...] a abordagem de Hume sobre o *eu* é central em sua filosofia, principalmente para filosofia do *Tratado*. Enquanto o tema é figura proeminente em sua epistemologia, também é influente em seus escritos sobre religião, moralidade e outros tópicos nos ensaios.” (PITSON, p.1, 2002).

O ponto que Pitson levanta é crucial para a definição da amplitude da influência da seção Da identidade Pessoal sobre a filosofia do Tratado, essa amplitude se deve à consideração de que o debate sobre identidade pessoal não deve sua importância meramente pela seção indicada. Mas Pitson considera a seção Da Identidade Pessoal insuficiente para entender toda a repercussão na filosofia do Tratado e na filosofia do autor. Guiada pelo método experimental, aplicada à filosofia moral, um dos principais resultados do Tratado é uma ciência da mente “[...] deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades [da mente] de outra forma que não seja por meio de experimento cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações.” (HUME, 2009, p.22).

Assim como Hume fez na seção sobre a identidade pessoal (HUME, 2009, p.286), Pitson (2002), distingue os dois aspectos centrais dos conceitos de identidade pessoal/eu, identidade do ponto de vista do pensamento e da imaginação, Pitson chama de aspecto mental e a identidade do ponto de vista do auto interesse e das paixões que cada indivíduo sofre por si mesmos compõem o que Pitson chama de aspecto agencial. O eu (self) que se refere ao aspecto mental reflete às teses do livro I do Tratado, do entendimento, já o aspecto agencial,

só é debatido no livro II. Na seção dedicada ao tema da identidade pessoal, Hume fala somente sobre o aspecto mental (HUME, 2009, p.284). Em nosso trabalho interessa estudar o eu/identidade pessoal do ponto de vista mental, sendo os elementos do aspecto agencial tocados somente quando se relaciona ao aspecto mental. Isso justifica o foco do trabalho no livro I do Tratado.

O termo aspecto mental utilizado por Pitson (2002) nos parece adequado para os propósitos da teoria do eu ou filosofia do eu, na medida que reforça a importância da abordagem sobre os mais diversos poderes e qualidades da mente, seja o problema da relação mente/corpo, a imaterialidade da alma (HUME, 2009, p.264) ou o sistema de percepções (HUME, 2009, p.293), dentre outros tópicos, todas questões que envolvem os poderes e qualidades da mente que formam a chamada ciência da mente, são elementos constitutivos do problema da identidade pessoal/eu visto de forma global, ultrapassando sua influência a meramente a seção Da Identidade Pessoal se estendendo a todo o Tratado. Isso justifica ao leitor a frequência e o tempo dedicado para expor o que Plínio J. Smith (1995) chama de Teoria das ideias humeana, pois são esses elementos da epistemologia humeana que compõem o debate sobre a identidade pessoal/eu ou de modo mais global, a ciência da mente do Tratado (Science of Mind).

Consequentemente, o entendimento do aspecto mental da identidade pessoal/eu, é o conhecimento dos poderes e qualidades da mente. Essa característica já se mostra evidente no percurso da introdução do Tratado.

Creio que um filósofo que se dedicasse com tal empenho a explicar os princípios da alma não estaria, na verdade revelando-se um grande mestre nessa mesma ciência da natureza humana que ele pretende explicar, nem um grande conhecedor daquilo que naturalmente satisfaz à mente humana (HUME, 2009, p.23).

Não podemos, obedecendo às regras do método experimental, conhecer a natureza última da alma. Tudo que a experiência pode nos fornecer são as experiências dos efeitos da mente, mas não conhecemos a real natureza da mente tampouco da alma como Hume já defende na introdução do Tratado. Tese que irá se repetir de forma bastante significativa na seção sobre a identidade pessoal. Principalmente quando Hume compara a mente a um teatro

Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante. A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição[...] Mas comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto (HUME, 2009, p.285).

O que há de comum na tese da introdução e na tese da seção é o cerne da relação entre a questão da identidade pessoal/eu e a natureza humana segundo a visão do Tratado. Podemos resumir a tese comum da seguinte maneira: só podemos verdadeiramente conhecer a natureza humana por meio da experiência. Deste modo, só podemos ter uma noção múltipla da mente porque pela experiência, não há nada de simples nem constante em uma mente, portanto, o eu ou a alma, na medida em que se propõem simples e inalteráveis, são ficções.

A noção de eu(self) só pode ser entendida em referência a mente, na medida em que ao se alterar a concepção de mente se altera a noção de eu. Para examinarmos essa relação, apontando de forma explícita na seção sobre a identidade pessoal (HUME, 2009, p.291), devemos tomar como pressuposto que quando atribuímos identidade a alguma pessoa atribuímos identidade a uma mente. Em nenhum momento é possível perceber um questionamento de Hume sobre essa relação. Para Pitson (2002), parte da explicação para esse pressuposto seria a semelhança da abordagem de Hume com a abordagem de Descartes, pois mantém o mesmo dualismo (entre mente e percepções). No entanto, as semelhanças terminam no dualismo, já que Hume rejeita a concepção cartesiana de substância mental (ou para utilizar a terminologia cartesiana coisa pensante em latim *res cogitans*) e propõe o método experimental como uma abordagem da questão, uma alternativa à chamada *Doctrine of God*. Podemos identificar em Descartes (mas não só nele) a concepção de eu, como simples e invariável (HUME, 2009, p.283). No mesmo sentido, Hume crítica não só as noções filosóficas de identidade pessoal/eu calcadas na simplicidade e/ou invariabilidade, porque a noção de eu nos referidos termos também está presente no ideário do senso comum. A diferença se dá que a noção do senso comum não é reflexiva, é uma crença que concebe o eu como simples e invariável e “chegamos à noção de uma *alma*, um *eu* e uma *substância*, para encobrir a variação [das percepções da mente]” (HUME, 2009, p.286).

Já a noção filosófica de eu (self) vista como substância, como explica Pitson (2002): “Se concebemos a mente divina como consistindo em uma substância imaterial infinita, parece que a mente humana é uma contraparte finita, isto é, ela [a mente humana] também consiste em uma substância imaterial, embora limitada [...]” (PITSON, p.21, 2002). Há de fato uma negação sistemática no Tratado da própria noção de substância (HUME, 2009 p.39). Assim é necessário para que Hume construa uma ciência da mente baseada na centralidade da experiência. A consequência do direcionamento para o mundo natural acessível pelo método experimental, é a recusa a considerar a mente como uma substância. A mente se torna deste modo um objeto do mundo natural, com o mesmo método que permitiu o avanço na filosofia natural, e assim “Não devemos pensar que tal aperfeiçoamento na ciência do homem, será

menos honroso para nosso país natal que aquele ocorrido na filosofia da natureza[...] (HUME, 2009, p.21), pontuando a necessidade da transposição da experiência ao método da filosofia moral.

Os critérios para o método experimental aplicados à filosofia moral, que são apresentados por Hume depois da introdução, não podem conceber a ideia de identidade pessoal, como substância mental e explica a confusão do senso comum, que à partir de um princípio desconhecido encobre a variação das percepções da mente, resultando na noção de eu. Considerando que o Tratado tem como proposta a formulação de uma ciência da mente, toda a obra pode ser vista como uma crítica à noção de eu. Como regra desse empreendimento, i. e., o critério de mapeamento de uma ideia (e aqui tomo emprestado o termo empregado nas Investigações “Mental Geografy”, geografia da mente em português) deve necessariamente proceder pela busca da impressão resultado da ideia buscada (como pronunciado por Hume na seção sobre a identidade pessoal- toda ideia real deve ter uma impressão correspondente). Segundo Pitson (2002), a impressão que resultaria supostamente na ideia de eu seria uma impressão de reflexão (basicamente impressões que derivam das ideias). Nesse sentido, Hume caracteriza o eu como objeto imediato de nossa reflexão, em outras palavras, identificamos as percepções que aparecem com uma mente à qual pertencem. Deste modo, isso explica a pergunta de Hume sobre a natureza do eu (self) no seu aspecto mental ser uma questão sobre a natureza da mente, na medida que o eu e a identidade pessoal é resultado das interações das percepções (PITSON, 2002, p.21), assim, esse é o cerne do debate sobre a identidade pessoal/eu em relação ao aspecto mental.

O aspecto agencial revela a noção prática da identidade pessoal. Como explica Pitson (2002), a filosofia de Hume vê o ser humano não somente consciente dos seus sentimentos e sensações, mas também de seus atos. Nosso corpo também pode ser uma forma de atribuição de identidade e não só a mente (HUME, 2009, p.337), como Hume explica no livro II do Tratado:

Embora o orgulho e a humildade tenham como causas naturais e mais imediatas os atributos de nossa mente e corpo, isto é, do *eu*, a experiência nos mostra que há, porém, muitos outros objetos que produzem esses afetos, e que sua causa primária se vê, em alguma medida, obscurecida e perdida em meio à multiplicidade de causas estranhas e extrínsecas (HUME, 2009, p.337).

Portanto, é necessário, para que nossa análise sobre a identidade pessoal/eu em relação aos nossos pensamentos ou o aspecto mental seja adequada, traçar constantes paralelos com a mente e nesse caso mais especificamente com o fenômeno da autoconsciência, em outras palavras, a consciência das percepções da mente que lhe pertencem. No caso do aspecto

agencial a consciência corporal. Nesse sentido, a autoconsciência é um ponto de encontro entre o eu mental e o eu corporal/agencial. Cabe aqui também pontuar que o termo autoconsciência (self-conscience ou self-awareness em inglês) não aparece no Tratado, quando o utilizamos queremos se referir a concepção de eu/identidade pessoal no seu sentido interno, que é o sentido que pauta a discussão de Hume sobre o assunto e o tomamos emprestados de Udo Thiel no seu livro *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity From Descartes To Hume* (2011).

Outra perspectiva importante, que já comentamos anteriormente no texto, para uma compreensão apropriada da questão da identidade pessoal é a distinção entre uma ideia externa de eu/identidade pessoal, como no caso de um testemunho em uma corte legal, com uma ideia interna de eu/identidade pessoal, no caso da autoconsciência. A filosofia do eu presente no Tratado é uma concepção interna do eu/identidade pessoal, deste modo é “mais psicológica do que corporal” (PITSON,2002 p.22).

Se eu perguntar se eu sou a mesma pessoa que agiu de certa maneira no passado, eu posso não duvidar que outras pessoas poderiam me identificar com aquela pessoa [que agiu no passado]; mas eu poderia me perguntar, mesmo assim, o quanto eu posso realmente me identificar com aquela pessoa responsável pela ação (PITSON, 2002, p.22) (tradução nossa).

Enquanto o questionamento sobre a ideia externa se caracteriza pela indubitabilidade. Num sentido que, é um objeto filosófico apenas de modo indireto porque no sentido prático ninguém pensa duas vezes em imputar os atos passados de uma determinada pessoa, nem parece ser produtivo a filosofia por dúvidas nesse debate. Esse é o tipo de assunto que “[...] sossegamos, satisfeitos, ainda que no essencial, estejamos totalmente convencidos de nossa ignorância[...].” (HUME, 2009, p.23). Para Hume não somos capazes de indicar nenhuma razão para nossos princípios mais gerais e sutis, além de nossa experiência de sua realidade[...].”(HUME, 2009, p.23). Nesse sentido, a propensão de atribuir identidade (no sentido externo) é inevitável e questionar essa propensão está para além de nossa experiência—há princípios que atuam sobre boa parte da humanidade, sem necessidade de um estudo sistemático (HUME, 2009, p.23).

A conjunção realizada por nós no texto indica um movimento teórico bastante semelhante com os avanços esperados pela ciência do homem (Science of Man) com o debate sobre a perspectiva interna de identidade pessoal. Do mesmo modo que Hume sabia da necessidade de uma ciência baseada no método experimental para superar a confusão intelectual de sua época, também sabia como o debate sobre a identidade pessoal se tornava cada vez mais presente no seu contexto intelectual, como aponta Tiel (2011). Seu

questionamento a morosidade da ciência de sua época, também pode ser vista como uma crítica à morosidade que envolviam os estudos sobre a identidade pessoal, como explica Thiel:

Quando Hume escreveu sobre identidade pessoal em seu *Tratado da Natureza Humana*, estava muito ciente dos debates anteriores sobre a questão. Por exemplo, ele diz que a natureza da identidade pessoal [. . .] tornou-se uma questão tão grande na filosofia, especialmente nos últimos anos na Inglaterra, onde todas as ciências abstrusas são estudadas com um ardor e aplicação peculiares (THIEL, 2011, p.384) (tradução nossa).

Seguindo o que podemos entender como uma regra epistemológica da Introdução devemos marchar para a capital do conhecimento, para a natureza humana. Tanto na formulação das ciências como no debate da identidade pessoal faltava essa direção à ciência de sua época, falta ver a mente humana como parte do mundo natural e conseqüentemente o assentimento a ciência do homem (Science Of Man) em detrimento do “método moroso e entediante” das ciências abstrusas, termo utilizado por Hume. Desse modo, o filósofo estava oferecendo o melhor método para a filosofia moral (do ponto de vista empírico), ainda que não infalível na medida em que a experiência, base do método, não é inequívoca. Posto isso, podemos aplicar a mesma regra da introdução ao problema da identidade pessoal ou do eu: a mente é um objeto do mundo natural, sendo assim, cabe ao cientista e/ou filósofo aplicar a experiência e a observação para fundamentar uma ciência da mente (Science of Mind), ainda que segundo Hume a natureza última da mente ou alma nos seja desconhecida. Tudo que a experiência pode nos fornecer são a experiência dos efeitos da mente.

Podemos considerar que o raciocínio é semelhante quando Hume debate sobre a metafísica (HUME, 2009, p.20). As ciências abstrusas, ao desviarem da natureza humana, tal como a experiência pode nos informar, faziam uma má metafísica. A noção de eu/identidade pessoal como algo simples e ininterrupto pode ser visto como um perfeito exemplo dos resultados dessa má metafísica, “Pois na visão dos metafísicos, o *eu* ou pessoa é algo que “continua invariavelmente o mesmo”. Como a evidência experimental mostra, no entanto, “não há impressão constante e invariável”. (THIEL, 2011, p.387). A crítica a má metafísica é um perfeito exemplo do aspecto negativo da abordagem de Hume sobre o eu/identidade, constituindo assim à crítica a noção de eu/identidade pessoal é também uma crítica a má metafísica. Por outro lado, a boa metafísica se expressa perfeitamente na abordagem positiva de Hume sobre a identidade pessoal, quando propõe uma teoria da mente, baseada no sistema de percepções (system of perceptions) ou conjunto de percepções (bundle os perceptions), noções que abordaremos detalhadamente durante a dissertação.

A experiência possui limites e esses limites são também o limite de nosso entendimento sobre a mente humana e conseqüentemente, limites ao caráter positivo da noção de identidade pessoal/eu. Nesse ponto, é oportuno nos determos nas especificações desses limites, que explicam a possibilidade de um Ceticismo quanto aos sentidos (HUME, 2009, p.220). Essa seção se dedica em responder duas principais perguntas: “por que atribuímos uma existência *contínua* aos objetos, mesmo quando não estão presentes nos sentidos? e por que supomos que possuem uma existência *distinta* da mente e da *percepção*? (HUME, 2009, p.220). Perguntas extremamente importantes para a discussão sobre a identidade pessoal/eu. A resposta dessa pergunta permite que Hume explique, entre outras coisas, o motivo de crermos em uma identidade pessoal/eu. Por exemplo, “o que faz com que acreditemos ser uma única e mesma pessoa ao longo do tempo, mesmo que tenhamos passado por muitas e contínuas transformações?” (FREITAS, 2009). É a crença de que independentemente das mudanças que essa pessoa pode ter passado a algo nela que permanece e que, portanto, é contínuo. Tal crença corresponde à primeira pergunta da seção (HUME, 2009, p.220). Ao mesmo tempo, para atribuímos essa identidade, mesmo quando essa pessoa não está no nosso campo de percepção, cremos que nossas percepções são distintas do objeto (da pessoa) ausente à percepção. A crença na continuidade e na distinguibilidade de uma pessoa (objeto) é a explicação psicológica da crença na identidade pessoal/eu. “É evidente que essas faculdades [da sensibilidade] são incapazes de dar origem à noção de existência contínua de seus objetos quando estes não mais aparecem a elas” (HUME, 2009, p.220) isso porque “[...] seria uma contradição em termos; supor que os sentidos continuam a operar, mesmo após terem cessado qualquer tipo de operação” (HUME, 2009, p.220).

O tema possui várias facetas, sendo assim um problema que exige grande esforço na medida em que “[...] se a verdade está ao alcance humano, é certo que ela deve se esconder em algum lugar muito profundo e abstruso” (HUME, 2009, p.20). Mas, considerando a discussão realizada neste capítulo, o campo para abordar adequadamente a questão do eu/identidade pessoal foi construído, ademais tal questão é um exemplo do resultado do método filosófico humeano. O eu (self) é dessubstanciado, colocado no mundo natural e como tal, sujeito às variações da experiência, que é nossa fonte de conhecimento do mundo natural, mesmo que a empiria tenha limites decisivos para a compreensão do eu (self) ou identidade pessoal (personal identity). Outra conclusão que chegamos é que a questão não se refere meramente à seção do Tratado Da identidade pessoal, sendo até insuficiente em certa medida, porque Hume toma como pressuposto vários conceitos apresentados antes da referida seção, que fica no final do livro I do Tratado. Assim, o livro I do Tratado como um todo é

indispensável para a compreensão da verdadeira complexidade do tema do eu/identidade pessoal.

3. A TEORIA DAS IDEIAS DO TRATADO E O PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL/EU (PERSONAL IDENTITY/SELF).

Neste capítulo nos deteremos no debate de Hume sobre a percepção no Tratado da natureza humana, reforçando o elo indissociável com o problema da identidade pessoal/eu (personal identity/self). Pretendemos atingir tal objetivo explicitando principalmente os argumentos da seção Da identidade Pessoal, no original *Of Personal Identity* (HUME, 2009, p.283), além de evidenciar relação dos argumentos da referida seção com alguns dos argumentos que norteiam o debate de Hume no livro I do Tratado chamado *Do Entendimento*. Essa relação se justifica na medida em que o cerne das questões que envolvem a investigação sobre os poderes e qualidades da mente são elementos constitutivos do problema da identidade pessoal/eu visto de forma global, ultrapassando sua influência sobre a seção Da Identidade Pessoal. Além disso, traremos de modo pontual alguns conceitos do Ensaio acerca do entendimento humano de Locke, tanto pontos consoantes como dissonantes em relação aos tópicos aqui abordados. Esse uso se deve a basicamente dois principais propósitos: (1) há referências diretas de Hume a Locke (como na primeira seção do Tratado), bem como possíveis referências a Locke; (2) de maneira pontual (pois não é nosso objetivo se aprofundar nas concepções lockeanas) buscamos comparar os conceitos de Hume com os de Locke com propósito hermenêutico, como forma de ressaltar por meio do contraste os argumentos de Hume. Visamos também discutir o conceito de feixe de percepções (no original *bundle of perceptions*), ideia central na discussão sobre a noção de mente proposta por Hume no Tratado da natureza humana. Por meio desse conceito, pretendemos apresentar a concepção da mente humana proposta por Hume em oposição à concepção do eu como entidade substancial contínua, resultando em uma concepção de identidade imperfeita. Com esse conceito visamos responder a seguinte questão: se nossas impressões formam nossas ideias, porque cremos na noção de identidade pessoal ou no eu contínuo se esta é contrária ao caráter variável e descontínuo de nossas impressões? Essa dualidade é parte central da análise da noção de feixe de percepções, como aparece na sessão Da identidade pessoal. A resposta a essa questão passa por dois aspectos interligados: (1) situar a influência dos princípios associativos da mente humana na formação da mente, e conseqüentemente, a influência na formação de nossa identidade pessoal; (2) pela ação dos princípios associativos explicar porque formamos uma forte crença na identidade pessoal não obstante o caráter variável das percepções, ou seja, da ausência de um substrato simples, idêntico, invariável formamos uma crença de regularidade que nos faz confundir diversidade com identidade.

