

David Hume sobre a identidade pessoal nos Livros I e II do *Tratado da Natureza Humana*

David Hume on personal identity in Books I and II of the *Treatise of Human Nature*

Vinícius França Freitas¹

RESUMO

Pretendo discutir a teoria humiana da identidade pessoal nos Livros I e II do *Tratado da Natureza Humana*. Em primeiro lugar, procuro argumentar que a distinção empreendida por Hume entre uma “identidade pessoal enquanto diz respeito ao pensamento e à imaginação” e uma “identidade pessoal enquanto diz respeito às paixões e ao interesse próprio” é apenas metodológica, não radical. Isto é, o filósofo não sugere a existência de duas ideias distintas de identidade pessoal na mente. Em segundo lugar, procuro mostrar qual a contribuição das paixões do orgulho e da humildade para a produção da crença na identidade pessoal. Orgulho e humildade contribuem no tocante à vivacidade desta crença, ao produzir o interesse da pessoa por suas sensações e ações do passado e do futuro. Em terceiro lugar, pretendo mostrar de que maneira as paixões e o interesse próprio possibilitam a explicação do aspecto corporal da crença na identidade pessoal. Proponho discutir de que modo o corpo e suas qualidades podem ser compreendidos como elementos constituintes da noção de identidade pessoal.

Palavras-chave: identidade pessoal, imaginação, paixões, mente, corpo.

ABSTRACT

I intend to discuss Hume's theory of personal identity in Books I and II of the *Treatise of Human Nature*. First, I intend to argue that Hume's distinction between a 'personal identity with regard to thought and imagination' and a 'personal identity with regard to passions and self-interest' is only methodological, not radical. That is, the philosopher does not suggest the existence of two distinct ideas of personal identity in mind. Secondly, I try to show the contribution of the passions of pride and humility to the production of a belief in personal identity. Pride and humility contribute to the liveliness of this belief by producing the person's interest in his sensations and actions of the past and the future. Thirdly, I want to show how passions and self-interest make it possible to explain the corporeal aspect of the belief in personal identity. I propose to discuss how the body and its qualities can be understood as constituent elements of the notion of personal identity.

Keywords: personal identity, imagination, passions, mind, body.

¹ Universidade Federal de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Av. Antônio Carlos, 6627, FAFICH, Campus Universitário Pampulha, 31270901, Belo Horizonte, MG, Brasil. Email: ffrvini@yaho.com.br.

Introdução

O objetivo do artigo é discutir três questões relativas à teoria humiana da identidade pessoal nos Livros I e II do *Tratado da Natureza Humana* (1739). Em primeiro lugar, argumento no sentido de mostrar que a distinção entre “uma identidade pessoal enquanto diz respeito ao pensamento e à imaginação” e uma “identidade pessoal enquanto diz respeito às paixões e ao interesse próprio” é realizada por Hume em virtude de uma necessidade metodológica. Em outras palavras, sugiro que Hume não defende a existência de duas ideias distintas de identidade pessoal na mente humana. A distinção é apresentada tendo em vista esclarecer o que a filosofia pode dizer acerca da crença do indivíduo na identidade de sua pessoa a partir do pensamento / imaginação e o que pode ser dito sobre ela a partir das paixões / interesse próprio. Em segundo lugar, apresento minha interpretação sobre o papel das paixões do orgulho e da humildade no que diz respeito à crença na identidade pessoal. Ambas as paixões vivificam esta crença ao produzir o interesse da pessoa por suas sensações e ações do passado e do futuro. Em terceiro lugar, discuto a visão de Hume sobre a identidade pessoal e o corpo. Apresento minha interpretação do modo como o filósofo explicaria que o corpo e suas qualidades são elementos do eu: os seres humanos acreditam que são não apenas uma mente (um conjunto de sensações, lembranças e paixões, por exemplo), como um corpo dotado de certas qualidades físicas. A integração do corpo à ideia de eu, argumento, depende da teoria das paixões apresentada no Livro II do *Tratado*.