3.1 Percepções da mente: Impressão, Ideia e o problema da identidade pessoal/eu (personal identity/self).

A investigação humeana das operações da mente humana, como vimos no primeiro capítulo, visa superar os preconceitos sobre os raciocínios metafísicos através do método experimental, resultando em explicações filosóficas das origens das ideias e das operações da mente que contrariavam o que Hume chama de filosofia abstrusa (HUME, 2004, p.33-34). Nas Investigações sobre o entendimento humano, Hume comenta como esse avanço, em relação à questão da origem das ideias, apesar de importante, não se deve a nenhum método mirabolante afastado da experiência. Não é preciso ser um mestre de filosofia abstrusa, para distinguir a natureza das percepções de nossa mente.

Podemos observar que uma distinção semelhante percorre todas as demais percepções da mente. Um homem tomado de um acesso fúria é afetado de maneira muito diferente de um outro que apenas pensa nessa emoção. Se você me diz que uma certa pessoa está enamorada, eu entendo facilmente o que você quer dizer e formou uma ideia adequada da situação da pessoa, mas jamais confundiria essa ideia com os tumultos e agitações reais da paixão [...] Não se requer um refinado discernimento nem grande aptidão metafísica para perceber a diferença entre elas. (HUME, 2004, p.33-34).

Mas isso não pode nos dissuadir que é indispensável para a verdadeira filosofia, um dispendioso esforço. Por vezes, esse mesmo esforço, inescapável ao bom filósofo, se transforma em uma busca excessiva de exatidão, em campos em que não podemos fazer juízo algum sem o risco de sair do campo alcançável pelas percepções humanas. Hume insiste que não podemos cair no excesso da filosofia abstrusa, e se apegar a princípios transcendentais, fora da experiência. É por esse motivo, que nas Investigações Hume chama sua teoria das ideias de geografia mental (no original, mental geography) (HUME, 2004, p.28) - seu método intenta entender como nossa mente conhece, mapear suas operações, distinguir, classificar, hierarquizar e investigar as áreas de nosso pensamento. Esse é o domínio da chamada filosofia moral.¹ Outra terminologia que utilizamos para se referir à filosofia moral é ciência da mente.

Essa forma de compreender o processo formador das ideias é por si só uma crítica às teorias metafísicas (contudo, é importante que se diga, Hume não é o primeiro a apresentar uma teoria do conhecimento alternativa às teorias do que Hume chama de má metafísica) sobre a origem das ideias. Entender o processo formador das ideias é por sua vez, extremamente importante para os objetivos de nossa dissertação, uma vez que nosso objeto é compreender como e em que condições podemos considerar a ideia de identidade pessoal/ eu como epistemicamente possível, segundo o crivo da teoria das ideias humanas, pois há um

¹ No primeiro capítulo tratamos brevemente da diferença entre filosofia moral e filosofia natural no contexto da filosofia humeana.

paralelo argumentativo nas explicações sobre a origem das nossas ideias com a argumentação utilizada por Hume na seção do Tratado dedicada à questão da identidade pessoal que pretendendo ressaltar neste subcapítulo, mas que é importante para a dissertação como um todo.

No centro do método experimental do Tratado estão as percepções da mente humana e não a investigação das causas últimas de nossas percepções, desse modo, Hume estabelece a distinção entre percepção e objeto, fundada na sua conclusão sobre nossa ignorância em relação aos objetos exteriores, tal como argumenta na seção Da ideia de existência e de existência externa (HUME, 2009, p.95). Na seção do ceticismo quanto aos sentidos (HUME, 2009, p.220).

Dirijamos nossa atenção para fora de nós mesmos tanto quanto possível; lancemos nossa imaginação até os céus, ou até os limites extremos do universo. Na realidade, jamais avançamos um passo sequer além de nós mesmos, nem somos capazes de conceber um tipo de existência diferente das percepções que aparecem dentro desses estreitos limites. (HUME, 2009, p.95).

No entanto, isso não significa que possamos questionar a existência de corpos exteriores, pois isso também está para além de nossa capacidade. Por pressão da natureza cremos que esses corpos que estão além de nós, existem. No entanto, não podemos defender essa existência pela razão/demonstração. Assim, cabe à filosofia do Tratado investigar porque cremos na existência de corpos externos.

A natureza não deixou isso a sua escolha; sem dúvida, avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confiada a nossos raciocínios e especulações incertos. Podemos perfeitamente perguntar que causas nos induzem a crer na existência dos corpos. Mas é inútil perguntar se existem ou não corpos. Esse é ponto que devemos dar por suposto em todos os nossos raciocínios (HUME, 2009, p.220).

É por esse motivo que Pitson (2002) no livro Hume's Philosophy of the Self pontua que a análise de Hume sobre o eu/identidade pessoal se refere a uma perspectiva interna, já que esse questionamento em relação ao âmbito externo não é uma opção. Nem mesmo o filósofo mais cético de todos é capaz de frear essa crença, por isso Hume afirma: “[...] o cético continua a raciocinar e a crer, muito embora afirme ser incapaz de defender a razão pela razão.”(HUME, 2009, p.220). Para ilustrar essa diferença entre o questionamento de uma perspectiva interna e externa, podemos imaginar uma pessoa qualquer, que não seja nós mesmos. Quando estamos percebendo um outro, por exemplo, um indivíduo chamado João Ferreira, podemos verificar que esse outro tem uma identidade, constituída por um conjunto finito de características acessíveis às percepções. Suponha agora que depois de um pequeno período de tempo, alguém nos pergunte “Como é o João?”, nossa resposta natural é descrever o conjunto de

características visíveis a nós há pouco tempo atrás, permitindo-nos assim atribuir uma identidade ao João. As características do João podem ser úteis para depois de um curto período de tempo identificá-lo novamente, mas isso não significa necessariamente que João em seu interior continue o mesmo porque, do ponto de vista externo, a noção de eu (self) é independente do ponto de vista da pessoa que será identificada (PITSON, 2002, p.21). A rigor, o feixe de percepções (no original *Bundle of Perceptions*) que João possui já não é igual, mesmo que se tenha passado um período de tempo curto. No entanto, para aqueles que veem João de fora não há dúvida em identificá-lo como o mesmo indivíduo visto a pouco tempo atrás.

De fato, no interior de cada eu (self)/identidade pessoal (personal identity), o feixe de percepções que compõem a mente de um indivíduo nunca é igual em diferentes períodos do tempo, mas não temos receio de considerar um outro igual mesmo que em diferentes períodos do tempo. Considerando esses pontos, a abordagem humeana do eu/identidade pessoal se concentra no fenômeno da autoconsciência. Adquirimos ciência de nosso eu, tomando consciência das variadas e variáveis percepções que compõem a mente. Desse modo, a noção de eu de Hume no Tratado é “[...] mais psicológica do que corporal” (PITSON, 2002, p.21). Portanto, no desenvolver da dissertação firmamos cada vez mais o paralelo entre a questão da mente com a questão da identidade pessoal/eu, sob a perspectiva do Tratado.

Nesse sentido, é legítimo que o leitor pergunte: a epistemologia humeana possui um caráter de objetividade? A resposta simples à questão pode ser não. Se o centro da epistemologia humeana é a percepção e esta não é equivalente ao objeto, é forçoso admitir que sua epistemologia não é objetiva. O conhecimento é relativo às percepções. Isso explica a afirmação de Hume: "Ora, como nada jamais está presente à mente além de percepções, e como todas as ideias são derivadas de algo anteriormente presente à mente, segue-se que nos é impossível sequer conceber ou formar uma ideia de alguma coisa especificamente diferente de ideias e impressões." (HUME, 2009, p.95). Posto isso, o modo como as percepções são representadas em nossa mente são variáveis, dependem de uma série de circunstâncias, que podem estar ou não sobre o controle daqueles que percebem. Dentre essas circunstâncias podemos incluir fatores psicológicos, como estados alterados de humor, bem como fatores fisiológicos, como por exemplo, condições específicas de visão, audição, o que explica em parte como pessoas surdas, constroem uma experiência de mundo diferente que uma pessoa não-surda, afinal “[...] nossas percepções dependem de nossos órgãos e da disposição de nossos nervos e espíritos animais” (HUME, 2009, p.244). Com isso queremos concluir que “[...] nossas percepções sensíveis não possuem uma existência distinta ou independente”.

(HUME, 2009, p.244). Nossa identidade pessoal/eu, que só pode ser formada por nossas percepções, conseqüentemente não pode ser uma ideia que está para além do campo perceptivo. Mas será possível, que a ideia de eu (self) na filosofia do Tratado tenha perfeita identidade e simplicidade (HUME, 2009, p.283) ? Essa é uma questão que não nos furtaremos de dar uma resposta durante a dissertação. Essa resposta passará por uma análise de como das impressões formamos as ideias.

Já na primeira seção do Tratado, justamente intitulada Das Origens das ideias (HUME, 2009, p.25), Hume se preocupa em apresentar a seguinte tese sobre os gêneros de percepções que a mente humana possui: “As percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros distintos, que chamarei de impressões e ideias” (HUME, 2009, p.25). Trata-se de uma distinção simples de se notar, Hume não se detém por muitas linhas nessa distinção. Exemplificamos: ter uma ideia da cor amarela quando alguém menciona essa cor, por exemplo, é bem diferente de estar presentemente olhando para as pétalas de um girassol, contudo, não há como se ter ideia do amarelo dos girassóis sem antes ter visto o tom amarelado nos girassóis ou em algum objeto com cor semelhante. Desse modo, nossa percepção segue à ordem: sentir depois pensar; toda ideia surge dessa ordem. Para efeito de comparação, Locke não têm dúvidas, assim como Hume, de que todas nossas percepções que compõem nossa mente são oriundas da experiência, conseqüentemente, nesse ponto Hume e Locke não possuem uma consideração diferente:

Todas as idéias derivam da sensação ou reflexão. Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel em branco, desprovida de todos os caracteres, sem nenhuma ideia; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra: da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. (LOCKE, 1999, p.57)²

Por outro lado, não há distinção explícita entre impressão e ideia no Ensaio acerca do entendimento humano, obra de Locke, tal como Hume realiza no Tratado; o uso do termo ideia por parte de Locke é equivalente ao uso de Hume para o termo percepção. Enquanto Hume distingue ideia de impressão, Locke chama ambas de ideia, sem diferenciar claramente

² “All ideas come from sensation or reflection. Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any ideas:—How comes it to be furnished? Whence comes it by that vast store which the busy and boundless fancy of man has painted on it with an almost endless variety? Whence has it all the materials of reason and knowledge? To this I answer, in one word, from experience. In that all our knowledge is founded; and from that it ultimately derives itself.” **An Essay Concerning Human Understanding** by John Locke (First published 1690). Ed. 1999 The Pennsylvania State University

a noção de ideia com a de impressão. Esse é um fato mencionado por Hume em uma nota do Tratado, onde reconhece que fará o uso diferente do termo ideia comparado ao uso de Locke, “emprego aqui os termos *impressão* e *ideia* em sentido diferente do usual, liberdade que espero que me seja concedida. Talvez, na verdade, *eu* esteja restituindo à palavra *ideia* seu sentido original, do qual o Sr. Locke a desviou quando a fez representar todas nossas percepções.” (HUME, 2009, p.26).

Desse modo, Hume precisava estabelecer algum critério, que pudesse nos explicar a imediata diferença entre as impressões e as ideias. Esse critério é o que Hume nomeia de grau de força e vividez (*degree of force and vivacity* no original). As impressões possuem um grau de vividez alto, e as ideias possuem um grau de vividez menor, pois sentir gera percepções mais fortes do que pensar. Para confirmar essa diferença, Hume afirma “Creio que não serão necessárias muitas palavras para explicar essa distinção, cada um por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar” (HUME, 2009, p.25). Aqui poderíamos questionar a ambiguidade da sentença de Hume. Pois ao mesmo tempo em que realiza a distinção das naturezas das percepções da mente, julga que essa distinção não merece muita investigação, pois cada um por si mesmo sabe dessa diferença. Nesse caso, a única diferença entre a impressão e a ideia é uma questão de grau de vividez.

Nossas ideias, ao aparecerem, não produzem impressões correspondentes; tampouco percebemos uma cor ou temos uma sensação qualquer simplesmente por pensar nessa cor ou temos sensação qualquer simplesmente por pensar nessa cor ou nessa sensação. Em contrapartida, vemos que qualquer impressão, da mente ou do corpo, é constantemente seguida por uma ideia que a ela se assemelha, e da qual difere apenas nos graus de força e vividez. A conjunção constante de nossas percepções semelhantes é uma prova convincente de que umas são causas das outras; e essa anterioridade das impressões é uma prova equivalente de que nossas impressões são as causas de nossas ideias, e não nossas ideias as causas de nossas impressões (HUME, 2009, p.29).

A estratégia de Hume adotada no Tratado para sustentar esse ponto de vista é apelar para a ordem em que essas percepções aparecem no tempo. O grau de vividez se deve também à natureza temporal das nossas percepções mentais. O motivo de Hume em adotar essa estratégia é negar a possibilidade epistemológica das chamadas ideias inatas (seriam aquelas ideias que estariam gravadas em nossa mente ou alma desde o nascimento) de modo relativamente semelhante a Locke, apesar da diferença de concepção acerca das percepções. No entanto, ao contrário de Locke, Hume não dedica tanto tempo para a questão de se é caso de possuímos ou não ideias inatas (que dedicou mais de 50 páginas para essa questão no seu Ensaio) (MERRILL, 2008, p.154) Essa diferença de consideração pela questão das ideias

inatas se explica pela diferença entre Hume e Locke concepção de percepção. Como explica Merrill

Hume, assim, consegue despachar a questão do inatismo (para sua própria satisfação, pelo menos) em algumas frases, concluindo que se inato significa original ou copiado de nenhuma percepção anterior, então as impressões são inatas e as ideias não são inatas. Hume descarta como frívola a disputa sobre o momento exato em que o pensamento começa – se antes, no momento ou depois do nascimento – um problema que Locke explora para desacreditar a doutrina das ideias inatas. Hume conjectura que Locke foi arrastado para uma disputa confusa e sem sentido sobre o inatismo usando os termos indefinidos da escolástica medieval (MERRILL, 2008, p.154).

Consequentemente, podemos dizer que Hume despacha igualmente a possibilidade da noção de eu ser uma ideia inata. Hume utiliza o critério de anterioridade da impressão em relação às ideias para rejeitar as ideias inatas de forma muito mais simples do que a própria questão do eu/identidade pessoal. Nesse sentido qualquer que seja a tentativa de encarar o eu como uma ideia é rapidamente rejeitada pela filosofia de Hume.

Esse é, portanto, o primeiro princípio que estabeleço na ciência da natureza humana; e não há que desprezá-lo por sua aparência simples. Pois cabe notar que a presente questão, a respeito da anterioridade de nossas impressões ou ideias, é a mesma que produziu tanto barulho sob uma outra formulação, quando se discutiu se haveria ideias, ou se todas as ideias derivam da sensação e da reflexão. Podemos observar que, a fim de provar que as ideias de extensão e de cor não são inatas, os filósofos nada mais fazem que mostrar que elas são transmitidas por nossos sentidos. Para provar que as ideias de paixão e desejo não são inatas, eles observam que experimentamos previamente em nós mesmos essas emoções. Ora, se examinarmos cuidadosamente esses argumentos, veremos que eles nadam provam, senão que as ideias são precedidas por outras percepções mais vívidas, das quais elas representam. (HUME, 2009, p.31).

Deste modo, como o próprio Hume comenta, não podemos ignorar a força do critério de anterioridade da impressão em relação às relações a ideia, despachando com facilidade um assunto amplamente discutido pelos filósofos anteriores à Hume tal como John Locke, que mostra sua força, de maneira decisiva na questão do eu.

Uma impressão está sempre presente, e por esse motivo que seu grau de vividez é maior. A ideia por sua vez é sempre o produto de uma relação que já aconteceu, nunca é o atualmente percebido, podemos somente, a partir do atual, associar o atualmente percebido com aquilo que já foi percebido. Assim, podemos diferenciar claramente ideia e impressão segundo o critério de grau de vividez. No entanto, isso não significa que em dadas situações não possa ocorrer uma confusão entre esses gêneros de percepção. Nosso entendimento pode ser afetado por uma série de fatores que contribuem para uma confusão entre as duas. Além disso, temos uma propensão natural que pode incitar esse tipo de confusão, que é o fato constatado por Hume de que a mente é incapaz de "fixar-se firmemente sobre uma única

ideia”, as percepções associam-se a outras percepções de modo mutável (por exemplo, a morte de uma pessoa querida traz a impressão da tristeza, em associação com a impressão da tristeza, temos a impressão da raiva, da inconformação, da falta, que levam a ideia de luto e etc..) (HUME, 2009, p.31) diminuindo ainda mais a capacidade de fixar-se em uma única percepção. Esse estado de inconstância da mente é acentuado ainda mais em situações onde a mente se encontra em alguma forma de confusão ou estado alterado, como nos sonhos, delírios, excitação ou raiva exagerada e as associações entre as percepções da mente persistem independente de nossa vontade e nosso entendimento. Elas podem, no máximo, evitar esse estado por algum período de tempo limitado. O hábito, que nada tem de estranho a atuação de nossa mente, também pode contribuir para essa confusão. É pelo hábito que a mente humana dá assentimento a uma ideia x ou y, e esse assentimento, Hume chama de crença. Em outras palavras, o hábito justifica a crença. A “justificativa” nesse sentido não tem base racional, mas habitual. Diante de uma impressão presente, que se relaciona com acontecimentos passados, “a crença dá a essas ideias mais força e influência; faz que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e as torna os princípios reguladores de todas as nossas ações” (HUME, 2009, p.127). Entretanto, a crença nada acrescenta ou subtrai do objeto presentemente percebido, ela apenas muda a forma como a mente sente a percepção, aumentando o grau de força e vividez de uma determinada ideia (HUME, 2009, p.133). Para ilustrar o raciocínio, vejamos um exemplo do próprio autor

Se uma pessoa interrompe sua viagem ao encontrar um rio no caminho, é porque prevê as consequências de seguir adiante; e seu conhecimento dessas consequências é transmitido pela experiência passada, que lhe informa sobre determinadas conjunções de causa e efeitos. Mas será possível pensar que, nesse momento, ela se põe a refletir sobre alguma experiência passada e a recordar casos que viu ou de que ouviu falar, a fim de descobrir os efeitos da água sobre o corpo animal? Certamente não; não é assim que procede seu raciocínio. A ideia de afundar está tão intimamente conectada com a de água, e a ideia de se afogar com a de se afundar, que a mente faz a transição sem o auxílio da memória. O costume age antes que tenhamos tempo de refletir. (HUME, 2009, p.134).

Apesar desses fatores, Hume insiste: “[...] apesar dessa grande semelhança em alguns poucos casos, elas são geralmente tão diferentes que ninguém pode hesitar em separá-las em duas classes distintas [...]” (HUME, 2009, p.25). Essas classes distintas de percepções são a impressão e a ideia.

Existe uma outra divisão particularmente importante para a crítica que Hume posteriormente dirigirá a ideia de eu. Tanto as ideias como as impressões podem ser de dois tipos: simples ou complexas. Quando são simples, isso significa que nossas operações mentais não podem dividir ou separar a impressão ou ideia, pois sua simplicidade implica não

comportar nenhuma forma de divisão (HUME, 2009, p.26). No caso contrário, em relação às ideias ou impressões complexas, essas necessariamente precisam ser divisíveis para serem consideradas complexas, portanto, sua complexidade se deve ao fato de conter duas ou mais partes como componentes de sua ideia. Para exemplificar de modo prático, quando falamos em doce ou salgado estamos falando de ideias ou impressões simples. Já quando pensamos na ideia de ketchup vemos pelo menos quatro impressões ou ideias unidas (o fato de ser vermelho e ser apimentado ao paladar, por exemplo ou de parecer salgado e doce ao mesmo tempo) que são as formadoras da impressão ou ideia de ketchup.

Hume divide as impressões em mais dois tipos, as impressões de reflexão e impressões de sensação. As impressões de reflexão têm sua origem nas ideias, como o próprio nome diz, é uma forma de impressão que surge através de um reflexo da mente humana diante de uma ideia que formou, em outras palavras é a reação sensitiva a uma ideia presente. Pode produzir sensações de medo, prazer, dor, esperança, em suma, são emoções que não podem ser apontadas externamente, são mais abstratas que o frio e o calor, por exemplo, quando eu olho para um cubo de gelo, a ideia que tenho dele me remete a como em outras vezes que entrei em contato com esse objetivo tive a sensação de frio. E como consequência das normas que Hume criou para explicar o surgimento das ideias, essas impressões tornam a formar novas ideias. No caso da noção de eu, Pitson (2002) considera que quando Hume busca por uma impressão que supostamente seria a sua origem, essa impressão teria de ser de reflexão, gerando mais um obstáculo para aqueles filósofos que afirmam que a ideia de eu é imediata (HUME, 2009, p.283). Como explicamos, uma impressão de reflexão é por definição uma impressão mediada por uma ideia. Deste modo podemos concluir, que a ideia de eu como algo sentido de maneira imediata não pode ser oriunda de uma impressão de reflexão.

As impressões de sensação são aquelas derivadas das imagens que os sentidos recebem de forma direta, se originam sem nenhuma percepção anterior, como dor e prazer. Dependem de causas físicas e naturais, das quais Hume não julgou ser de sua competência uma investigação mais minuciosa, sendo trabalho das "ciências da anatomia e filosofia da natureza" (HUME, 2009, p.310). Hume prefere dizer que estas nascem de causas desconhecidas, ele não quer se comprometer em explicar como uma 'imagem' se forma na mente após o contato com o objeto físico, o que lhe cabe que é a investigação epistemológica ou nos termos de Hume, uma investigação no âmbito da filosofia moral (HUME, 2009, p.301).

As ideias nem sempre são correspondentes diretas das impressões e ilustrar exemplos disso não é uma tarefa difícil. Podemos perfeitamente ter uma ideia complexa que não

corresponde a nenhuma impressão. A idéia de chocolate verde com listras roxas é perfeitamente concebível; podemos conceber mentalmente essa ideia embora dificilmente alguém tenha uma impressão deste tipo: “Percebo, portanto, que, embora haja em geral uma grande semelhança entre nossas impressões e ideias complexas, não é uma regra universalmente verdadeira que elas sejam cópias exatas umas das outras” (HUME, 2009, p.27). Por outro lado, as ideias simples, derivam necessariamente de uma impressão simples, com isso formar uma ideia de eu simples na filosofia do eu é algo insustentável, na medida em que nossa mente é formada por uma variedade de percepções- um obstáculo para a defender a simplicidade da mente por meio das teses do Tratado.

No artigo Hume`s Reflections on the Identity and Simplicity of Mind, Donald Ainslie (2001) como forma de elucidar a noção de mente humeana, traz a concepção de Locke presente no Ensaio Acerca do Entendimento Humano sobre a identidade da mente. Para Ainslei, Locke firmava a identidade dos indivíduos na continuidade da consciência que cada um possui sobre si próprio ao longo da vida, tomando consciência das ideias que formam a própria mente. Dado que nossa mente não só é o palco dos pensamentos, porque enquanto indivíduos humanos temos a capacidade de saber que pensamos. Deste modo, Locke define consciência como a percepção do que se passa na própria mente (durante o texto nomeamos essa atividade de autoconsciência). Assim, percepção e consciência são indissociáveis nos Ensaio de Locke, por isso, o filósofo afirma que “a alma começa a ter idéias quando começa a perceber. Perguntar quando um homem começa a ter quaisquer idéias equívale a perguntar quando começa a perceber, pois dá no mesmo dizer ter idéias ou ter percepção” (LOCKE, 1999, p.60). Neste sentido, é impossível para os seres humanos perceber sem saber que percebem. Consequentemente, segundo Locke, “idéia é o objeto do pensamento. Todo homem tem consciência de que pensa, e que quando está pensando sua mente se ocupa de ideias” (LOCKE, 1999, p.57) (grifos nossos).

Ainslie explica a diferença entre as considerações de Locke com Hume, se dão no diferente papel que a consciência desempenha nas atividades humanas. Para Locke, a ideia de consciência é uma atividade rotineira, captura o sentido do vulgo ou senso comum para identificar o que são pessoas, e como aferimos identidade aos indivíduos, a consciência humana consiste em ter ideias. Assim, qualquer ser humano capaz de perceber é portador de uma consciência (LOCKE, 1999, p.60). Nesse sentido, os seres humanos só entendem as noções de recompensa ou punição, por possuírem continuamente consciência (ou nos nossos termos autoconsciência), porque apenas uma consciência contínua pode associar dor ou prazer associado aos atos que se passaram. Contrariamente, Hume considera que a questão da

consciência se dá primeiramente no curso da investigação filosófica (AINSLIE, 2001, p.558).

Ainslei explica essa diferença de concepção do seguinte modo:

Eles consideram [os filósofos que Hume está se referindo no início da seção *Da identidade pessoal*] a autoconsciência um concomitante necessário de qualquer ato mental, enquanto Hume supõe que, quando temos uma percepção, estamos conscientes apenas de seu objeto, sem, portanto, estarmos conscientes de nós mesmos como sujeitos dessa consciência. Para seus oponentes, por exemplo, quando olhamos para uma árvore, estamos cientes não apenas da árvore, mas de nós mesmos vendo a árvore. Para Hume, quando olhamos para uma árvore, estamos cientes apenas da árvore. A consciência de nós mesmos exigiria outra operação mental (AINSLEI, 2001, p.558-559).(nossa tradução)

Sendo assim, Hume considera que nem sempre quando percebemos estamos cientes de que percebemos. Também é preciso considerar para Hume que perceber uma ideia ou impressão tal como a árvore, não implica necessariamente a autopercepção. Perceber uma árvore, por exemplo, não é perceber que percebe. Portanto, para Hume não existe tal coisa como autoconsciência ou não podemos identificar de modo definitivo o conteúdo perceptivo da autoconsciência, tal como pretendiam seus opositores. Por isso, Ainslie (2001, p.560) afirma que “ Hume descreve uma dessas operações, a saber, a inspeção interior de si mesmo, como um processo de voltar reflexivamente sua mente para si mesma, de modo a observar as percepções que a constituem.” (tradução nossa) (grifos do autor).

No entanto, é preciso ainda explicar como a filosofia de Hume no Tratado elucida a capacidade da mente humana de voltar-se para dentro de si mesma (Ainslie, 2001). Aqui novamente o critério de cópia (que basicamente significa que toda ideia é uma cópia de uma impressão correspondente) desempenha um papel importante. De fato, se aqui aplicássemos a explicação lockeana para a origem das ideias, ela seria insuficiente para diferenciar a percepção imediata daquela forma de percepção que volta-se para o interior da mente, pois não há diferenciação dos gêneros de percepção como há em Hume, a saber, impressão e ideia. Tomemos novamente o exemplo da árvore usado por Ainslie (2001, p.560-561):

Assim, na visão de Hume, ver uma árvore envolve a presença de uma *impressão complexa* dessa árvore no *feixe de percepções* que constituem minha mente; minha lembrança da árvore envolve a presença no feixe de uma *ideia complexa* dessa árvore, uma ideia que é uma *cópia menos vivaz da impressão original*. Como observamos, dada a negação de Hume do primeiro dos pontos lockeanos, nem a *impressão* nem a *ideia* da árvore trazem consigo qualquer tipo de *consciência de mim mesmo* ou da percepção em questão; Estou ciente apenas da árvore. Mas posso tomar *consciência das percepções* se observar reflexivamente minha mente enquanto vejo a árvore, caso em que o feixe incluiria uma ideia secundária da impressão primária da árvore (cuja impressão, é claro, também estaria no feixe); minha observação reflexiva de minha mente enquanto estou me lembrando da árvore envolveria a presença no feixe de uma ideia secundária da ideia-memória primária da árvore. Observe, então, que enquanto as *ideias primárias copiam impressões* por serem ambas da mesma coisa (a árvore), as *ideias secundárias são cópias de suas percepções primárias* em um sentido diferente: em vez de compartilhar um objeto

comum, as percepções primárias são os objetos das ideias de nível superior. (tradução nossa) (grifos nossos).

Ao explicarmos com detalhe a concepção de Hume sobre a origem das ideias temos condições conceituais de compreender o primeiro argumento utilizado por Hume para criticar a noção de eu como simples e invariável, na seção Da Identidade Pessoal:

Há filósofos que imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU [*our SELF*]; que sentimos sua existência e a continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, com uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração. (HUME, 2009, p.283)

Já na primeira linha podemos identificar que Hume pretende atacar uma concepção de eu que justifica um determinado tipo de existência daquilo que denominamos nosso eu. Segundo Ainslie (2001, p.559), nesse ponto Hume está se referindo à concepção lockeana de consciência, embora não seja claro a quem se refere quando no começo diz que “há filósofos que imaginam estarmos, em todos os momentos conscientes daquilo que denominamos nosso eu” (HUME, 2009, p.283). Podemos dividir essa concepção em três segundo o trecho do Tratado supracitado: o primeiro ponto argumenta que temos uma consciência ininterrupta do eu; o segundo ponto se refere ao fato de possuímos essa consciência ininterrupta. O eu têm de ser uma existência contínua que não está sujeita às variações ou que as variações que sentimos são mera aparência; o terceiro ponto é uma conclusão que se segue dos dois pontos anteriores, é o fato do eu ter uma identidade perfeita, devido ao fato de sua existência ser contínua e ser uma ideia dotada de simplicidade, já que devemos considerar o eu evidente, evidência que ultrapassa qualquer tipo de demonstração “pois nenhuma prova poderia ser derivada de um fato que estamos tão intimamente conscientes; e não há nada de que possamos estar certos se duvidarmos disso.”(HUME, 2009, p.283).

Para rejeitar as asserções que Hume apresenta no início da seção Da identidade pessoal, ele evoca o chamado critério de cópia que significa que “toda ideia real deve sempre ser originada de uma impressão” (HUME, 2009, p.284,). Para uma ideia ser real precisamos apontar para a impressão da qual é cópia. No entanto, nosso eu é composto por uma variedade de percepções, como medo, raiva, tristeza, alegria, frio, calor, todas impressões que podem ser compreendidas por conta própria, i. e., não há propriamente uma impressão do eu “[...] o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem” (HUME, 2009, p.284). Se existisse alguma ideia de eu, seria preciso que existisse uma impressão do eu invariável ao longo de nossas vidas.

Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo curso de nossas vidas - pois é dessa maneira que o eu supostamente existe. Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia (HUME, 2009, p.284).

Deste modo, não podemos estar intimamente conscientes dessa ideia, porque ela não existe sem produzir uma contradição e um absurdo manifesto (HUME, 2009, p.284).

Com essa argumentação, podemos retomar a concepção de Hume sobre a natureza de nossas percepções, isto é, não temos percepções ininterruptas, como haveríamos de ter alguma ideia ininterrupta? Deste modo, quando confrontamos as asserções que sustentam o eu com perfeita identidade e simplicidade com o critério de cópia, a conclusão só pode ser que não existe tal ideia de eu. Sob a égide do método experimental do Tratado, nada em nossa mente pode ter uma existência contínua, afinal nossas percepções não são contínuas. Deste modo, não há como conferir uma consciência ininterrupta do eu, sem produzir uma contradição e manifesto absurdo.

A noção de identidade perfeita e simples não pode ser aplicada à noção de eu ou dito de outro modo não há como atribuir identidade perfeita à mente de um indivíduo, segundo o método experimental do Tratado de Hume. Considerando que a relação filosófica de identidade é para Hume um tipo de relação, ela é a relação mais universal de todas. Só podemos relacionar dois objetos e dizer que são dotados de identidade caso sua existência seja dotada de duração, isso porque a identidade é "comum a todo ser cuja existência tenha alguma duração"(HUME, 2009, p.37); a identidade é considerada uma relação porque a definimos comparando um mesmo objeto em diferentes momentos do tempo. Se as percepções de nossa mente permanecem totalmente iguais em diferentes momentos no tempo, poderíamos dizer que nosso eu possui uma identidade. No entanto, Hume na seção Da identidade pessoal rejeita essa possibilidade, e afirma "nela [na nossa mente] não existe, propriamente falando, nem simplicidade em um momento, nem identidade ao longo de momentos diferentes" (HUME, 2009, p.285), pois "não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante" (HUME, 2009, p.285). Nesse sentido, a noção de identidade aplicada ao eu, não pode ser de fato universal, dado ao caráter variável e descontínuo das percepções. Segundo a filosofia de Hume, só podemos atribuir identidade ao eu de forma imperfeita.

E se confrontamos a ideia de eu como perfeita identidade e simplicidade com o critério de separabilidade? O resultado é o mesmo. Se uma ideia evoca um conjunto de

percepções, se podemos separar ideias ou impressões, não há simplicidade. Para Hume é justamente esse o caso da noção de eu. Nossa mente experimenta, ora dor, ora prazer, ora tristeza, ora alegria, ora excitação, ora resignação. Todas essas percepções são sentidas, evidentemente, de modo diferente pela nossa mente - são, portanto, percepções particulares

“[...] o que deve acontecer com todas as nossas percepções particulares? Afinal, elas são todas diferentes, distinguíveis e separáveis entre si, podem ser consideradas separadamente, e podem existir separadamente, sem necessitar de algo que sustente sua existência. De que maneira, portanto, pertenceriam ao eu, e como estariam conectadas com ele? De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino meu eu, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, dor ou prazer.” (HUME, 2009, p.284).

Deste modo, Hume rejeita a tese de que nossa mente possa ter qualquer tipo de simplicidade. Seria preciso encontrar algum princípio que sustentaria essa existência simples, que unificaria de algum modo a variedade de percepções que se apresentam à nossa mente. O método experimental do Tratado não pode ser usado como princípio de sustentação, pois esse se afirma naquilo que nossa mente pode ter acesso, que são as percepções. No entanto, a percepção só é capaz de oferecer uma série variada de pontos de vista particulares, tais como a percepção da luz, da sombra, da dor, do prazer, que podem ser compreendidos sem que com isso se assegure a simplicidade e identidade da mente. Portanto, o princípio da separabilidade só pode nos oferecer uma versão múltipla da mente, composta por percepções diversas. Sendo as percepções que se referem à mente separáveis, conseqüentemente, a mente não pode ter uma existência dotada de simplicidade. Pelo método experimental do Tratado, não podemos formar um eu dotado de simplicidade.

De maneira geral, o ponto que Hume ataca nesses trechos é a possibilidade de assegurar a identidade e simplicidade da mente com a nossa capacidade de autoconsciência (AINSLIE, 2001), isto é, a consciência da própria consciência ou percepção de que temos percepções. Mas a diferenciação entre percepção e objeto, combinada com a constatação de que tudo que temos são percepções, afasta para Hume a possibilidade de aferir uma existência objetiva do eu, que nada mais é do que uma maneira de tirar o eu ou nossa mente do campo complexo e variável das percepções. Por mais apurada e rígida que seja a busca por esse eu, tudo que as percepções podem nos dar é complexidade e variabilidade. O esforço por parte de alguns filósofos de fixar na autoconsciência o princípio de união de nossa mente não se assegura dentro do campo perceptivo, e não é difícil apontar os momentos em que nossa capacidade de autoconsciência se esvai. Hume faz o exercício de testar a autoconsciência como princípio que uniria a diversidade de nossas percepções:

De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino meu eu, sempre deparo com uma outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca aprendo a mim mesmo, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção. Quando minhas percepções são suprimidas por algum tempo, como ocorre no sono profundo, durante todo esse tempo fico insensível a mim mesmo, e pode-se dizer verdadeiramente que não existo. E se a morte suprimisse todas as minhas percepções; se, após a dissolução de meu corpo, eu não pudesse mais pensar, sentir, ver, amar ou odiar, eu estaria inteiramente aniquilado- pois não posso conceber o que mais seria preciso para fazer de mim um perfeito nada. Se, após uma reflexão séria e livre de preconceitos, ainda houver alguém que pense possuir uma noção diferente de si mesmo, confesso que não posso mais raciocinar com ele. Posso apenas conceder-lhe que talvez esteja certo quanto eu, e que somos essencialmente diferentes quanto a esse aspecto particular. Talvez ele perceba alguma coisa simples e contínua, que denomina seu eu; mas estou certo de que não existe tal princípio em mim (HUME, 2009, p.285)

O resultado do teste de Hume da ideia de eu fundado na autoconsciência é a seguinte conclusão: tudo que temos acesso são as percepções, quando procuramos por esse eu em nossa mente, só encontramos percepções, cremos indubitavelmente que os objetos que geram as percepções existem, mas a justificação racional dos objetos está para além da capacidade da mente humana. Seria absurdo pensar que por meio de percepções encontraríamos algo diferente do que percepções.