Antes de me deter sobre a discussão destas três questões, no entanto, gostaria de apresentar dois rápidos esclarecimentos. Em primeiro lugar, apresento uma observação conceitual. Como apontam alguns intérpretes², Hume parece utilizar os termos “pessoa”, “eu” e “mente” de maneira intercambiável ao longo do *Tratado*. Estes termos parecem de fato ser utilizados com certa flexibilidade pelo filósofo ao longo de sua obra. No entanto, gostaria de sugerir um uso mais restrito para eles. Pretendo utilizar o termo “mente” para me referir ao conjunto de impressões e ideias e suas relações associativas – isto é, o feixe de percepções descrito por Hume no Livro I. Utilizo os termos “eu” e “identidade pessoal” para me referir mais especificamente a uma crença, a saber, a crença na existência de um eu, que envolve, entre outros aspectos, a crença na continuidade da pessoa ao longo do tempo e a crença de que esta pessoa possui uma mente (um conjunto de impressões, ideias, paixões, sentimentos e interesses associados de diversas formas) e um corpo físico dotado de certas qualidades. O próprio Hume, em algumas passagens, parece sugerir a possibilidade desse uso, como, por exemplo, neste trecho: “[...]”

embora o orgulho e a humildade tenham como causas naturais e mais imediatas os ‘atributos de nossa mente e corpo’, isto é, do ‘eu [...]’ (Hume, 2001, p. 337, aspas minhas). Em outras palavras, eu e identidade pessoal são termos que utilizo para referir-me àquilo que a pessoa acredita ser, possuindo, portanto, um significado mais amplo que o termo mente³.

Em segundo lugar, gostaria de propor uma abordagem meramente psicológica da teoria humiana da identidade pessoal. No *Tratado*, Hume propõe explicar o processo de formação de algumas crenças partilhadas pelos seres humanos, como, por exemplo, a crença causal (Hume, 2001, p. 102-103) e a crença na existência dos objetos do mundo exterior (Hume, 2001, p. 220). É nesta perspectiva que pretendo empreender a discussão da identidade pessoal. Gostaria de propor aqui uma aproximação meramente psicológica à discussão humiana, desconsiderando, por isso mesmo, os aspectos epistemológico e ontológico do tema. Por exemplo, não discuto sobre a possibilidade de conhecimento da mente e do corpo humano para além do campo das percepções – isto é, o estatuto epistêmico destas crenças, se existe uma mente e um corpo para além do que é informado pelas impressões e ideias ou a relação deste com a mente humana, tampouco a questão sobre saber se existe um compromisso dualista da parte de Hume – uma discussão ontológica referente à possibilidade de existência de duas realidades, uma imaterial e outra corporal. A questão que proponho é entender a psicologia dos processos mentais que possibilitam a crença em um eu que integra não apenas um aspecto mental, quanto um aspecto corporal e de que modo as paixões e o interesse por si mesmo atuam nos processos de formação destas crenças.

A distinção entre dois “tipos” de identidade pessoal

Inicialmente, chamo a atenção para o modo como compreendo a distinção elaborada por Hume entre dois “tipos” de identidade pessoal, na seção “Da identidade pessoal”: “[...] devemos distinguir a identidade pessoal enquanto diz respeito a nosso pensamento e imaginação, e enquanto diz respeito a nossas paixões ou ao interesse que temos por nós mesmos” (Hume, 2001, p. 285-286). A meu ver, essa distinção refere-se ao que Hume acredita poder ser dito sobre a crença do indivíduo em um eu a partir da perspectiva do pensamento e da imaginação e o que pode ser dito sobre ela a partir da perspectiva das paixões e do interesse próprio. Neste caso, a distinção seria antes metodológica, tendo em vista que Hume

² Cito, a título de exemplo, Corliss Gayda Swain (2006, p. 134).

³ Talia Mae Bettcher (2009), ao discutir o uso de Hume dos termos “eu” e “mente”, sugere que o segundo termo (mente) tem uma importância ontológica que o primeiro (eu) não tem. A seu ver, a mente (enquanto feixe de percepções) desempenha o papel que uma “substância incorpórea” desempenharia, caso Hume supusesse a existência de substâncias. De outro modo, uma entidade seria um “eu” apenas enquanto pudesse ser consciente de si: “uma coisa é dizer que a mente é um feixe de percepções, outra coisa é dizer que o feixe é consciente de si mesmo” (Bettcher, 2009, p. 208). Meu uso dos termos “eu” e “mente” está próximo desta explicação proposta pela intérprete. A diferença, eu diria, está no fato de que explico o eu em termos de crença, não em termos de consciência de si.

não pretende investigar o aspecto afetivo (as paixões) da natureza humana senão no segundo livro de sua obra, do que uma distinção radical, isto é, como se a primeira daquelas ideias fosse realmente distinta da segunda. Não é o caso de que as paixões produzam uma nova ideia de identidade pessoal distinta daquela devida à imaginação.

Este modo de entender esta distinção não é unânime entre os intérpretes. Cito, a título de exemplo, Amélie Rorty (1990):

A ideia de eu produzida pelo orgulho é a de eu como um agente, com um interesse pelo seu futuro, um agente que tem motivos para pesar a força motivacional de suas paixões, para dar-lhes uma prioridade para além da intensidade e duração prazerosa previamente experimentada (Rorty, 1990, p. 258).

A autora entende que a paixão do orgulho seria capaz, segundo Hume, de dar origem a uma nova ideia de eu, distinta daquela produzida na imaginação pelos princípios associativos – ainda que, de acordo com Rorty, esta ideia da imaginação seja inicialmente retomada como objeto do orgulho para que, na sequência, produza uma nova ideia de eu distinta daquela da imaginação (Rorty, 1990, p. 257-258). Susan Purviance vai um pouco além. As paixões não apenas produziriam uma nova ideia de eu, como também “Hume repudia o eu substancial no Livro II, mas de todos os outros modos ele abandona a visão de que o eu é apreendido simplesmente como sucessão de ideias e impressões relacionadas” (Purviance, 1997, p. 204). Segundo Purviance, não haveria sequer uma retomada da ideia de eu construída na imaginação no âmbito das paixões. Discordo destas autoras neste ponto: a distinção entre dois tipos de identidade pessoal não implica que a identidade pessoal referente às paixões e ao interesse por si mesmo seja de natureza distinta da identidade pessoal referente ao pensamento e à imaginação. Aponto uma passagem do próprio filósofo em que se sugere a retomada da ideia devida ao pensamento e à imaginação no âmbito das paixões:

É evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e

consciência íntima. É aqui que se fixa nosso olhar, sempre que somos movidos por uma dessas paixões (Hume, 2001, p. 311).

Explico esta distinção como uma necessidade metodológica. Por um lado, e esse é o objetivo de Hume no Livro I, é preciso explicar de que maneira a imaginação, a partir das ideias e das relações associativas estabelecidas entre elas, dá origem à crença na identidade pessoal. O debate é entendido pelo filósofo, nesse ponto, como um exame daquilo que na natureza humana faz com que um indivíduo acredite na identidade de sua pessoa, daquilo que faz com que ele pense sua pessoa como algo invariável e ininterrupto ao longo do tempo. Por outro lado, no Livro II, é possível explicar de que maneira os afetos humanos, sobretudo, o orgulho e a humildade, contribuem no estabelecimento desta crença. A investigação das paixões constitui uma nova perspectiva a partir da qual o filósofo pode considerar a crença sobre a identidade da pessoa, uma perspectiva a que Hume tem acesso apenas no âmbito da investigação das paixões, diferentemente do que sugerem autoras como Jane McIntyre (2009), para quem a discussão desta crença estaria limitada apenas ao Livro I. No âmbito das paixões, a teoria da identidade pessoal diria respeito apenas à explicação do interesse que temos por nós mesmos e da responsabilidade da pessoa pelas ações passadas (McIntyre, 2009, p. 187). Acredito que o campo afetivo é determinante para a explicação da crença na identidade da pessoa, como argumento na seção a seguir.