Durante o exercício de pensamento realizado por Hume é possível ainda identificar de modo definitivo que pela via da percepção não há simplicidade e a continuidade de nosso eu se forma pela crença na continuidade da existência. Afinal, de que modo nossas percepções poderiam expressar nossa continuidade? Quando dormimos profundamente e a nossa mente cessa a percepção, ficamos insensíveis a nós mesmos. Como nosso eu continuaria a existir depois de nossa morte, se quando morremos nada podemos perceber?

Hume termina seu teste utilizando uma ironia retórica, como em outros momentos do Tratado. Ele julga que qualquer pessoa que reflita seriamente sobre esse ponto de vista, livrando-se de qualquer tipo de preconceito, têm de concordar que a autoconsciência em nada pode ajudar a fundar um eu perfeitamente idêntico e simples. Em verdade, para Hume a autoconsciência gera o resultado oposto, já que não é complicado encontramos diversos momentos de nossa vida em que não podemos manter de forma ininterrupta a autoconsciência, tais como o sono, a morte ou mesmo a maior parte de nossa rotina, onde nos encontramos envolvidos com as atividades rotineiros e pouco pensamos em nós mesmos. Tampouco conseguimos encontrar percepções diretas do nosso eu senão um conjunto de percepções variadas que podem ser compreendidas sem referência a uma identidade estanque. Quem quer que insista nesse ponto, diz Hume, já não pode mais raciocinar junto à sua filosofia.

3.2 A mente como feixe de percepções e a função dos princípios associativos.

Este subcapítulo tem como objetivo central apresentar o conceito de feixe (ou pacote) de percepções (no original *bundle of perceptions*), ideia central na discussão sobre a noção de mente humeana no livro I do Tratado da natureza humana, especialmente na seção Da identidade pessoal. Por meio desse conceito pretendemos apresentar a concepção da mente humana como um feixe de percepções. A questão que norteia este subcapítulo é: se nossas impressões formam nossas ideias, porque cremos na noção de identidade, que é contrária ao caráter variável de nossas impressões? Essa dualidade é parte central da análise da noção de feixe de percepções, como aparece na sessão Da identidade pessoal. A resposta a essa questão passa por dois aspectos interligados: (1) situar a influência dos princípios associativos da mente humana na formação da mente, e conseqüentemente, da identidade; (2) pela ação dos princípios associativos explicar porque formamos uma forte crença na identidade pessoal não obstante o caráter variável das percepções, ou seja, da ausência de um substrato simples, idêntico, invariável formamos uma crença de regularidade que nos faz confundir diversidade com identidade. Para tanto, primeiramente conceituaremos a noção de feixe de percepções, situando seu papel nos argumentos lançados por Hume na seção Da identidade pessoal. Com essa análise realizada, dentro do contexto da referida seção, podemos perceber a relação entre os princípios associativos e aquilo que podemos constatar sobre a natureza da mente enquanto feixe de percepções. Deste modo, o segundo passo para a explicitação do conceito de feixe de percepções é a explicação sobre os princípios associativos presente no livro I, Do entendimento do Tratado e principalmente na seção Da identidade pessoal. Dentre os princípios associativos, temos um predomínio do papel da causalidade, com maior influência dentre os princípios associativos na formação da crença na identidade pessoal e na formação de nossa identidade.

No subcapítulo anterior, discutimos os argumentos utilizados por Hume, principalmente na seção Da identidade pessoal, para rejeitar a possibilidade da noção de eu como simples e ininterrupta. A ideia da mente humana como um feixe de percepções surge como o contrário desta possibilidade, "À parte alguns metafísicos dessa espécie; porém, arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou coleção de diferentes concepções" (HUME, 2009, p.285). Sendo nosso pensamento o resultado das percepções e suas associações entre si, não há como separar a autoconsciência (ou a consciência de nosso

eu) das percepções. A mente humana está inserida no fluxo e movimento de nossas percepções, nossa autoconsciência só pode ser algo variável, pois é o resultado da variabilidade de nosso pensamento (HUME, 2009, p.285). Com isso, a noção de feixe de percepções pauta o processo formativo de nossa identidade imperfeita pela via de nossas percepções; por outro lado a concepção de feixe de percepção pode nos esclarecer algo a respeito do conceito de mente de Hume

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 constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto. (HUME, 2009, p.285).

A mente não é nada além das percepções, e assim como as percepções de nossa mente aparecem, passam, repassam e esvaem-se, em um contexto sempre singular, nossa mente não pode estar fora desse contexto; se cada percepção é singular, cada percepção é uma mente sempre nova, uma identidade sempre nova. Cada nova percepção adiciona uma nova característica à mente, transformando-a. Desse modo, a percepção e a mente se transformam mutuamente.

Nesse sentido, quando Hume fala da mente e das percepções, não está falando de duas coisas diferentes, e sim nos nomes que damos a elas. Tudo o que podemos saber sobre a mente é que ela é um conjunto de percepções sucessivas. Ademais, a comparação da mente com o teatro feita por Hume, visa segundo Roth (2000), indicar que a variabilidade das percepções característica constitutiva da mente, implica que a impossibilidade da formação de uma concepção de identidade pessoal “Nela [na mente] não existe, propriamente falando, nem simplicidade em um momento, nem identidade ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade.” (HUME, 2009, p.285.). Pela concepção da mente como um feixe de percepções, não podemos pensar num eu dotado de identidade perfeita.

Se buscarmos com o critério de cópia (que toda ideia real é uma cópia de uma impressão) uma impressão para a ideia de identidade verificamos que essa ideia é incoerente. Conseqüentemente, só atribuímos identidade à mente ou a outros objetos de modo fictício. Nesse sentido, Hume afirma “[...] a filosofia nos informa que tudo que aparece à mente não é senão percepção, e possui uma existência descontínua e dependente da mente [...]” (HUME, 2009, p.226). Mais do que a concepção de identidade em seu sentido estrito não se aplicar à

mente nenhum objeto pode ser dotado de identidade, porque não possuímos nenhuma impressão ininterrupta e invariável. Isso porque, sendo a identidade uma relação, atribuímos identidade a um mesmo objeto, em momentos distintos do tempo, deste modo só poderíamos atribuir identidade perfeita a um objeto se mantivesse suas características constantes e imutáveis. Não é esse o caso de nossa mente, porque “não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo” (HUME, 2009, p.285). A conclusão nesse caso é que não podemos atribuir identidade perfeita a nenhuma ideia da mente, senão de modo fictício.

Quando Roth afirma que não podemos formar uma noção de identidade pessoal se refere à impossibilidade do entendimento formar uma noção de eu dotada de identidade perfeita, deste modo “Hume não está tentando mostrar que um eu é uma construção lógica de percepções sucessivas apropriadamente relacionadas. Em vez disso, ele quer explicar de onde derivamos essa ideia fictícia de identidade pessoal ao longo do tempo.” (ROTH, 2000, p.99). (grifos nossos) (tradução nossa). Contudo, isso não significa que os indivíduos não possuam identidade, isto é, como a mente de cada indivíduo é constituída por um conjunto singular de percepções, está fora do nosso alcance afirmar que existem características gerais na mente humana que igualariam o fenômeno da autoconsciência em todas as mentes, suprimindo assim a identidade da mente individual. Por outro lado, não podemos afirmar que tal conjunto (por mais variável que possa ser) constitua um todo idêntico, já que se refere a uma única mente. Não podemos expressar que o conjunto das percepções X pertencem à mente idêntica Y- isso significa que há um processo de constante fluxo de alterações na própria mente, nossa mente nunca é a mesma ao longo de nossas vidas, mesmo que determinadas percepções persistam por força da memória, cada rememoração feita pela mente é singular, e a mente também se singulariza em cada rememoração. Consequentemente, cabe a esse debate a explicação por parte da filosofia de Hume a respeito de como formamos uma noção fictícia de identidade pessoal e de como essa noção fictícia pode ter um caráter regular, constante, de aparente identidade não obstante o caráter de mutabilidade característico de nossas percepções; como um conjunto mutável de percepções que formam nossa mente pode ser objeto de uma crença oposta a própria mutabilidade das percepções, ou seja, como podemos acreditar que nossa mente ou nosso eu, continua o mesmo, ainda que a experiência habitual não nos oculte a transformação constante de nossas percepções e consequentemente de nossa mente ou eu.

Nesse sentido, só podemos avaliar de fato o impacto da teoria do feixe de percepções, se conseguirmos entender como formamos uma crença forte o suficiente para esconder a mutabilidade característica de nossa mente. A chave para compreender esse engano é a confusão que fizemos entre a noção de identidade e a noção de diversidade. Identidade, em

seu sentido mais estrito, é qualquer objeto invariável e ininterrupto ao longo do tempo (HUME, 2009, p.286). Em oposição a esse sentido de identidade, Hume aponta para a ideia de diversidade “[...] uma ideia distinta de diversos objetos diferentes existindo em sucessão e conectados entre si por uma relação estreita” (HUME, 2009, p.286). Pela ação da imaginação, confundimos objetos diversos com objetos idênticos, confundimos identidade com diversidade, “mas embora essas ideias de identidade e de uma sucessão de objetos relacionados sem em si mesmas distintas, e até contrárias, é certo que, em nosso modo comum de pensar, geralmente as confundimos. (HUME, 2009, p.286). Como a imaginação transita facilmente entre as ideias, sentimos as duas noções de maneira quase igual [are almost the same to feeling]. Deste modo, pela ação da imaginação, consideramos o objeto como ininterrupto e invariável. Nem mesmo a mais insistente reflexão pode evitar essa inclinação da imaginação. Consequentemente, retornamos inevitavelmente a essa tendência.

[...] mesmo que nos corriamos incessantemente pela reflexão, retornando assim a um modo mais exato de pensar, não conseguimos sustentar nossa filosofia por muito tempo, nem libertar a imaginação dessa inclinação. Nosso último recurso é ceder a esta última, e afirmar ousadamente que esses diferentes objetos relacionados são de fato a mesma coisa, não obstante sua descontinuidade e variação. (HUME, 2009, p.286-287).

Como resultado dessa inclinação, não nos limitamos a confundir identidade com diversidade, criamos um princípio ficcional capaz de sustentar a identidade perfeita do eu, tão contrária às nossas percepções. Isto é, da descontinuidade das percepções não pode devenir uma identidade contínua ou uma consciência contínua do eu.

Para justificar perante nós mesmos tal absurdo, frequentemente imaginamos algum princípio novo e ininteligível que conecte os objetos, impedindo sua descontinuidade ou variação. É assim que criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade; e chegamos à noção de uma alma, um eu e uma substância, para encobrir a variação[...] Quando atribuímos identidade, em um sentido impróprio, a objetos variáveis e intermitentes, nosso erro não se limita à maneira pela qual nos exprimimos; ao contrário, comumente se faz acompanhar de uma ficção, seja de alguma coisa invariável e ininterrupta, seja de algo misterioso e inexplicável, ou ao menos de uma propensão para tais ficções. (HUME, 2009, p.287-288).

Assim se cria a ficção de um eu substancial ou o eu como algo desconhecido e misterioso, que conecta nossas percepções; ignoramos a complexidade da nossa mente, e tentamos encontrar simplicidade. Dessa forma, confundimos simplicidade com composição e identidade com diversidade. Confundimos semelhança, contiguidade e causalidade nas percepções sucessivas com unicidade, tomamos percepções diversas como idênticas.

Podemos indicar um paralelo entre a crença na existência externa com o debate da mente enquanto feixe de percepções. Hume toma como exemplo desse paralelo, a forma fictícia que também atribuímos identidade a objetos, plantas e animais (HUME, 2009, p.287). A semelhança entre a identidade da mente e a identidade de objetos, plantas e animais, é que nossa mente atribui existência independente de nossas percepções, ocultando as mudanças recorrentes de nossas percepções:

Os filósofos mais judiciosos admitem que nossas ideias dos corpos não são mais que coleções, formadas pela mente, das ideias das diversas qualidades sensíveis distintas que compõem os objetos, e que contatamos possuírem uma união constante umas com as outras. Mas, embora tais qualidades possam ser em si mesmas inteiramente distintas, o certo é que costumamos considerar o composto que forma como uma coisa, que continua a mesma ao longo de alterações bastante consideráveis. A reconhecida composição é evidentemente contrária a essa suposta simplicidade; e a alteração, à identidade. Por isso, talvez valha a pena considerar as causas que fazem com que, quase sem exceção, caiamos em contradições tão evidentes, bem como os meios pelos quais tentamos ocultá-las (HUME, 2009, p.252).

Do mesmo modo, acreditamos que um objeto qualquer continue a existir quando não o estamos percebendo, mesmo que suas características de composição estejam mudando gradualmente, supomos que ele continua o mesmo. Para ilustrar esse paralelo entre a existência dos corpos exteriores com a questão da identidade da mente, Hume faz o seguinte exercício de pensamento: suponhamos uma massa de matéria cuja massa esteja conectada e contígua. Poderíamos indubitavelmente atribuir identidade a essa massa sob a condição de que todas as suas partes continuem ininterruptas e invariavelmente as mesmas. Mas e se adicionarmos ou subtrairmos partes desse todo que constitui a massa? Para Hume o resultado é a destruição da identidade perfeita. Se a massa é constituída pelo todo de suas partes, qualquer diminuição ou aumento das partes destrói o todo; conseqüentemente destrói a identidade da massa. No entanto, nosso pensamento muitas vezes não deixa de considerar o mesmo, um objeto que sofre de uma variação gradual, ocultamos a alteração no todo e trocamos semelhança por identidade, composição por simplicidade

A rigor, isso destrói por completa a identidade do todo; entretanto, como nunca pensamos de maneira tão precisa, sempre que encontramos uma alteração tão insignificante não hesitamos em afirmar que a massa de matéria é a mesma. A passagem do pensamento, do objeto antes da mudança para o objeto depois da mudança, é tão suave e fácil, que quase não percebemos a transição, e tendemos a imaginar que se trata apenas do exame contínuo de um mesmo objeto (HUME, 2009, p.288).

Nesse sentido, esse experimento da massa utilizado por Hume apresenta uma característica chave do fenômeno de engano de atribuição de identidade perfeita. Devemos levar em consideração que a proporcionalidade das partes constituem um objeto porque "[...] embora

a alteração de uma parte considerável de uma massa de matéria destrua a identidade do todo, devemos medir a grandeza da parte, não de maneira absoluta, mas proporcionalmente ao todo." (HUME, 2009, p.288). Assim, a adição ou subtração das partes pode acontecer de modo a ocultar a diversidade

A adição ou subtração de uma montanha não seriam suficientes para produzir uma diversidade em um planeta, mas a alteração de apenas algumas polegadas poderia destruir a identidade de alguns corpos. Será impossível explicar isso se não refletirmos que os objetos agem sobre a mente ou interrompem a continuidade de suas ações, não segundo sua grandeza real, mas segundo suas proporções recíprocas. (HUME, 2009, p.288-289).

Isso significa que certos graus de alteração podem nos levar a rapidamente distinguir um objeto, enquanto outras alterações podem passar despercebidas: depende de quão significativa essa alteração é em proporção ao todo. Quanto mais gradual e insensível for a alteração no corpo, maior é nossa tendência de atribuir identidade ao objeto, não obstante sua alteração.

A explicação dessa tendência da imaginação de atribuir identidade é a ação da mente, que ao acompanhar a sucessão de percepções que possuem sobre um corpo, tem a facilidade de transitar de uma condição do objeto a outra condição diversa, sem perceber que a conexão entre percepções distintas faz parecer com que o objeto seja considerado como o mesmo objeto, sem perceber a descontinuidade das percepções. Da ilusão de percepção contínua a mente atribui ao objeto uma existência contínua, dotado de identidade.

[...] quando alteramos nosso modo de considerar a sucessão e, em vez de acompanhá-la gradativamente, ao longo dos pontos sucessivos do tempo, contemplamos de uma só vez dois períodos distintos de sua duração, comparando as diferentes condições das qualidades sucessivas, nesse caso as variações, que eram imperceptíveis quando se davam de modo gradativo, mostram-se importantes e parecem destruir por completo a identidade. Surge, assim, uma espécie de contrariedade em nosso modo de pensar, decorrente dos diferentes pontos de vista a partir dos quais examinamos o objeto, bem como da proximidade ou do afastamento entre os instantes temporais que comparamos. Quando seguimos gradativamente um objeto em suas sucessivas mudanças, o progresso suave do pensamento nos faz atribuir identidade à sucessão- porque é mediante um ato mental similar que contemplamos um objeto imutável. Quando comparamos sua situação após uma mudança considerável, o progresso do pensamento se quebra e, conseqüentemente, apresenta-se-nos a ideia de diversidade. (HUME, 2009, p.253).

Ao fazermos o mesmo raciocínio em relação à nossa mente, temos a ilusão de nosso eu continuar o mesmo devido à conexão que nossa imaginação estabelece entre a diversidade de percepções. Consideramos que o eu de ontem é o mesmo de hoje, porque as variações que compõem o nosso feixe de percepções ocorrem geralmente de modo gradual de um dia

para o outro. De fato, temos dificuldade de estabelecer uma diferença entre nossa mente de um dia para o outro, porque as mudanças são quase imperceptíveis e acontecem de modo gradual, mesmo que a rigor, as percepções que compõem a mente do eu de ontem não sejam as mesmas que compõem o eu de hoje, sendo, portanto, o eu de hoje e o eu de ontem diversos. No entanto, quando comparamos nossa mente em momentos mais distantes do tempo, as variações de nossa mente não passam mais despercebidas. Nesse sentido, sabemos que nosso eu criança e as percepções que constituíam a nossa mente são significativamente diferentes de nosso eu adulto e suas percepções. Contudo, supomos que há algo que continua, independentemente da variação de nossas percepções, isto é, criamos uma ficção que visa encobrir tais mudanças, como as noções de eu, alma, substância, algum princípio misterioso e inexplicável que faria com que nossa mente se mantivesse a mesma.

[...] partindo da experiência e observação diárias, que os únicos objetos variáveis e descontínuos que supomos continuar os mesmos são os que tem em uma sucessão de partes conectadas por semelhança, contiguidade ou causalidade. Porque, como é evidente que uma tal sucessão corresponde a nossa noção de diversidade, só pode ser por engano que lhe atribuímos uma identidade; e como a relação das partes, que nos leva a esse erro, é na realidade apenas uma qualidade que produz uma associação de ideias e uma transição fácil da imaginação de uma ideia a outra, esse erro só pode decorrer da semelhança entre esse ato da mente e aquele pelo qual contemplamos um único objeto contínuo. (HUME, 2009, p.287-288).

Deste modo, a noção de mente como feixe de percepções, é resultado de uma observação cuidadosa que só pode nos mostrar a nossa mente como dotada de diversidade e não identidade. Portanto, só podemos concluir que nossa identidade é diversa em diferentes períodos do tempo, sendo as variações a causa da destruição da identidade. Só concebemos a nossa mente como um conjunto ou como um todo porque nossos princípios associativos conectam as percepções diversas.