O papel das paixões e do interesse por si mesmo na formação da crença na identidade pessoal

No Livro I, o exame da identidade pessoal é levado a efeito a partir unicamente da imaginação e das operações responsáveis por associar as ideias da mente. Isto é, Hume procura seguir o preceito de que é preciso começar a investigação da natureza humana pelas ideias⁴, de modo a desconsiderar, ainda que inicialmente, o aspecto afetivo da natureza humana, isto é, as impressões secundárias / de reflexão ou paixões⁵ (objeto de estudo do Livro II), e o

⁴ Hume distingue, nos conteúdos da mente, as “percepções”, entre “impressões” (aquelas percepções em sua primeira aparição na mente, mais fortes e vivas, como, por exemplo, a sensação do gosto da maçã) e “ideias” (que são como imagens ou cópias enfraquecidas daquelas impressões, como, por exemplo, o pensamento sobre o gosto da maçã). Hume não pretende investigar a causa imediata das impressões, cuja origem seria desconhecida. Para o filósofo, esta é uma questão de pouca importância para a sua investigação, visto que “o estudo de nossas sensações cabe antes aos anatomistas e aos filósofos naturais que aos filósofos morais [...]” (Hume, 2001, p. 32).

⁵ As paixões, ao ver de Hume, são impressões de reflexão: “[...] as impressões podem ser divididas em duas espécies: de SENSACÃO e de REFLEXÃO. As da primeira espécie nascem originalmente na alma, de causas desconhecidas. As da segunda derivam em grande medida de nossas ideias [...]” (Hume, 2001, p. 32). Enquanto impressões de sensação são aquelas que nascem diretamente dos sentidos (o sabor de uma fruta, por exemplo), impressões de reflexão são aquelas que têm como origem as próprias ideias ou sensações. O processo de formação deste tipo de impressão ocorre da seguinte maneira. De início, uma impressão atinge os sentidos, de modo a fazer com que a mente possa sentir, por exemplo, uma sensação de prazer ou dor. Em seguida, essa impressão de prazer ou dor é copiada, dando origem a uma ideia que lhe corresponde, que, em um momento posterior, quando é retomada pela mente, pode despertar uma “sensação” como a de desejo ou aversão, sendo esta última uma impressão de reflexão.

modo segundo o qual estes afetos podem contribuir para a formação da crença na identidade pessoal. Para o filósofo, não há uma ideia de eu simples e invariável na natureza humana que pudesse ser a origem desta crença. Hume nega veementemente a visão filosófica que sustenta a existência de um eu dotado de identidade e simplicidade perfeitas⁶. Para isso, Hume se vale do “princípio da cópia”⁷. Ao investigar o conjunto das percepções, com efeito, Hume não pode encontrar nenhuma impressão, detentora de identidade e simplicidade perfeitas, de que essa suposta ideia de eu, constante e invariável, pudesse se originar. A conclusão é de que as impressões de que se originam as ideias são inconstantes e mutáveis, e, por isso, nenhuma delas pode ser a origem de uma ideia de identidade pessoal perfeita⁸. Tudo o que o exame do conjunto das percepções revela é que a mente não é

Senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento [...] Nela não existe, propriamente falando, nem simplicidade em um momento, nem identidade ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade (Hume, 2001, p. 285).

Nestes termos Hume apresenta a noção de “mente” como um feixe de percepções: uma sequência intermitente de percepções, em constante mudança e sem uma ordem estabelecida.

Qual explicação Hume pode oferecer para a crença dos indivíduos na identidade pessoal? É comum, com efeito, que os seres humanos acreditem na identidade de sua pessoa ao longo do tempo (isto é, que eles são as “mesmas” pessoas que outrora sentiram determinada sensação ou pensaram em determinado objeto), pelo que é preciso que se explique que essa propensão humana de atribuir identidade ao que,

a rigor, não é senão um feixe de percepções descontínuas e distintas. Esta crença é explicada pelo filósofo a partir da união de ideias decorrente dos princípios de associação, a saber, os princípios de semelhança e causa e efeito. São estes princípios de associação do mundo ideal que unem as ideias na imaginação, de modo a construir uma ideia “fictícia” de identidade pessoal⁹. Esses princípios são capazes de produzir uma transição fácil do pensamento de uma a outra ideia, de modo que essa ideia de eu origina-se do progresso do pensamento, que desliza suavemente pela cadeia de ideias unidas por estes princípios associativos. E, além destes dois princípios, a memória desempenha uma importante função na formação desta ficção: ela é responsável por produzir a relação de “semelhança” entre as percepções. Pela memória, com efeito, é possível fazer aparecer, ao conjunto de percepções presentes, as percepções passadas semelhantes às percepções atuais, fazendo com que estas se unam em virtude da relação de semelhança que elas estabelecem:

Pois o que é a memória, senão a faculdade pela qual despertamos as imagens de percepções passadas? E como uma imagem necessariamente se assemelha a seu objeto, a frequente inserção dessas percepções semelhantes na cadeia de pensamento não deve conduzir a imaginação mais facilmente de um elo a outro, fazendo o todo se parecer com a continuação de um objeto único? (Hume, 2001, p. 293).

Mas o princípio de semelhança não é suficiente para explicar completamente a ficção da identidade pessoal. É preciso recorrer ao princípio de causa e efeito, caso se pretenda explicar essa ideia fictícia:

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

⁶ “Há filósofos que imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU; que sentimos sua existência e continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, com uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração” (Hume, 2001, p. 220).

⁷ “Todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (Hume, 2001, p. 28).

⁸ “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 – 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, 2001, p. 220-221).

⁹ O caráter ficcional dessa ideia diz respeito unicamente à atribuição de uma identidade ao feixe de percepções que não é rigorosamente idêntico. Ainda que a pessoa venha a pensá-lo como perfeitamente idêntico, a sucessão de percepções não possui tal característica. O feixe é constituído por percepções distintas e descontínuas. A ideia de identidade pessoal é fictícia no sentido de que a mente não possui a identidade que lhe é atribuída. Concordo com as palavras de Nicholas Capaldi sobre este ponto: “[...] está claro de todo o contexto que o que Hume nega é que tenhamos tanto a experiência quanto a ideia de um eu simples ou idêntico. Ele não nega que haja um eu, tampouco nega que tenhamos uma ideia de eu. Ele nega que tenhamos a ideia simples de um eu simples” (Capaldi, 2002, vol. 3, p. 628). O reconhecimento desse ponto é importante sobretudo quando se tem em vista a necessidade, no desenvolvimento da teoria das paixões indiretas do orgulho e da humildade no Livro II, de uma ideia de eu para o seu estabelecimento.

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, 2001, p. 293).

No Livro II, Hume não propõe explicitamente a questão de saber como as paixões contribuem para a produção da crença na identidade pessoal. O filósofo não dedica, com efeito, nenhuma seção específica ao exame da ideia de identidade pessoal a partir do campo afetivo da natureza humana. Grande parte de suas considerações acerca da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse por si mesmo se encontram difundidas ao longo da investigação das paixões. A consequência dessa não sistematização é a dificuldade do intérprete de lidar com essa noção em seus diversos aspectos. Qualquer tentativa de compreendê-la tem de buscar em várias partes do texto os princípios que, unidos, seriam capazes de dar coerência a uma teoria da identidade pessoal compreendida a partir das paixões.