Existe ainda outro artifício que nos leva a considerar um objeto como o mesmo, não obstante sua variação, que é o artifício do fim comum. Então quando dispomos de um objeto com um determinado fim, enquanto o objeto corresponder a esse fim, julgamos ser ele o mesmo, embora ele não esteja livre de variações

Produzimos referência entre as partes, quando as combinamos com vista a algum fim ou propósito comum do objeto. Um navio que teve uma parte considerável alterada por sucessivos concertos ainda é considerado o mesmo; a diferença do material não nos impede de atribuir a ele uma identidade. O fim comum para qual as partes conspiram permanece o mesmo ao longo de todas as suas variações, permitindo à imaginação realizar uma transição fácil de uma situação do corpo a outra. (HUME, 2009,p.289) (grifos do autor).

Deste modo, consideramos que um objeto é idêntico na medida em que ele continua desempenhando um determinado fim, tal como o navio de Teseu, que era continuamente reparado ao longo do tempo, trocando as peças de madeira apodrecidas, por novas peças. A diferença de material não impedia que os atenienses considerassem que o navio era o mesmo. A combinação entre as partes do navio, permitiam-no desempenhar um fim comum ao longo do tempo. O artifício do fim comum em que consideramos os objetos os mesmos, se combinados com a simpatia, torna a conexão entre essas ideias e impressões ainda maior, levando a uma atribuição de identidade ainda mais suave e imperceptível

Mas isso é ainda mais notável quando, a esse fim comum, acrescentamos uma simpatia entre as partes, e supomos que elas mantêm entre si a relação recíproca de causa e efeito em todas as suas ações e operações. Esse é o caso de todos os animais e vegetais, cuja diversas partes não apenas se referem a um propósito geral, mas também apresentam uma mútua dependência ou conexão (HUME, 2009, p.289-290).

Simpatia é nada mais do que a atuação do raciocínio de causa e efeito entre as partes que compõem o objeto, ou seja, nossa mente infere uma relação de causação entre as partes do objeto, gerando uma dependência mútua entre elas. Essa característica se reforça ainda mais quando analisamos a identidade do objeto ao longo do tempo, um momento leva a outro, conectados mutuamente. Consequentemente, essa dependência mútua entre as partes dos objetos torna a diversidade ainda mais sutil, mais confundível com a identidade

O efeito de uma relação tão forte é que embora todos tenhamos de admitir que, em poucos anos, tanto os vegetais como os animais sofrem uma total transformação, continuamos atribuindo a eles uma identidade, ainda que sua forma, tamanho e substância se alterem inteiramente. Um carvalho que, de uma pequena planta, cresce até se transformar em uma grande árvore, é sempre o mesmo carvalho, embora nenhuma de suas partículas materiais nem a forma de suas partes continuem as mesmas. Uma criança torna-se um homem, e ora engorda, ora emagrece, sem sofrer nenhuma mudança em sua identidade (HUME, 2009, p.290).

Dito de outro modo, a causalidade torna a transição da imaginação mais lenta e gradual, e portanto, menos perceptível. Os próprios exemplos utilizados por Hume para provar a força dessa relação de simpatia e fim comum entre as partes, são demonstrativos dessa confusão. As plantas, tal como o carvalho, crescem lentamente. Mas da planta grande para a planta pequena, há uma transformação total de suas partes, em sua forma, tamanho e substância. No entanto, o carvalho ocupa um lugar na terra igual ao de sempre, pela disposição de suas partes, a diversidade demora a apresentar-se ao longo do tempo. Deste modo, a mais decisiva atuação na confusão entre diversidade e identidade, dentre os princípios associativos, é a ação da causalidade: não haveria planta grande sem antes ela ser pequena, cada estágio de desenvolvimento conecta um ao outro reciprocamente. É justamente uma

maior influência da causalidade que torna essa associação mais fácil, levando a uma confusão maior entre identidade e diversidade.

[...] em uma sucessão de objetos relacionados, a preservação da identidade de certa forma exige que a alteração das partes não seja repentina nem completa; entretanto, quando os objetos são mutáveis e inconstantes por sua própria natureza, admitimos uma transição mais subita que aquela que de outro modo seria condizente com essa relação. Assim, como a natureza de um rio consiste no movimento e na mudança das partes, embora em menos de vinte e quatro horas estas estejam totalmente alteradas, isso não impede que o rio continue o mesmo durante várias gerações. (HUME, 2009, p.291).

A mudança gradual contribui mais para a confusão na medida em que interrompe menos a continuidade do pensamento. Aquilo que é considerado natural geralmente segue esse fluxo gradual, chegando em um resultado esperado, o extraordinário interrompe a continuidade do pensamento, a sucessão de uma impressão a outra é sentida. Por esse motivo, “uma mudança considerável do primeiro tipo parece realmente menor para a imaginação que a mais ínfima alteração do segundo tipo; e, por quebrar menos a continuidade do pensamento, tem menor influência na destruição da identidade”. (HUME, 2009, p.291). E a causalidade por sua vez é o princípio de associação que mais permite a confusão entre diversidade e identidade.

Explicada a crença na identidade pessoal, Hume lança a seguinte questão: “[...] é natural que surja uma questão acerca dessa relação de identidade: ela é algo que realmente vincula nossas diversas percepções, ou apenas associa suas ideias na imaginação? (HUME, 2009, p.291).” Responder essa questão é a chave para compreendermos a relação entre a noção de eu/identidade pessoal com os princípios associativos. A resposta de Hume é que não há nada nas percepções que vinculam umas às outras, todas podem ser compreendidas separadamente, podem ser distinguidas, cada percepção que entra na composição da mente é uma percepção distinta. Deste modo, Hume insiste na incapacidade humana de conhecer os poderes secretos dos objetos (HUME, 2004, p.67), ou seja, nega que a capacidade humana consiga atingir as características dos objetos de nossas percepções, nesse sentido ele afirma “[...] o entendimento nunca observa uma conexão real entre objetos.” (HUME, 2009, p.292). Desta impossibilidade, Hume conclui que a identidade não é algo que pertence a uma percepção ou a um conjunto de percepções. A identidade é apenas um resultado dessa conexão que criamos entre as percepções, como resultado da atuação da imaginação. Os princípios associativos são justamente formas de unir percepções. Sem esses princípios não conseguimos conectar percepções, “Portanto, é de uma ou mais dentre essas três relações (de semelhança, contiguidade e causalidade) que a identidade depende.” (HUME, 2009, p.292). Assim, para entender de fato como podemos atribuir identidade é preciso entender como

cada princípio associativo une as percepções de modo a tornar possível a crença na identidade pessoal.

Hume, antes de falar propriamente sobre os princípios de associação e conexão de ideias, explica por qual motivo esses princípios existem.

Como a imaginação pode separar todas as ideias simples, e uni-las novamente da forma que bem lhe aprouver, nada seria mais inexplicável que as operações dessa faculdade, se ela não fosse guiada por alguns princípios universais, que a tomam, em certa medida, uniforme em todos os momentos e lugares. Fossem as ideias inteiramente soltas e desconexas, apenas o acaso as juntaria [...] (HUME, 2009, p.34).

A imaginação, ao contrário da memória, é uma faculdade que manuseia com liberdade as impressões e as ideias, sem respeitar a ordem e forma original, sendo, portanto, uma faculdade livre. Mas Hume entende que comumente a imaginação segue princípios de conexão e associação, tornando os resultados da imaginação mais do que mero acaso. No caso da identidade pessoal/eu descarta que a contiguidade possa exercer algum papel para criação da crença na identidade da mente ou do eu. Destaca-se assim, o papel da causalidade e da semelhança. Semelhança é uma maneira de conectar percepções que possuem alguma semelhança. Sem essa relação, nenhuma outra poderia ser realizada, já que toda relação depende de comparação e toda comparação implica em um certo grau de semelhança.

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

Desse modo, o processo de sucessão de percepções depende dessa relação de semelhança entre a diversidade de percepções. Essa relação de semelhança entre as percepções, facilita a transição de uma ideia a outra, evidenciando aquilo que existe de próximo entre as percepções e ocultando aquilo que as diferencia. A semelhança também evidencia o papel da memória na crença da identidade. Nesse sentido, é a memória que nos leva a aferir identidade a uma mente ou pessoa, em diferentes momentos do tempo. Assim uma pessoa percebe uma continuidade entre as percepções que constituíam sua mente, rememorando aquelas percepções semelhantes e conclui que o eu de ontem é o mesmo que o eu de hoje.

Mas mais determinante ainda para a produção de uma noção de identidade pessoal, é a relação de causalidade. Através das percepções que compõem as experiências do passado, a mente se lança ao futuro tentando antecipá-lo, introduzindo um pressuposto de compreensão simples, mas com implicações extremamente complexas, a saber, “constatei que tal objeto

sempre esteve acompanhado de tal efeito e prevejo que outros objetos, de aparência semelhante, estarão acompanhados de efeitos semelhantes, estarão acompanhados de efeitos semelhantes” (HUME, 2004, p. 65)(grifo do autor).

Quanto à causalidade, podemos observar que a verdadeira ideia de uma mente humana é a de um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito, e que produzem, destroem, influenciam e modificam-se umas às outras. Nossas impressões originam suas ideias correspondentes; e essas ideias, por sua vez, produzem outras impressões. Um pensamento expulsa outro pensamento, e arrasta consigo um terceiro, que o exclui por sua vez (HUME, 2009, p.293).

Por mais diversas que possam ser as percepções que constituem nossa mente, encadeamos elas por meio da relação de causa e efeito, e por mais que nossa mente passe de uma percepção a outra, em um fluxo constante, cada percepção atual é vista como uma consequência das percepções passadas.

Por esse aspecto, a melhor comparação que eu poderia fazer da alma é com uma república ou comunidade [a republic or commonwealth], cujos diversos membros estão unidos por laços recíprocos de governo e subordinação, gerando outras pessoas, que propagam a mesma república pela transformação incessante de suas partes. E assim, como a mesma república individual pode mudar não só seus membros, mas também suas leis e constituições, assim também a mesma pessoa pode variar seu caráter e disposição, bem como suas impressões e ideias sem perder sua identidade. Por mais mudanças que sofra, suas diversas partes estarão sempre conectadas pela relação de causalidade. (HUME, 2009, p.293-294).

Assim, as percepções do eu de hoje sempre são compreendidas dentro de uma sucessão, da qual sem o eu de ontem, não seria possível que existisse o eu de hoje. Deste modo, a causalidade é a relação mais determinante de nossa identidade, condição de possibilidade para a existência do feixe de percepções. Podemos aqui também lembrar da simpatia ou fim comum, a principal fonte de engano entre identidade e diversidade que não seriam possíveis sem a ideia de causalidade.

4. A CRÍTICA HUMEANA À NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA MENTAL: QUAL A RELAÇÃO ENTRE A MENTE E AS PERCEPÇÕES?

Neste capítulo visamos discutir alguns dos principais elementos da crítica de Hume à ideia de que inere às percepções alguma substância e de que a substância é o fundamento do eu simples e invariável, que é o que chamamos de substância mental. Segundo a crítica humeana, a ideia de substância, aplicada à explicação da natureza da mente, pressupõe a mente como distinta das percepções. Neste sentido, rejeitar a ideia de substância mental implica em responder à seguinte questão: qual a relação entre a mente e as percepções? Exploramos duas possibilidades de resposta a essa questão seguindo os princípios da filosofia de Hume no Tratado da natureza humana: a primeira possibilidade implicaria uma explicação da natureza distinta da mente, assentindo, portanto, à noção de substância mental. A segunda possibilidade, implica considerar a mente como as percepções, sem supor uma natureza distinta. Desta segunda possibilidade, emerge o caráter positivo da ciência da mente de Hume que compreensão de que as relações entre as percepções constituem o que chamamos de mente. Por meio dos princípios de associação, principalmente pela ação da causalidade, nossas percepções se relacionam entre si. Portanto, para analisarmos a identidade pessoal nos termos da crítica do método experimental, a explicação do eu ou identidade pessoal, temos de desvelar a sucessão e conexão entre as percepções como construtora de uma identidade pessoal imperfeita como consequência da rejeição da explicação do eu via substância mental.

4.1 Da crítica à imaterialidade da alma e à crítica do eu como substância mental

Neste subcapítulo visamos abordar os principais elementos da crítica de Hume à noção de substância mental. Faremos sobretudo, uma discussão sobre a crítica de Hume à noção de substância e da tentativa de formular uma teoria da mente por meio dessa noção. Destacamos dois elementos principais da crítica humeana: aquilo que Hume nas Investigações chamou de geografia mental, relacionando a formulação de noções metafísicas como a de substância como resultado de princípios de nossa mente; mas como apontam Brett (1972) e Pitson (2002) o mapeamento das operações mentais não é por si só epistemologicamente suficiente, daí um segundo elemento central para a crítica humeana. É necessário compreendermos o que associa as ideias, em outras palavras, entender como os princípios de associação funcionam, principalmente a causalidade. Isso faz-se necessário para entendermos como essas associações

entre as percepções, resultam em uma noção de identidade pessoal/eu que só pode ser imperfeita. Em suma, como aponta Pitson (2002), somente os princípios associativos podem nos responder à questão central do debate da substância mental na filosofia do Tratado: qual a relação entre a mente e as percepções?

Como comentamos anteriormente, podemos descrever parte do empreendimento do Tratado como uma Geografia Mental, termo utilizado por Hume em suas Investigações para se referir à parte do empreendimento de sua filosofia moral. Isto significa, que o Tratado empreende um mapeamento das percepções da mente, categorizando-as, por exemplo, como impressões e ideias, ideias e impressões simples ou complexas, impressões de sensação e de reflexão, para esmiuçar os estados mentais, as ações, as paixões.

O raciocínio exato e justo é o único remédio universal, apropriado para todas as pessoas e todas as inclinações, e só ele é capaz de subverter a filosofia abstrusa e o jargão metafísico que, misturados à superstição popular, tornam-na de certo modo inexpugnável aos arguidores negligentes, e emprestam-lhe ares de ciência e sabedoria. [...] há muitas vantagens positivas que resultam de um exame minucioso dos poderes e faculdades da natureza humana. Com relação às operações da mente, é notável que, embora sejam as que se apresentam a nós de maneira mais íntima, parecem envolver-se em obscuridade sempre que se tornam objeto de reflexão, e não visualizamos prontamente as linhas e contornos que as demarcam e distinguem [...] E se não pudermos ir mais além dessa geografia mental, ou delineamento das diferentes partes e poderes da mente, chegar até lá já terá sido uma satisfação. (HUME, 2004, p.28-29).

O exame das operações e percepções mentais emerge como uma importante chave interpretativa, demarcando sua influência na formação de nossa crença no eu como uma ideia simples e contínua. Ao mesmo tempo, essa abordagem proporciona elementos centrais para a crítica da ideia de substância (ainda que por si só insuficiente) conforme argumenta Brett.

É digno de nota que Hume anteriormente chamava de feixe, conjunto e coleção, ele aqui [na discussão sobre objetos exteriores] descreve como um "sistema". Ao detalhar a natureza desse sistema, ele introduz a comparação entre a organização de uma república e a organização da mente humana. Argumentarei que o maior insight de Hume sobre o problema da identidade mental está implicitamente contido nessa analogia. Pode-se ver que ela fornece a visão da identidade da mente pressuposta pela tarefa de geografia mental que Hume empreendeu no Tratado. (BRETT, 1972, p.111).

Tanto Brett (1972) como Pitson (2002) apontam que o mapeamento das operações mentais não é por si só epistemologicamente suficiente, ainda que condição de possibilidade para compreensão da mente como sucessão de percepções conectadas entre si sem a necessidade de referência a uma substância inerente de natureza distintas das percepções. Nesse sentido, podemos identificar ao menos dois motivos principais que ressaltam a importância da

geografia mental na crítica humana à noção de substância mental: primeiramente, Hume pretende argumentar que as teorias que explicam a identidade pessoal e o eu referindo-se a uma substância mental, estão equivocadas. Em segundo lugar, empenha-se em demonstrar que, ao empregar seu próprio método de análise da mente humana, a saber, o método experimental, é possível explicar como a noção de substância está equivocada em relação à natureza da mente humana e suas operações e, portanto, se mostra equivocada na explicação da verdadeira natureza da identidade pessoal, abstraindo dela toda sua variação e conexões incertas geradas principalmente pela causalidade. Em resumo, ele busca mostrar de que maneira esses sistemas filosóficos são produtos naturais da imaginação humana, em outros termos, resultado das operações mentais que velam a descontinuidade de nossas percepções e suas eventuais conexões.

Pitson argumenta no mesmo sentido que Brett, a saber, que não é possível constituirmos uma ciência da mente completa somente por meio da análise das percepções da mente. “O mapeamento das percepções refletirá sua função ou papel na mente, nos termos de suas causas e efeitos característicos. Isso não equivale a uma teoria da mente, pois qualquer teoria desse tipo exige que algo seja dito sobre a relação da mente com suas percepções (PITSON, 2002, p.16). A ideia de mapeamento, é para Pitson limitada, na medida em que ela não questiona a relação entre mente e percepções. Dito de outro modo, o mapeamento das percepções não é capaz de responder à questão- qual a relação entre a mente e as percepções? Para Pitson existem duas possibilidades de resposta a essa questão: “Parecem existir apenas dois tipos de possibilidade, a saber, que as percepções pertençam à mente como algo distinto, ou que a mente é apenas as percepções relacionadas entre si de forma complexa[...] (PITSON, 2002, p.16).” A primeira possibilidade implicaria uma explicação da natureza distinta da mente, como por exemplo, a noção de substância mental. A segunda possibilidade, implica considerar a mente como as percepções, sem supor uma natureza distinta. Para que possamos compreender melhor como essa segunda possibilidade é escolhida por Hume, vejamos como Hume rejeita a primeira possibilidade, criticando a noção de substância mental, não somente na seção Da identidade Pessoal, mas em seções anteriores que antecipam esse debate, até mesmo de forma direcionada à noção de substância mental. Portanto, para analisarmos a identidade pessoal nos termos da crítica do método experimental a explicação do eu ou identidade pessoal em referência à ideia de uma substância inerente, temos de desvelar a sucessão e conexão entre as percepções como construtora de uma identidade pessoal imperfeita.

Na seção 6 da parte I do livro I do Tratado, Hume discute a noção de substância. A aplicação do método experimental à noção de substância rejeita a possibilidade da substância ser uma ideia real.

Eu gostaria de perguntar àqueles filósofos que fundamentam tantos de seus raciocínios na distinção entre substância e acidente, e imaginam que temos ideias claras de ambos, se a ideia de substância é derivada das impressões de sensação ou de reflexão. Se ela nos é transmitida pelos sentidos pergunto: por qual deles e de que maneira?[...] Acredito, porém, que ninguém afirmará que a substância é uma cor, ou um som, ou um sabor[...] as impressões de reflexão se reduzem às nossas paixões e emoções, nenhuma das quais poderia representar uma substância (HUME, 2009, p.39-40).