A ideia de identidade pessoal construída na imaginação é retomada pela mente nos momentos em que o indivíduo é afetado pelas paixões do orgulho e da humildade. Hume distingue, na explicação destas paixões indiretas, entre a “causa” e o “objeto” destes afetos. A causa corresponde àquilo que possui uma qualidade capaz de dar origem às sensações de prazer ou dor e, portanto, em virtude de sua relação estreita com a pessoa, pode despertar um daqueles dois afetos. Para o filósofo, esta causa pode ser uma qualidade da mente (a coragem ou a covardia, por exemplo), uma qualidade do corpo (a beleza ou a fealdade) ou algum objeto exterior (a riqueza ou a pobreza). O objeto, por sua vez, é aquilo em que a mente foca a atenção quando afetada por um destes dois afetos, a ideia de eu, “ou seja, da pessoa individual de cujas ações e sentimentos cada um de nós está intimamente consciente¹⁰” (Hume, 2001, p. 320). A imaginação e as paixões concorrem para a produção e fortalecimento desta crença. Por um lado, as percepções unidas na imaginação por meio dos princípios de associação de ideias originam uma ideia de identidade pessoal. Por outro, as paixões desempenham um importante papel nes-

ta construção, na medida em que “fortalecem” a crença do indivíduo na identidade de sua pessoa. O próprio filósofo sugere essa possibilidade, ainda no Livro I:

Vista dessa forma, nossa identidade referente às paixões serve para “corroborar” aquela referente à imaginação, ao fazer que nossas percepções distantes influenciem umas às outras, e ao produzir em nós um interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros (Hume, 2001, p. 294, aspas minhas).

Orgulho e humildade direcionam o interesse da pessoa por suas ações e sensações, tanto passadas como futuras, de modo a reforçar a noção de “mesma pessoa”, contribuindo, deste modo, para o estabelecimento da crença na identidade pessoal. A pessoa está ligada, por semelhança ou causa e efeito (isto é, mediante uma operação dos princípios de associação), a diversas ações e sensações (sejam estas prazerosas ou dolorosas). O orgulho que a pessoa sente presentemente por uma ação virtuosa praticada outora, por exemplo, apenas reforça a conexão estabelecida na imaginação entre as percepções presentes e as percepções passadas. A pessoa que levou a efeito determinada ação no passado é a “mesma” pessoa de agora não somente em razão de uma operação da imaginação, mas porque se orgulha ou se envergonha desta ação e suas consequências. É nesta medida que as ações e sensações do passado ainda interessam ao indivíduo no presente.

Abro um parêntese neste ponto para considerar que esse modo de entender o papel das paixões talvez possa explicar, por exemplo, o questionamento de Kemp Smith (1941), segundo o qual existe uma contradição fundamental entre o que Hume diz acerca da noção de identidade pessoal nos Livros I e II. A teoria das paixões do orgulho e da humildade dependeria, de acordo com o autor, de uma impressão de eu:

O que explica que no Livro I do Tratado a existência de uma impressão de eu seja explicitamente negada, enquanto sua teoria das paixões indiretas, proposta ao longo do Livro II, é elaborada de modo a

¹⁰ Uma dupla relação entre ideias e impressões, a relação entre a ideia da causa da paixão (uma bela casa, por exemplo) e a ideia do objeto da paixão (o eu), assim como a relação entre a impressão do prazer que a causa pode produzir separadamente (independentemente de uma paixão indireta) e a impressão da paixão indireta despertada, produzem as paixões indiretas do orgulho e humildade. A título de exemplo, supõe-se o caso do indivíduo que se orgulha de possuir uma bela residência. A relação de ideias ocorre entre a ideia deste belo objeto exterior associada à ideia de eu do indivíduo que o possui. A bela residência é capaz de produzir uma impressão de prazer em qualquer pessoa que se disponha a contemplá-la. A paixão do orgulho, por sua natureza agradável, se assemelha (princípio de união entre impressões de reflexão, ou seja, paixões) a esta sensação prazerosa que a bela moradia produz. No caso de seu dono, portanto, a moradia não apenas o afeta por uma impressão prazerosa de sua beleza, como também, em virtude da relação da pessoa do indivíduo com este objeto exterior que desperta prazer, produz em sua natureza uma paixão de orgulho (semelhante à impressão de prazer), causada por aquela dupla relação de ideias e impressões: a relação entre a ideia da casa e a ideia do eu e a relação entre a impressão de prazer que a casa produz separadamente e a impressão de orgulho. Portanto, “qualquer coisa que proporcione uma sensação prazerosa e esteja relacionada ao eu desperta a paixão do orgulho, que também é agradável, e tem o eu como objeto” (Hume, 2001, p. 323).

se apoiar sobre a suposição de que nós de fato experienciamos uma impressão sempre presente de nós mesmos? (Kemp Smith, 2005, p. V).

Kemp Smith vai um pouco além, argumentando que a teoria da simpatia também dependeria de uma impressão de eu negada por Hume: “[...] a doutrina de Hume da simpatia se apoia sobre duas suposições principais: (a) uma impressão do eu tem a força ou a vivacidade que tende a se transfundir em ideias copresentes com ela [...]” (Kemp Smith, 2005, p. 224). Enfim, segundo Kemp Smith, a própria confissão do “Apêndice” ao *Tratado* (1740)¹¹ sobre a “consciência da identidade pessoal” diria respeito a esta impressão:

Na segunda parte do “Apêndice” Hume vai muito mais além. Sua confissão não é apenas sobre um defeito em sua exposição, mas uma falha em uma das doutrinas centrais discutidas na Parte IV do Livro I, a saber, na explicação dada à consciência da identidade pessoal (Kemp Smith, 2005, p. 555).

Alguns intérpretes¹² entendem que essa consciência da identidade pessoal a que Kemp Smith se refere é uma “impressão de eu”. Por um lado, o filósofo afirma não ser possível encontrar uma impressão de eu, por outro, alguns pontos discutidos no Livro II – entre eles a teoria do orgulho e da humildade e a teoria da simpatia – dependeriam desta impressão de eu. Entendendo as paixões do orgulho e da humildade como operações da mente que não apenas

retomam a ideia de eu criada no âmbito da imaginação, a partir dos princípios associativos, como também a reforçam, talvez não seja difícil responder a este questionamento. O que a mente retoma como objeto do orgulho e da humildade não é apenas uma pálida ideia de eu produzida na imaginação, e sim uma ideia viva de eu fortalecida pelas próprias paixões da mente. O aspecto afetivo da mente humana torna mais vivaz a crença na identidade pessoal a tal ponto que, diferentemente do que pensa Kemp Smith, as operações do orgulho e da humildade não dependeriam verdadeiramente de uma impressão de eu – isto, é claro, para não dizer que estas paixões vivificam a ideia de eu a ponto de torná-la uma impressão.

A integração do corpo à noção de eu a partir das paixões e do interesse próprio

Na discussão das paixões no Livro II, existem alguns contextos em que a noção de corpo humano parece ganhar importância aos olhos de Hume. Cito, por exemplo, o caso das passagens que parecem sugerir que, na teoria das paixões, existe um relevante aspecto fisiológico a ser considerado. A ocorrência de paixões parece depender de certos processos fisiológicos sem os quais não poderia acontecer¹³. É possível mesmo ver que, para Hume, em alguns casos, a própria investigação filosófica das paixões depende, em alguma medida, da observação e experimentação de seus efeitos externos relativos ao corpo, como, por exemplo, a