Evocando o critério de cópia, Hume desafia a noção filosófica de substância como uma que não pode ser real porque não corresponde a qualquer impressão, nem de reflexão nem de sensação. Esse mesmo critério é utilizado por Hume para rejeitar a ideia de eu como algo simples e invariável. Assim como o eu não pode ser simples e invariável, sendo composto por coleção de percepções distintas, não podemos ter uma ideia de substância, como algo inerente às percepções. A ideia de substância não encontra correspondência nas impressões, tal como a ideia de eu. Disso, traçamos um paralelo da crítica ao eu, com a crítica da noção de substância. Deste modo, podemos claramente sustentar uma crítica à noção de substância mental nos termos do Tratado. Portanto, segundo a crítica humeana, a ideia de substância, aplicada à explicação da natureza da mente, pressupõe a mente como distinta das percepções “Assim sendo, não temos nenhuma ideia de substância que seja distinta da ideia de uma coleção de qualidades particulares, e tampouco temos em mente qualquer outro significado quando falamos ou quando raciocinamos a seu respeito” (HUME, 2009, p.40). A explicação da mente por meio da noção de substância mental, deposita sua confiança em uma racionalidade puramente formal, apartada das percepções. O caráter positivo da ciência da mente de Hume se fundamenta na compreensão de que as relações entre as percepções constituem o que chamamos de mente. Por meio dos princípios de associação, principalmente pela ação da causalidade, nossas percepções se relacionam entre si. Assim, a ideia de substância mental pelos critérios da ciência da mente humeana

[...] não passa de uma coleção de ideias simples, que são unidas pela imaginação e às quais atribui um nome particular- nome este que permite evocar, para nós mesmos ou para os outros, aquela coleção. Mas a diferença entre essas duas ideias consiste no fato de que as qualidades particulares que formam uma substância são comumente referidas a um algo desconhecido, a que supostamente elas são inerentes (HUME, 2009, p.40).

Aqui é inevitável não vermos uma referência clara à crítica à noção de eu. Ao eu normalmente atribuímos um nome particular ou até uma sequência de números que identificam as pessoas como o número de CPF ou o número de matrícula na universidade. Ao pensarmos nesse nome

automaticamente evocamos uma coleção de qualidades a um certo eu. Para dar unidade a essa coleção de percepções, nos referimos a ela como algo inerente, como a alma, princípio que é desconhecido por nós, essa unidade, no entanto, é ficcional. Podemos, inclusive, não apenas nos referirmos a esse algo supostamente inerente a uma substância mental, como os termos alma, mente, identidade pessoal e outros nomes correlatos.

A causalidade se mostra nesses raciocínios extremamente importantes, ao ser o ponto de sustentação para as conexões habituais ou do costume, por esses raciocínios criamos uma noção de expectativa em relação aos corpos exteriores e certamente ao que consideramos nossa identidade pessoal. As relações filosóficas de identidade, causalidade e contiguidade precisam ser compreendidas nos termos da experiência para extrairmos qualquer compreensão acerca dessas relações. Isto porque dois objetos em comparação, ainda que perfeitamente semelhantes e que apareçam no mesmo lugar em momentos diferentes, podem ser numericamente diferentes, já que jamais poderemos descobrir o poder pelo qual um objeto introduz o outro apenas pelas relações de ideia. Isto posto, é evidente que só poderemos conhecer relações de causa e efeito pela experiência “e não por algum raciocínio ou reflexão abstratos” (HUME, 2009, p.98). Portanto, não há qualquer fenômeno que envolva as relações de identidade, causalidade e contiguidade, por mais simplório que seja. Essas relações não podem ser explicadas adequadamente por pura análise dos objetos que nos aparecem. Nesse sentido, temos que apelar para nossa memória e nossa experiência acerca do fenômeno para explicá-lo. O que é contrário a explicação da natureza da mente por meio da noção de substância, que resulta na ideia de eu como uma substância simples e permanente que contém as percepções. Assim, da compreensão de Hume sobre essas relações, podemos levantar o questionamento de como poderíamos ter conhecimento desse eu substancial, quando só temos acesso direto às percepções da mente, sem nenhuma apreensão daquilo que chamamos habitualmente de eu.

Pitson (2002) está constantemente relacionando os argumentos da seção Da Identidade Pessoal com partes precedentes ou posteriores (como no Apêndice do Tratado). Várias dessas discussões, são essenciais para a possibilidade de trazer à tona toda a complexidade da noção de eu, de modo que perpassa o Tratado: “Por exemplo, o debate de Hume sobre a natureza da mente é antecipado em sua discussão sobre a crença na existência do corpo, e na abordagem da mente como substância na seção anterior Da imortalidade da alma, à discussão da noção aristotélica e escolástica de substância, na seção Da filosofia antiga” (PITSON, 2002, p.17). Na seção Da filosofia antiga, Hume debate alguns dos principais aspectos da identidade na sucessão de ideias e a herança da filosofia antiga, principalmente em relação à noção de

substância. Um dos traços da filosofia antiga que Hume aproxima de sua filosofia é a introspecção e a autorreflexão como partes importantes do método filosófico, que aparecem de forma significativa em diversas tradições da antiguidade, como o platonismo, aristotelismo, estoicismo, dentre outras. Nessas tradições, nosso caráter é considerado sempre o mesmo. Podemos reconhecê-lo lá onde não podemos dissimular, onde não há medo ou hipocrisia.

Diversos moralistas recomendaram, como um excelente método filosófico para conhecermos nossos próprios corações e avaliarmos nosso progresso na virtude, que recordemos nossos sonhos pela manhã, examinando-os com o mesmo rigor com que examinariamos nossas ações mais sérias e deliberadas. Nosso caráter é sempre o mesmo, dizem eles, e aparece melhor lá onde o artifício, o medo e a dissimulação não têm lugar, e onde os homens não podem ser hipócritas consigo mesmos ou com os outros. (HUME, 2009, p.252).

Nesse sentido, ao voltarmos para nós mesmos podemos ver nosso eu despido caso reconhecemos aquilo que nos impede de voltar o olhar para si. De forma semelhante, Hume visa reconhecer nossas crenças e artificios mais comuns, que por mais irracionais que o sejam, revelam princípios da natureza humana, investigando como a noção de substância, ainda que formada contraditoriamente, revelam o funcionamento de princípios importantes da mente humana.

Uma das contradições apontadas por Hume na qual os filósofos antigos se defrontavam é que todas nossas ideias não passam de uma coleção de características distintas que se unem em uma substância comum. Essa união de características distintas persiste em nosso pensamento, não obstante sejam inteiramente distintas entre si e que não há nelas nada que forçosamente as ligue. Assim, continuamos a pensar na ideia como a mesma por referência a uma suposta substância, ainda que essas características se transformem. Assim, o pressuposto presente de modo geral na filosofia antiga de que a ideia de nosso eu é sempre a mesma, não obstante as transformações dessa ideia, revela-se contraditório sob a perspectiva do método experimental de Hume. A noção de eu não pode ser considerada simples, pois é composta por partes distintas, nem idêntica, porque sofre alterações. No mesmo sentido, não podemos indicar na experiência qualquer substância simples e invariável que supostamente une as diferentes partes da ideia de eu. No entanto, ao considerar as causas dessa contradição e os meios pelos quais a ocultamos, podemos compreender qual princípio da mente humana está por trás dessa ficção. Tal princípio é a imaginação:

É evidente que, como as ideias das diversas qualidades distintas e sucessivas dos objetos são unidas por uma relação muito estreita, a mente, ao percorrer a sucessão, deverá ser levada de uma parte a outra por uma transição fácil, e não perceberá a mudança mais que estivesse contemplando o mesmo objeto imutável. Essa transição fácil é o efeito ou, antes, a essência da relação; e como a imaginação toma

imediatamente uma ideia por outra, quando sua influência sobre a mente é similar, assim acontece que qualquer sucessão de qualidades relacionadas é logo considerada como um único objeto contínuo, existindo sem qualquer variação. O curso suave e ininterrupto do pensamento, sendo semelhante nos dois casos, facilmente engana a mente, e nos faz atribuir uma identidade à sucessão cambiante de qualidades conectadas. (HUME, 2009, p.252-253).

Como explica Brett (1972), ao retomar a filosofia antiga, Hume rejeita a noção de substância das visões metafísicas tradicionais, em que a substância se caracteriza como uma entidade metafísica subjacente às propriedades da mente, porque é contrária à experiência de transformação e composição dos objetos; conseqüentemente rejeita também a noção de eu imutável como pressupunham os filósofos antigos, porque segundo a filosofia de Hume nossa identidade não é composta por uma substância que difere das percepções. Nosso eu se constitui pela sucessão e conexão entre nossas variadas percepções, nosso eu é tão mutável quanto podem ser nossas percepções.

[...] quando alteramos nosso modo de considerar a sucessão e, em vez de acompanhá-la gradativamente, ao longo dos pontos sucessivos no tempo, contemplamos as diferentes condições das qualidades sucessivas, nesse caso as variações, que eram imperceptíveis quando se davam de modo gradativo, mostram-se importantes e parecem destruir por completo a identidade. Surge, assim, uma espécie de contrariedade em nosso modo de pensar decorrente dos diferentes pontos de vista a partir dos quais examinamos o objeto, bem como da proximidade ou do afastamento entre os instantes temporais que comparamos. Quando comparamos sua situação após uma mudança considerável, o progresso de nosso pensamento se quebra e, conseqüentemente, apresenta-se-nos a ideia de diversidade. Para resolver essas contradições, a imaginação tende a fantasiar algo desconhecido e invisível, que supõe continuar o mesmo ao longo dessas variações. A esse algo ininteligível ela dá o nome de substância, ou matéria primeira e original. (HUME, 2009, p.253).

Somente por meio do poder da imaginação, a ideia de substância pode ser considerada inerente a um determinado objeto, já que não temos qualquer percepção de uma substância subjacente que persista através da mudança. Isso é algo ininteligível, contraditório e diverso na sucessão do tempo, como várias correntes do pensamento antigo tinham como premissa. Ao considerarmos isso, verificamos implicações decisivas na crítica ao eu como substância mental. Não há uma substância mental ou um eu subjacente que persiste mesmo sofrendo diversas mudanças, portanto, nossa identidade pessoal é produto de nossa imaginação. Somente a imaginação pode ficcionar a ideia de eu como uma entidade simples e imutável, contrariando a coleção de percepções que formam nossa identidade e as constantes mudanças. Portanto, na perspectiva do Tratado, a imaginação emerge como o último recurso disponível para elucidar essa transição entre ideias que compõem nossa identidade. Essa transição se manifesta como uma livre associação entre ideias, atividade característica da imaginação. A

transposição da ordem, o salto de um objeto para outro, representa nada menos que a atuação da imaginação (HUME, 2009).

Deste modo, podemos aproximar a crítica a noção de substância de Hume com sua proposta de uma identidade pessoal imperfeita. Podemos imaginar, por exemplo, que estamos observando a sucessão dos dias de nossa vida, mas, ao invés de analisar cada dia vivido de forma gradual, começamos a analisar diferentes percepções de nossa identidade em momentos específicos do tempo, pontuando traços que julgamos pertencer a nossa identidade. Sob essa ótica, as variações de nossa identidade passam despercebidas ainda mais se essas mudanças forem suaves. Se reflito sobre minhas atitudes de adolescente enquanto estou na fase adulta, tenho um número de possibilidades de interpretação de meu eu, se for na velhice tem uma outra gama de possibilidades que diferem conforme a distância no tempo em relação a minha adolescência. Daí surge um conflito existencial em relação a nós mesmos, fragilizando a consistência da nossa identidade, resultado das incontáveis possibilidades de observação, pelos variados ângulos pelos quais podemos examinar nossa identidade, variando conforme a proximidade ou distância entre os momentos que estamos comparando. Para lidar com essas contradições, a imaginação inclina-se a conceber algo desconhecido e invisível, presumindo que permanece constante ao longo dessas variações. A esse algo misterioso, damos o nome de verdadeiro eu ou alma ocultando o caráter imperfeito da identidade pessoal.

Hume, na seção Do ceticismo quanto aos sentidos (HUME, 2009, p.220), destaca a dificuldade que implica empreender na análise da noção de identidade pessoal, bem como dos limites inerentes da investigação via método experimental. Enquanto a abordagem dos corpos exteriores apresenta desafios consideráveis, dada a ausência de justificção racional para a crença em objetos externos, a investigação sobre a noção de eu é ainda mais complicada, já que Hume se direciona para as percepções internas e para o fenômeno da autoconsciência para compreender a questão da identidade pessoal/eu:

Tendo encontrado tantas contradições e dificuldades em todos os sistemas concernentes aos objetos externos, bem como na ideia de matéria, que imaginamos clara e precisa, é natural esperarmos encontrar dificuldades e contradições ainda maiores nas hipóteses acerca de nossas percepções internas, que tendemos imaginar muito mais obscuras e incertas. Mas quanto a isso estamos enganados. O mundo intelectual, embora envolvo em infinitas obscuridades, não é embaraçado por nenhuma dessas contradições que descobrimos no mundo natural [...] Aquilo que conhecemos a seu respeito concorda consigo mesmo ; e aquilo que desconhecemos, temos de nos conformar em deixar como está (HUME, 2009, p.264).

O filósofo escocês reafirma seu compromisso traçado na introdução do Tratado, uma ciência da mente julgada por ele como prudente, sem tentar desvendar o inescrutável, e na seção Da

imortalidade da alma podemos ver um dos cerne da crítica humeana à noção de substância mental:

É verdade que certos filósofos prometem diminuir nossa ignorância; mas receio que, se prestassem ouvidos a eles, arriscar-nos-íamos a cair em contradições, das quais o assunto em si mesmo está isento. Refiro-me aos filósofos que constroem raciocínios meticulosos para mostrar que nossas percepções seriam inerentes a uma substância material ou imaterial. Para pôr um termo nessas cavilações, em poucas palavras: o que querem dizer com substância e inerência? Apenas após terem respondido a essa questão, e só então, será razoável entrar seriamente na discussão. (HUME, 2009, p.264-265).

A ciência da mente humeana visa fugir tanto dos problemas de uma mente inerente a uma substância material como uma substância imaterial. Faz-se aqui referência à noção de má metafísica como construção de raciocínios meticulosos, mas que no entanto, são incapazes de responder à questão o que querem dizer com substância e inerência? Esse debate abre espaço para o aspecto afirmativo da ciência da mente de Hume para não mais separarmos a mente das percepções. A mente nada mais é que essa variedade de percepções, impressões e ideias que se conectam pelos princípios associativos e se formam pela memória e imaginação. Consequentemente, as noções de substância e inerência ao serem escrutadas se mostram como questões sem respostas porque são sem sentido. Porque não há dúvida para Hume, que não há uma impressão que possa corresponder a essas noções. Toda ideia real surge de uma impressão que lhe é anterior, então para que a ideia de substância e inerência fossem possíveis, deveria ser possível que uma geografia mental as localizasse. E ainda que a encontra-se, essa ideia se mostra no campo das relações da ideia contraditória, “[...] como poderia uma impressão se assemelhar a uma substância, já que, segundo essa filosofia, ela não é uma substância, e não possui nenhuma das qualidades ou características peculiares de uma substância?” (HUME, 2009, p.265). Desta maneira, ao investigarmos a crítica de Hume dessas concepções, prepara-se o campo para dessubstanciar sua concepção de eu/identidade pessoal, evidenciando mais uma vez a importância dos argumentos trazidos na seção da Da imaterialidade da alma.

Como explica Pitson (2002, p.51), Hume compara duas afirmações sobre a natureza da mente enquanto substância: a substância mental material e a substância mental imaterial. A posição de Descartes, por exemplo, representa a mente como uma substância sem extensão, portanto, uma substância imaterial. Um dos problemas que Descartes enfrenta ao propor essa concepção de mente é a explicação da interação mente/corpo, resultado no seguinte dilema: como a mente, como algo não extenso, poderia estar envolvida em relações causais com o corpo, que possui uma extensão? A noção de substância poderia ser considerada como uma

possibilidade de resposta a essa pergunta, se ao invés de imaterial fosse material. No entanto, para Hume, a ideia de substância mental é incompatível com a natureza da mente, sendo indiferente se essa substância que subjaz a mente é material ou não porque não podemos considerá-la inteligível.

Assim, nem considerando a origem das ideias, nem por meio de uma definição somos capazes de chegar a uma noção satisfatória de substância. Isso me parece suficiente para abandonarmos por completo a discussão acerca da materialidade ou imaterialidade da alma, e me faz condenar inteiramente a própria questão. Não possuímos ideia perfeita de nada senão de percepções. Uma substância é absolutamente diferente de uma percepção. A inerência a alguma coisa é supostamente necessária para sustentar a existência de uma percepção. Nada parece necessário para sustentar a existência de uma percepção. Portanto, não possuímos ideia alguma de inerência. Como seria possível, então, responder à questão se as percepções são inerentes a uma substância material ou imaterial, quando nem mesmo compreendemos o sentido da questão? (HUME, 2009, p.266).

Como reforça Pitson (2002) essa conclusão é reforçada pelos comentários de Hume sobre um argumento notável para o imaterialismo (HUME, 2009, p.266), que consiste no seguinte raciocínio: tudo o que é extenso possui partes, e tudo que possui partes pode ser dividido. Para a possibilidade de validação desse raciocínio, teríamos que considerar que um pensamento ou percepção está associado à alma como algo extenso, tendo que necessariamente existir em alguma parte ou em todas as partes. No primeiro caso, uma parte específica seria indivisível e a percepção estaria associada apenas a essa parte e não a todas as partes. No segundo caso, a própria percepção seria extensa e divisível, algo claramente absurdo pelo fato de ser impossível de conceber. Por exemplo, como poderia uma impressão ter 10 polegadas? Desta impossibilidade, Hume conclui a incompatibilidade de pensamento e extensão.

A noção de eu fundada na substância mental (ou alma), concebe a noção de eu como simples e invariável. Segundo Barresi (p.14), “O eu é alma, uma substância simples e imaterial que mantinham a própria unidade, tanto de forma sincrônica como diacrônica, sendo naturalmente imortal.” Barresi indica ainda que todos os debates sobre o assunto antes de John Locke se baseavam na noção de substância mental, ainda que possamos reconhecer uma série de variações das formas de sustentação dessa noção. No entanto, o que aproxima todas essas concepções, é a herança da filosofia escolástica.

Os filósofos aristotélicos sustentavam que a alma formava a matéria dando-lhe vida, além disso, a alma dá ao ser humano, racionalidade e imortalidade. Já os filósofos cartesianos sustentavam que todos os seres vivos são máquinas biológicas, com exceção dos seres humanos que enquanto seres conscientes podem compreender de alguma forma sua alma imaterial. (BARRESI, p.14).

Por esse motivo, a noção de substância mental fundada na alma, possui um caráter a priori e não pode ser explicada empiricamente. Nesse sentido, as diferentes defesas da noção de

substância mental partem do mesmo pressuposto de existência da alma. Mas não só isso, tanto cartesianos como aristotélicos atribuem uma importância fundamental à alma como um elemento definidor da natureza humana. Assim, em última instância, a consequência é a mesma: “Ambos os grupos [cartesianos e aristotélicos], em grande parte por sua confiança na alma, estavam inclinados a abordar a mente humana de forma estática, na qual a distinção entre o eu e o outro não é problemática. Assim o fizeram” (BARRESI, p.14). Nesse sentido, Barresi reforça que o combate à noção de substância mental constitui um dos principais objetivos do Tratado.

Neste sentido, quando Hume se refere aos princípios acolhidos com base na confiança na introdução do Tratado, refere-se às noções de alma, substância, inerência e etc, essenciais à fundamentação da noção do eu como substância mental. No entanto, a partir de Locke, a abordagem da questão do eu e da mente segue uma nova direção na filosofia ocidental, abrindo espaço para as teorias empiristas, contrastando com as teorias cartesianas e aristotélicas de viés apriorístico, mesmo que o empirismo de Hume possua diferenças importantes em relação ao empirismo de Locke. Barresi entende esse movimento, e destaca a importância da discussão da identidade pessoal em Locke como uma transição das teorias do eu/identidade pessoal e da mente para modernidade, oferecendo elementos para a superação da explicação de origem escolástica, ainda que Locke não realize totalmente essa transição já que ainda não questiona a crença na alma imaterial e na autoconsciência como fundamento da existência do eu. Portanto, na teoria de Locke há resíduos da explicação via substância mental fundamental da distinção entre mente e percepções, colocando a autoconsciência como o essencial para o eu/identidade pessoal.

Neste ponto, vale relembarmos as considerações de Hume sobre a noção de existência do eu. Uma ideia é real quando podemos concebê-la, rastreando sua impressão que direta ou indiretamente a produziu; rastreando as impressões que lhe causaram, Hume examina a possibilidade da ideia de substância mental ser rastreada nas impressões:

[...] gostaria que aqueles filósofos que afirmam que possuímos uma ideia de substância de nossas mentes nos apontassem a impressão que produz essa ideia, e que nos dissessem distintamente como tal impressão opera, e de que objeto deriva. É ela uma impressão de sensação ou de reflexão? É agradável, dolorosa ou indiferente? Acompanhamos em todos os momentos, ou só aparece a intervalos? Se a intervalos, em que momento sobretudo aparece, e que causas a produzem? (HUME, 2009, 265).

Mais uma vez, a questão da ideia de substância e a noção de eu se entrecruzam na argumentação de Hume, ressaltando a complementariedade da crítica à ideia de substância mental com a crítica a identidade perfeita ou noção de eu como simples e invariável. Portanto,

a geografia mental revela a fragilidade tanto da noção de substância como da noção de identidade perfeita:

Meu raciocínio é o seguinte. Tudo que é concebido claramente pode existir e tudo que é concebido claramente de determinada maneira pode existir dessa mesma maneira [...] Mais ainda, tudo que é diferente é distinguível e tudo que é distinguível é separável pela imaginação [...] (HUME, 2009, p.265-266).

Mais adiante Hume indaga: “[...] o que deve acontecer com todas as percepções particulares? Afinal, elas são todas diferentes, distinguíveis e separáveis entre si, podem existir separadamente, sem necessitar de algo que sustente sua existência.” (HUME, 2009, p.284). Esse é precisamente o argumento que aproxima os dois critérios essenciais de sua teoria das ideias. O critério de cópia e o critério de separabilidade, são evocados para elaboração da crítica humeana à noção de mente fundada na substância mental. Todas as percepções que supostamente atribuímos à ideia de substância e de eu, são distinguíveis, separáveis e portanto, não impressões correspondentes à ideia de substância mental. Portanto, não há tal coisa como uma substância mental, pois sua existência é contrária às percepções. Por esse motivo, não podemos concebê-la claramente, se não por meio de várias percepções que são distinguíveis e separáveis entre si, o que seria um contrassenso à própria noção de substância. Deste modo, não podemos conceber o eu sem percepções. Se fosse possível, poderíamos dizer que percebemos sem percepção, sentença evidentemente absurda, tal como perguntar se a mente possui percepções, porque essa pergunta pressupõe a noção de inerência que também não possui qualquer correspondência nas impressões. Percepção e inerência se excluem mutuamente.

Ao considerarmos essa variação e descontinuidade constitutiva de nossas percepções não há escapatória para a noção de eu: só pode ser variável e descontínuo, por isso não possui uma identidade perfeita. Por isso, Hume não só argumenta contrariamente à substância mental como considera a noção absurda. É absurdo supor um eu dotado de identidade perfeita porque não há percepção invariável e contínua de eu.

Se, após uma reflexão séria e livre de preconceitos, ainda houver alguém pense possuir uma noção diferente de si, confesso que não posso mais raciocinar com ele/ [...] talvez ele perceba alguma coisa simples e contínua, que denomina seu eu; mas estou certo de que não existe tal princípio em mim. (HUME, 2009, p.285).

Com isso, Hume evidencia a falsa suposição de que para existir uma impressão é forçoso que seja inerente à substância mental. A separação mente/percepção se fundamenta na suposição da inerência das percepções a uma substância mental. Nesse sentido, por que tomar como pressuposto algo que não podemos conceber como a ideia de inerência? É forçoso, segundo a ciência da mente humeana afirmar que a separação entre mente e percepções é meramente

fictícia, gerando consequências absurdas já que não há algo simples e contínuo que sustentaria essa separação.

Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas [...] Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações, sucedem-se umas às outras, e nunca existem ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra, consequentemente, não existe tal ideia (HUME, 2009, p.284).

Como efeito da ficção da substância mental, cria-se uma pergunta da qual não podemos verdadeiramente compreender seu sentido, isto é, “se as percepções são inerentes a uma substância material ou imaterial [?]” (HUME, 2009, p.266).

Com esses argumentos da seção Da imaterialidade da alma, Hume aponta limites importantes de sua ciência da mente. Os objetos de reflexão da ciência da mente são as percepções, estas não correspondem a qualquer extensão no espaço. Assim, os objetos da ciência da mente existem, ainda que não ocupem lugar algum no espaço. Conclusão com a qual Hume esperava contrariar os princípios mais firmes da razão humana

Uma reflexão moral não pode estar situada à direita ou à esquerda de uma paixão, e um aroma ou um som não pode ter uma forma circular ou quadrada. Esses objetos e percepções, longe de demandarem um lugar particular, são absolutamente incompatíveis com qualquer lugar, e nem a imaginação é capaz de lhes atribuir (HUME, 2009, p.268).

A explicação dessa incompatibilidade passa por como derivamos nossas noções de espaciais. Num primeiro momento, derivamos tais noções pela visão e pelo tato. Por exemplo: imaginemos uma ideia de árvore. Podemos pensar em termos espaciais tal árvore porque a vemos e/ou a tocamos, mas as emoções e pensamentos que tivemos ao ver e tocar a árvore não podem ser concebidos em termos espaciais nem o cheiro ou o som dessa árvore podem ser compatíveis com qualquer noção espacial. Por isso, podemos lembrar de uma árvore com dois metros de altura e uma casca seca, mas não podemos calcular ou medir as percepções que tivemos da árvore em questão. O som ou o cheiro por si próprios não possuem qualquer ligação com noções espaciais, ainda que em conjunção com percepções da visão e do tato possam aparecer de forma unidas. De todo modo, resta a Hume responder a questão: por que atribuímos extensão de forma imprópria às percepções? Nossos princípios associativos possuem a tendência de fazer uma série de associações que não dependem de lugar ou extensão, a saber, causalidade, semelhança e conjunção temporal, porque “[...] temos uma forte propensão a acrescentar a eles uma nova relação, a fim de completar a união (HUME, 2009, p.269). Com isso, quando lembramos de uma fruta, a concebemos com todas as suas partes coexistentes, associamos sabor, aroma, consistência e cor de forma inseparável. No

entanto, essa união se torna algo ininteligível e contraditória, logo após uma reflexão mais detida

Pois, se fizéssemos a nós mesmos esta pergunta óbvia, a saber, se o sabor que concebemos como estando contido dentro do perímetro do corpo está em todas as partes desse corpo ou em apenas uma, logo nos sentiríamos perdidos, e perceberíamos ser impossível encontrar uma resposta satisfatória. Não podemos responder que está apenas em uma parte, pois a experiência nos convence de que todas as partes têm o mesmo sabor. Tampouco podemos responder que existe em todas as partes, pois, nesse caso, teríamos de supor que possui figura e extensão, o que é absurdo e incompreensível. Vemo-nos aqui, portanto, influenciados por dois princípios diretamente contrários, a saber, a inclinação de nossa fantasia, que nos determina a incorporar o sabor no objeto extenso, e nossa razão, que nos mostra a impossibilidade de tal união (HUME, 2009, p.270).

Neste trecho, Hume está refletindo sobre o conflito entre nossa inclinação natural para associar o sabor ao objeto extenso e a razão, que nos mostra a impossibilidade lógica dessa união. Disto, podemos levantar a seguinte questão: o sabor está em todas as partes do corpo ou apenas em uma? No entanto, não podemos dar uma resposta satisfatória a essa pergunta. Se dissermos que o sabor está em apenas uma parte, contradizemos a experiência, pois todas as partes parecem ter o mesmo sabor. Por outro lado, se afirmarmos que o sabor está em todas as partes, isso implicaria que o sabor possui forma e extensão, o que parece absurdo. No trecho citado, Hume destaca a contradição aparente entre a experiência (todas as partes do corpo têm o mesmo sabor) e a razão (a ideia de que o sabor está em todas as partes implicaria características como forma e extensão). Essa contradição ressalta as limitações do entendimento humano e a dificuldade de encontrar explicações claras para fenômenos aparentemente simples, evidenciando os limites da ciência da mente, que estão associados à sua crítica à causalidade e à ideia de substância. Pelo fato de não podermos observar diretamente a conexão causal entre determinados eventos, não podemos ter certeza de que um evento causa outro, ressaltando o caráter de probabilidade da causalidade. Da mesma forma, Hume questiona a noção de substância, argumentando que não temos uma impressão direta de uma substância da qual nossas percepções pertencem. Por meio dos argumentos de Hume contra a substância mental surge o caráter positivo da ciência da mente humeana, centrada na proposição da mente como relações e sucessões complexas entre as percepções, que só podem conceber uma identidade pessoal imperfeita.

4.2 Da centralidade da causalidade na proposta humeana de identidade imperfeita.

Na seção do conhecimento, primeira seção da parte 3 do Tratado, Hume analisa as características gerais das sete diferentes formas de relação filosófica: semelhança, identidade, relações de tempo e espaço, graus de qualidade, contrariedade e causalidade. Interessa-nos aqui entender como Hume situa duas relações filosóficas das mais importantes para a formação da identidade pessoal imperfeita, a saber, a causalidade e a identidade.

Existem sete tipos diferentes de relação filosófica: semelhança, identidade, relações de tempo e espaço, proporção de quantidade ou número, graus de qualidade, contrariedade e causalidade. Essas relações podem ser divididas em duas classes: as que dependem inteiramente das ideias comparadas e as que podem se transformar sem que haja nenhuma transformação nas ideias. É partindo da ideia de um triângulo que descobrimos a relação de igualdade que existe entre seus três ângulos e dois retos; e essa relação fica invariável enquanto nossa ideia permanece a mesma. Ao contrário, as relações de contiguidade e distância entre dois objetos podem se alterar por uma mera alteração de seus lugares, sem nenhuma mudança nos próprios objetos ou em suas ideias; e o lugar depende de centenas de acidentes diferentes, que não podem ser previstos pela mente. O mesmo se passa com a identidade e a causalidade. (HUME, 2009, p.97) (grifos do autor).

Em suma, Hume distingue as relações filosóficas em duas classes: Um primeiro tipo é aquele que depende exclusivamente da comparação entre as ideias que compõem uma relação; o outro tipo de relação é aquelas que podem ser transformadas sem qualquer mudança nas ideias que estão em comparação. Semelhança, contrariedade, grau de qualidade e quantidade ou número são do primeiro tipo. Identidade, causalidade e relações de tempo e espaço pertencem ao segundo tipo.

Como aponta Merrill (2008, p.230), a linguagem utilizada por Hume na seção do conhecimento pode se mostrar confusa e de difícil interpretação, mas os exemplos que Hume adiciona às suas explicações ajudam a esclarecer a intenção de Hume na seção:

A partir da ideia de triângulo descobrimos que os seus três ângulos são iguais a 180 graus, e esta proporção numérica não pode mudar enquanto estivermos pensando em um triângulo. Por outro lado, posso estar no meu escritório ou a 800 km de distância dele, sem qualquer mudança em mim ou em meu escritório. Não posso conhecer relações de distância apenas a partir de sua ideia. Da mesma forma, não posso descobrir uma relação causal apenas comparando duas ideias. (MERRILL, 2008, p.230).

Nesse sentido, ninguém poderia negar, por exemplo, que a ideia de existência é contrária à de não-existência. Por sua vez, a relação de contrariedade depende da comparação dessas duas ideias, sem necessidade de verificação da experiência. Do mesmo modo, quando falamos de graus de qualidade podemos facilmente diferenciar uma tonalidade de azul mais perto do verde e do branco, daquela mais perto da cor preta, sem a necessidade de uma investigação ou raciocínio mais elaborado. O mesmo podemos dizer sobre as proporções de quantidade ou número, conseqüentemente

Quando dois objetos ou mais se assemelham, a semelhança logo salta aos olhos, ou, antes, à mente, e quase nunca requer um novo exame. O mesmo se dá com a contrariedade e com os graus de uma qualidade[...] Poderíamos proceder da mesma maneira para determinar as proporções de quantidade ou de número, percebendo de um só olhar uma superioridade entre dois números ou figuras [...] (HUME,2009, p.98).

Já no caso da identidade, causalidade e contiguidade precisamos da experiência para termos conhecimento dessas relações porque dois objetos em comparação, ainda que perfeitamente semelhantes e que apareçam no mesmo lugar em momentos diferentes, podem ser numericamente diferentes, já que jamais poderemos descobrir o poder pela qual um objeto introduz o outro apenas pelas relações de ideia. Isto posto, é nos evidente que só poderemos conhecer relações de causa e efeito pela experiência “e não por algum raciocínio ou reflexão abstratos” (HUME, 2009, p.98). A conclusão de Hume é a seguinte: não há qualquer fenômeno que envolva as relações de identidade, causalidade e contiguidade, por mais simplório que seja, que possa ser explicado por uma pura análise dos objetos que nos aparecem, sem que tenhamos que apelar para nossa memória e nossa experiência acerca do fenômeno. E ainda assim, nem mesmo nossa memória ou experiência são capazes de conceber todas as possibilidades de resultado de uma relação. Por isso, causalidade, identidade e contiguidade são relações que pertencem ao campo da probabilidade e não ao campo do conhecimento.

Assim, é interessante notar como Hume considera causalidade, identidade e contiguidade como relações que não podem fazer-se, por pura e simples comparação entre as ideias, pois os objetos que participam destas relações não têm em si mesmos a resposta. Estas três formas de relação consistem em comparações e descobertas sendo relações constantes ou inconstantes entre dois ou mais objetos. No caso da causalidade, podemos realizar essa comparação não somente quando todos os objetos da relação não estão acessíveis presentemente aos sentidos, sendo, portanto, possível a análise quando apenas um objeto está sendo percebido atualmente. De fato, Hume considera que quando a mente humana percebe todos os objetos de uma relação, não está de fato realizando um raciocínio de experiência ou questão de fato. Trata-se de uma percepção passiva das impressões. A única relação capaz de nos lançar para além da percepção atual é a causalidade. Nem a identidade nem a contiguidade, são capazes de ultrapassar a barreira dos sentidos para produzir conclusões, pois, os objetos envolvidos em ambas as relações não possuem em si mesmos a capacidade de nos persuadir acerca da constância em que se revela a contiguidade ou a identidade.

Não há nada em nenhum objeto capaz de nos persuadir de que ele está sempre distante de outro ou que os dois sejam sempre contíguos [...] O mesmo raciocínio se aplica à identidade. Estamos sempre prontos a supor que um objeto pode continuar

sendo numericamente idêntico, ainda que se ausente e se reapresente diversas vezes perante os sentidos. Apesar da descontinuidade da percepção, atribuímos a ele uma identidade[...] (HUME, 2009, p.102).

Por isso, a crítica de Hume à noção de substância mental, faz ressaltar o papel significativo da causalidade, principalmente porque questiona a base da conexão causal que muitos filósofos presumiam existir entre mente e alguma substância, seja material ou imaterial. Hume argumenta que, assim como a relação de identidade, a causalidade não pode ser percebida diretamente, apenas podemos entender a relação de causa e efeito entre objetos que estão em sucessão. Não podemos observar o poder que secretamente conecta um objeto ao outro. Por outro lado, Hume põe em xeque a validade da inferência causal na medida que nossa crença na causalidade é uma questão de hábito, e não de uma ligação inevitável e determinada entre os objetos. Consequentemente, a concepção de causalidade do Tratado reforça a rejeição à noção tradicional de substância ao mesmo tempo que introduz uma forma de explicação do eu que não parte da noção de substância. Se a causalidade é segundo Hume uma construção habitual e que, portanto, depende de variabilidade da experiência, então a noção de substância que é dependente dessa causalidade, é enfraquecida.

Dada a centralidade da causalidade tanto na crítica à noção de identidade pessoal fundada na substância mental, como na proposição da mente como um feixe de percepções, convém trazer à tona alguns argumentos centrais de Pitson na discussão da mente como um sistema de percepções. Tal expressão é utilizada por Hume em sentido similar a feixe de percepções, aparecendo na seção Da identidade Pessoal para se referir ao resultado da análise do método experimental em relação a noções centrais da metafísica clássica (como a noção de substância, de herança aristotélica) que resultam no Tratado da natureza humana como um todo. A análise de Pitson parte da consideração de que a questão da identidade pessoal aparece no Tratado como predominantemente uma questão sobre a natureza de nossa mente, por isso, identificar suas características e suas relações é indispensável para uma investigação completa. Os átomos da mente são suas percepções. O problema é que raramente observamos esses átomos isolados do mundo

Descrever a mente como um amontoado ou feixe de percepções pode parecer de que não há nada em particular que relacione essas diferentes percepções entre si, além do fato de pertencerem à mesma mente - e esse fato em si permanece inexplicável. De fato, Hume é frequentemente compreendido exatamente dessa maneira. No entanto, vale a pena notar que mesmo quando Hume usa o termo ao qual me referi, há mais do que apenas essa compreensão comum sobre a mente sugere. Assim, ele dá continuidade à sua referência inicial à mente como um "amontoado ou coleção de percepções diferentes", acrescentando que essas percepções são "unidas por certas relações" (T, 1.4.2.39). É exatamente isso que a própria palavra "sistema" de Hume captura de forma tão útil [...] eu indiquei anteriormente que os elementos da visão de Hume sobre a mente como um sistema de percepções estão presentes nas seções

iniciais do Tratado. Pois Hume nos apresentou uma imagem da mente na qual as percepções ocorrem em sequências causais, resultando em um ciclo contínuo de atividade. (PITSON, 2002, p.22-23) (tradução nossa).

A explicação de Pitson para utilizar a expressão sistema consiste em ressaltar que a investigação humeana completa sobre a natureza da mente consiste não somente na análise das percepções, mas principalmente em analisar como determinadas relações unem, destroem, produzem e modificam as percepções, principalmente a relação de causa e efeito. As percepções que fabricam a mente ocorrem em sequências causais que permite-nos identificar operações da mente como a memória, a imaginação, a crença e o hábito. Todas essas operações mentais são possíveis enquanto resultado da associação entre as percepções. Essas relações que se estabelecem entre as percepções dão forma não somente ao nosso modo de pensar mas também orientam nossas ações, criam emoções. Quando Hume analisa a influência da crença no pensamento, ele usa palavras como vividez e força. Através dessa caracterização, a crença é mais do que uma mera formação mental referente às impressões de reflexão que são internas. Tal conexão com as impressões de sensação (externas), confere um caráter extremamente importante em nosso comportamento e em nosso estado emocional e deste modo, a crença é vista como uma possível ação (MERRIL, 2008, p.59). Levando tal concepção de crença em consideração, o fato de que alguém pronuncie publicamente, por exemplo, que é a favor da liberdade de expressão não significa de fato que essa pessoa acredite nisso; se a pessoa age em contradição com suas palavras ela não acredita verdadeiramente no que pronuncia. Dito de outro modo, os atos dizem mais sobre as crenças do que discursos (MERRIL, 2008). Em sentido inverso, os atos revelam conexões causais entre crenças e ações. Das impressões constantemente apresentadas à mente de algum objeto, inferimos um outro que está ligado através da sucessão e da proximidade do tempo e do espaço. Hume usa o exemplo do fogo como causa e do calor como efeito para explicar de que modo essa inferência acontece. Assim, lembramo-nos de ter visto aquela espécie de objeto que denominamos chama, e de ter visto aquela espécie de sensação que denominamos calor. Recordamo-nos, igualmente, de sua conjunção constante em todos os casos passados. Sem mais cerimônias, chamamos à primeira de causa e à segunda de efeito, e inferimos a existência de uma da existência da outra (HUME, 2009, p. 116). Através da análise da inferência de causa e efeito, Hume descobre uma outra característica do raciocínio da causalidade, a conjunção constante. Entretanto, essa relação não pode nos fornecer uma resposta para a conexão necessária. A noção de que objetos semelhantes se apresentam em relações semelhantes, não é por si só capaz de fornecer novas ideias, e conseqüentemente não

é capaz de nos fornecer a ideia de uma conexão necessária. A conjunção constante consiste em uma repetição de impressões passadas semelhantes e por isso nenhuma ideia verdadeiramente original pode sair dessa repetição. Se considerarmos que a experiência jamais poderia produzir na mente a existência contínua dos corpos necessária para a inferência causal, porque os sentidos estão limitados à percepção atual; a percepção só pode produzir uma noção de existência singular. Por isso, Hume propõe no Tratado uma explicação adicional para esses raciocínios, a saber, o mecanismo do hábito ou costume. Através da constante repetição de certo conjunto de percepções, junto de uma impressão presente, a mente forma padrões de expectativa (ou em outras palavras, forma uma propensão a repetir o mesmo processo mental do passado) acerca de certa organização das percepções que se apresentaram à mente repetidas vezes. Dentre o conjunto de crenças comuns à humanidade que formados pelo hábito e pela crença, temos a crença na identidade pessoal, que depende fundamentalmente da causalidade porque ao considerarmos que a característica fundamental das crenças reside na natureza de seus efeitos, como, por exemplo, dos efeitos das ações corporais, é crucial considerar que essas crenças e intenções precedem temporalmente esses efeitos específicos. Para tanto, faz-se necessário a identificação precisa desses efeitos perceptivos compreendendo as relações causais da crença em questão não apenas como referência outras percepções que estão conectadas com ela, mas também identificar como as crenças aparecem como efeito nas ações do corpo, consistindo como uma tarefa indispensável na compreensão da identidade imperfeita. O hábito é uma propensão da mente, que antes mesmo de refletir, age realizando uma transição de um objeto para outro (HUME, 2009, p.134), assim é central na formação da identidade imperfeita, bem como na explicação da crença da identidade pessoal perfeita.

Pitson propõe interpretar a natureza da mente segundo a filosofia de Hume, como um sistema de percepções, que consiste em interpretar a ciência da mente como um fluxograma da mente, em que todas as percepções se organizam por meio das relações, principalmente a causalidade. As impressões de sensação, são a fonte primária de atividade da mente e podem se relacionar tanto com a atividade externa da mente, referente aos sentidos, como serem relacionadas às sensações corporais, como a fome, dor, sede e etc. Em contrapartida, as impressões de reflexão se relacionam com as paixões indiretas que são suscitadas por ideias.

Do lado das ideias [do fluxograma], interpretei a distinção de Hume entre primárias e secundárias correspondendo, por um lado, às crenças que surgem imediatamente como as "novas ideias" nas quais nossas impressões são inicialmente copiadas, e, por outro lado, às memórias correspondentes a essas crenças originais. Enquanto a imaginação, nessa imagem, é uma atividade que envolve transposições entre ideias

que foram adquiridas dessa maneira. Finalmente, utilizei setas mais espessas para indicar as relações causais entre percepções e o corpo, lembrando-nos do ponto importante de que o papel causal das percepções não se limita aos seus efeitos dentro da própria mente (daí o aspecto de agencial da identidade pessoal). (PITSON, 2002, p.24). (tradução nossa).

A memória é gerada por meio das ficções de idéias proporcionadas pela crença. Quando Pitson (2002) explica que as crenças que surgem imediatamente como as novas idéias nas quais nossas impressões são inicialmente copiadas, está se referindo ao processo pelo qual nossa mente forma suas crenças a partir de suas impressões. Essas crenças, influenciam no processo formativo das memórias, pois são responsáveis por dar fixação às idéias, dando a elas um senso de importância, o que conseqüentemente, leva a memorização dessas idéias em detrimento de outras que não são objeto de crença. Então, crença e memória realizam uma importante interconexão entre idéias do passado com percepções do presente, por isso nossas crenças moldam como percebemos e lembramos dos eventos de nossa memória.

No entanto, a interpretação da filosofia do Tratado como fluxograma da mente ou geografia mental não é livre de problemas, como o próprio Pitson aponta. Neste sentido, Pitson chama a atenção para uma interpretação da teoria de Hume sobre a mente como uma teoria reducionista tal como Beauchamp (1979), em que os juízos que se fazem sobre a mente são redutíveis aos juízos acerca das percepções da mente. Nesse sentido, o eu seria redutível a uma dada coleção de percepções (BEAUCHAMP, 1979, p.37).

Não vejo razão para que Hume não possa explicar de maneira redutiva toda a discussão sobre faculdades, propensões e conexões em termos de cadeias causais entre percepções. E, é claro, é precisamente isso que Hume tenta formalmente na seção sobre identidade pessoal. A mente é explicada, em sua teoria redutiva, como uma coleção de percepções reunidas por certas relações [...] Talvez ele não consiga reduzir coerentemente as atividades mentais a percepções, mas ainda não vi um argumento que mostre que ele não pode. (BEAUCHAMP, 1979, p.40-41).

Para Pitson, o problema dessa interpretação é o risco de anacronismo, ainda mais se a teoria reducionista implicar em uma construção lógica. Isto porque a teoria da mente de Hume não tem a intenção de ser uma análise lógica sobre o funcionamento da mente, uma vez que seu foco não é propriamente a ideia ou noção de mente, e sim uma abordagem que visa compreender o que a mente é (PITSON, 2002, p.26). Essa análise passa antes pela abordagem do método experimental tal como Hume defende na introdução do Tratado, do que propriamente uma análise lógica dos juízos sobre a mente. Busca-se pela impressão geradora da ideia de eu ou da mente e nada se encontra. A questão que se segue é a seguinte: como podemos acreditar na noção de eu ou mente, não obstante a ausência de qualquer impressão que corresponda propriamente a essas noções? Assim, Hume visa explicar a crença nessas noções, ressaltando o caráter psicológico de sua ciência da mente. No mesmo sentido,

podemos estender a causalidade a esse mesmo caráter psicológico na medida em que sua formação resulta na crença e no hábito, que são conceitos que explicam o funcionamento da mente. Por isso, Pitson considera anacrônica a suposição de que eu seria redutível às percepções porque desconsidera os elementos psicológicos, tanto da crítica a noção de eu substancial como na proposição de Hume na identidade imperfeita.

No entanto, devemos retomar nossa insistência no termo identidade imperfeita para se referir à explicação da noção de eu segundo a filosofia do Tratado. Devemos considerar que, segundo a sugestão de Pitson (2002) existem certas dificuldades na abordagem de Hume na sua explicação da noção de um eu dotado de identidade relacionado causalmente às diferentes percepções para formar um sistema de percepções. Mesmo que tomemos como certa a asserção de Hume de que as percepções se relacionam em conjuntos ou coleções distintas, poderíamos afirmar que as relações causais entre as percepções realmente explicam o eu?. Como discutimos intensamente ao longo dessa dissertação, nossas percepções não exibem padrões regulares o suficiente, de acordo com Hume, para que considerássemos como causalmente necessários. Para reforçar esse argumento, Pitson (2002, p.40) indica o seguinte trecho do Tratado como evidência textual

É apenas pela experiência, portanto, que podemos inferir a existência de um objeto da existência de outro. A natureza da experiência é a seguinte. Lembramo-nos de ter tido exemplos frequentes da existência de objetos de uma certa espécie; e também nos lembramos que os indivíduos de uma outra espécie de objetos sempre acompanharam os primeiros, existindo em uma ordem regular de contiguidade e sucessão em relação a eles (HUME, 2009, p.116). (grifo do autor).

Aplicando esse critério à ligação causal de um eu em um período de tempo para outro, esse eu não parece definitivamente apresentar regularidade exigida por Hume. A exigência é ainda maior se pensarmos na complexidade do conjunto de percepções que formam um eu e na relação possível entre essas percepções. Mas, embora Pitson admita que as percepções atuais de um dado eu possuem poucas ou nenhuma relação causal direta entre si, não devemos desconsiderar que as percepções ainda podem estar em relações causais com outras percepções que compõem esta série ou conjunto ao longo do tempo, mesmo que em sentido mais fraco e de forma mais indireta.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma temática tão árdua e abstrusa como a identidade pessoal/eu no Tratado da natureza humana não poderíamos esperar uma conclusão definitiva sobre o assunto. Se David

Hume não ficou satisfeito com o resultado de sua investigação acerca do tema, a ponto dessa temática não reaparecer em seus trabalhos depois do Tratado e de manifestar sua insatisfação no apêndice dessa mesma obra, seria presunçoso de nossa parte esperar resolver de forma definitiva esse problema. No entanto, se há algum mérito em nossa investigação, é ressaltar como esse problema não é modo algum ocasional na filosofia do Tratado e aparece de forma significativa em grande parte da obra, principalmente se o colocarmos sob o prisma da crítica de Hume à noção de substância, tão cara à metafísica tradicional e às explicações sobre como podemos conhecer nosso eu.

No primeiro capítulo, visamos ressaltar como a abordagem do método experimental estabelecido no Tratado permitiu a formulação de uma das críticas mais contundentes à noção do eu fundada em uma substância, oferecendo uma perspectiva do eu pautada nas variações da experiência, aproximando à noção de identidade pessoal ao caráter de nossas percepções e das relações existentes entre às percepções. Deste modo, apresentamos os elementos centrais do método experimental tal como Hume apresenta na introdução do Tratado relacionando esses elementos à crítica à concepção de eu como uma entidade substancial, dotada de simplicidade e ininterruptibilidade. A conclusão derivada desse enfoque é que a filosofia do Tratado só pode conceber a natureza da mente e de sua identidade como necessariamente diversa, uma vez que a experiência revela a ausência de simplicidade e continuidade na natureza da mente e não há qualquer percepção que corresponda a essas características. Portanto, visamos evidenciar que a noção de eu/identidade pessoal não pode ser concebida como uma ideia simples e ininterrupta, conforme preconizado pelas regras do método experimental. Visamos também delimitar o escopo de nossa investigação, a saber, o aspecto mental da identidade pessoal/eu, tal como aparece no livro I do Tratado intitulado Do conhecimento. Com o auxílio de comentadores da obra de Hume, tais como Tony Pitson e Udo Thiel, confirmamos a hipótese inicial de que o tema da identidade pessoal/eu não se limita a seção Da identidade pessoal, principalmente se associarmos esse debate à crítica humeana à noção de substância mental.

No segundo capítulo, apresentamos a investigação de Hume sobre a natureza das percepções da mente, destacando a intrínseca relação com o problema da identidade pessoal/eu. Ao elucidar os argumentos da seção Da Identidade Pessoal (HUME, 2009, p. 283), nosso objetivo foi evidenciar a relação desses argumentos com alguns dos pontos-chave que orientam a discussão de Hume no Livro I do Tratado. Exploramos a teoria das ideias de Hume evidenciando como ela resulta em uma ciência da mente. Seguindo o método desta ciência, podemos constatar como a explicação de Hume sobre os poderes e faculdades da

mente se opõe à concepção do eu como uma entidade substancial contínua, resultando em uma noção de identidade imperfeita. Da rejeição da noção de eu enquanto simples e ininterrupta, Hume se depara com a seguinte indagação: se nossas impressões formam nossas ideias, porque cremos na noção de identidade pessoal ou no eu contínuo se esta é contrária ao caráter variável e descontínuo de nossas impressões? Constatamos que a resposta a essa questão envolve dois aspectos interconectados: primeiro, a influência dos princípios associativos na formação de nossa mente e, conseqüentemente, na formação da noção de identidade pessoal contínua e invariável; segundo, explicar, pela ação desses princípios associativos, porque desenvolvemos uma forte crença na identidade pessoal, mesmo diante do caráter variável das percepções. Destes dois aspectos concluímos que a razão para nossa crença em uma identidade pessoal ocorre porque, apesar da ausência de um substrato perceptivo simples, idêntico e invariável, formamos uma crença de regularidade que nos leva a confundir diversidade com identidade. Como a imaginação transita facilmente entre as ideias, sentimos as duas noções de maneira quase igual. Deste modo, pela ação da imaginação, consideramos que nosso eu é ininterrupto e invariável e nem mesmo a mais insistente reflexão pode evitar essa inclinação. Deste modo, a alternativa de Hume é a noção de mente enquanto feixe de percepções. A mente humana e sua identidade nada mais são do que o resultado do fluxo de sucessão e associação entre as percepções; a experiência não nos oferece nenhuma justificativa para separar mente e percepções. Nesse sentido, não podemos atribuir qualquer identidade em sentido estrito à mente humana, resultando no que podemos chamar de identidade imperfeita.

No desdobramento do terceiro capítulo, exploramos os principais aspectos da crítica de Hume à ideia de que as percepções possuem uma substância inerente, e que essa substância constitui a base de um eu simples e invariável. A recusa dessa noção de substância mental colocou para Hume uma questão fundamental: qual é a relação entre a mente e as percepções? Para o autor, há duas possibilidades de explicação para a questão. A primeira alternativa implicaria em uma compreensão da mente como distinta das percepções, resultando na necessidade de uma ciência da mente fundamentada na noção de substância. A segunda possibilidade, por sua vez, consiste em conceber a mente sem pressupor uma substância distinta das percepções. Ressaltamos a escolha da segunda possibilidade por Hume; daí emerge o caráter positivo da ciência da mente humeana, baseada na compreensão de que a relação entre as percepções é que constituem a mente. Hume, ao utilizar os princípios de associação, principalmente a causalidade, explica como as percepções relacionam-se entre si. Todas as percepções que supostamente atribuímos à noção de substância e de eu, são

distinguíveis, separáveis e portanto, não há qualquer impressão correspondente à ideia de substância mental. Portanto, ao analisarmos a identidade pessoal sob a perspectiva da crítica do método experimental, a explicação do eu ou identidade pessoal exige a revelação da sucessão e conexão entre as percepções, resultando na construção de uma identidade pessoal imperfeita. Por isso, a crítica de Hume à noção de substância mental, faz ressaltar o papel significativo da causalidade, principalmente porque questiona a base da conexão causal que muitos filósofos presumiam existir entre mente e alguma substância, seja material ou imaterial. Hume argumenta que, assim como a relação de identidade, a causalidade não pode ser percebida diretamente, apenas podemos entender a relação de causa e efeito entre objetos que estão em sucessão. Em síntese, a abordagem de Hume desafia as concepções de substância e inerência tradicionais na filosofia e ressalta a importância das relações entre percepções na compreensão da mente e da identidade pessoal, principalmente a relação de causa e efeito.

6. REFERÊNCIAS

AINSLEI, Donald. Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind. **Philosophy and Phenomenological Research**. Vol. 62, No. 3, pp. 557-578, 2001.

BRETT, Nathan. Substance and Mental Identity in Hume's Treatise. **The Philosophical Quarterly**. Vol. 22, No. 87 pp. 110-125; 1972.

CACHEL, Andrea. Teoria e Experiência na Ciência da Natureza Humana de Hume. **Ética e Filosofia Política**, v. I, p. 28-41, 2016.

FATE, Norton & TAYLOR, Jacqueline (ed.). **The Cambridge Companion to Hume**. 2ed, Cambridge: Cambridge University Press, 2009. (Cambridge Companions to Philosophy).

FREITAS, Vinícius França. **A teoria da identidade pessoal nos Livros I e II do Tratado de Hume**. 2013. 144 f. Dissertação (Mestrado)-Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**, Edit. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1978.

_____. **Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals**. Edit. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1975.

_____. **História natural da religião**. Tradução de Bruna Frascolla. Salvador: EDUFBA, 2016.

_____. **Investigação sobre o entendimento humano**. Tradução Antônio Sérgio et al. São Paulo: Abril Cultural, 1989. (Os Pensadores).

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

_____. **Da imortalidade da alma e outros textos póstumos**.- Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

_____. **Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Tradução de Déborah Danowski. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Editora nova cultura 1999.

—————. **An Essay Concerning Human Understanding** (First published 1690). Ed. 1999 The Pennsylvania State University.

KENNETH, R. Merril. **Historical Dictionary of Hume's Philosophy**, Inc. Lanham, Maryland, Toronto, Plymouth, UK: The Scarecrow Press, 2008.

MIJUSKOVIC, Ben. Hume and Shaftesbury on the Self. *The Philosophical Quarterly* (1950-), vol. 21, no. 85, 1971, pp. 324–36. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/2218658>. Accessed 14 Nov. 2022.

PITSON, A. E.. **Hume's Philosophy of the Self**. Londres: Routledge, 2002.

THIEL, Udo. **The Early Subject Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume**. United States New York: Oxford University Press, 2011.

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

WERTZ, S. K. Hume and the Historiography of Science. *Journal of the History of Ideas*, vol. 54, no. 3, 1993, pp. 411–36. *JSTOR*, <https://doi.org/10.2307/2710021>. Accessed 14 Nov. 2022.