¹¹ No “Apêndice” ao *Tratado*, Hume apresenta a célebre confissão de insatisfação com relação à teoria da identidade pessoal. Ele afirma: “[...] eu acalentava alguma esperança de que, por mais deficiente que pudesse ser nossa teoria do mundo intelectual, ela estaria livre daquelas contradições e absurdos que parecem acompanhar qualquer explicação que a razão humana possa dar acerca do mundo material. Mas, ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à ‘identidade pessoal’, vejo-me perdido em um tal labirinto que, devo confessar, não sei como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las coerentes” (Hume, 2001, p. 671-672). Não trato da questão de saber o que motivou a insatisfação de Hume no “Apêndice”. Donald Ainslie (2008) apresenta uma introdução às linhas de interpretação (a seu ver, quatro grandes linhas) para o problema do “Apêndice” (Ainslie, 2008, p. 148-151).

¹² A título de exemplo, Don Garrett (1997) diz: “[...] na visão de Kemp Smith, a negação de Hume de que temos uma impressão do ‘eu’ no Livro I do *Tratado* é incompatível com passagens no Livro II que descrevem as paixões indiretas” (Garrett, 1997, p. 167). Wade Robison (1997) afirma, de modo semelhante: “[...] a leitura de Kemp Smith parece depender daquilo que Hume nega, isto é, que nós possuímos uma impressão da identidade pessoal. Eu digo ‘parece’ porque não está claro o que Kemp Smith quer dizer por ‘consciência’ da identidade pessoal. Isso não pode significar para Hume, até onde posso ver, senão uma ‘impressão’ do eu” (Robison, 2002, vol. 3, p. 695).

¹³ Eis uma passagem significativa sobre este ponto: “[...] os órgãos estão dispostos de maneira a produzir a paixão; e a paixão, uma vez produzida, naturalmente produz uma determinada ideia” (Hume, 2001, p. 321). Nicholas Capaldi (2002) é um dos autores que trabalham no sentido de mostrar o quanto este aspecto seria importante para se questionar uma interpretação fenomenalista da filosofia humiana. Ele afirma: “[...] está perfeitamente claro que as referências fisiológicas de Hume não são implícitas mas sim explícitas. Portanto, a única conclusão é que Hume está oferecendo não uma análise fenomênica, mas uma confirmação consciente de processos que são essencialmente fisiológicos” (Capaldi, 2002, vol. 2, p. 255). Essa tese de Capaldi surge no contexto em que o autor pretende questionar as interpretações fenomenalistas da filosofia de Hume, de modo que ele pretende mostrar que o filósofo acredita na existência de processos fisiológicos subjacentes às operações da mente que produzem as paixões. Segundo o intérprete, ainda que a questão da interação psicofisiológica não possa ser discutida de um ponto de vista epistemológico, “é ainda o caso de que a própria filosofia de Hume é baseada sobre tal dualismo” (Capaldi, 2002, vol. 2, p. 255). Capaldi não aponta claramente quais são as “referências fisiológicas” de Hume em sua teoria das paixões, o que dificulta a compreensão de sua interpretação. É verdade que o filósofo indica todo o tempo efeitos físicos ou sinais externos das paixões (as expressões faciais, por exemplo), mas isto não constitui uma evidência de que em sua origem está uma base fisiológica, como procura defender Capaldi.

face, os gestos e o tom de voz¹⁴. Outro aspecto para o qual se pode chamar a atenção refere-se à inclusão, da parte de Hume, da noção de corpo na crença no eu. Passagens como a seguinte, citada anteriormente neste artigo, são claras a este respeito: “[...] embora o orgulho e a humildade tenham como causas naturais e mais imediatas os ‘atributos de nossa mente e corpo’, isto é, do ‘eu’ [...]” (Hume, 2001, p. 337, aspas minhas). Autoras como Annette Baier (1991) notaram que a discussão do corpo ganha importância no contexto da investigação das paixões no Livro II do *Tratado*. A seu ver, com efeito, a teoria da identidade pessoal a partir das paixões procura colocar em evidência a importância do corpo como elemento constituinte do eu¹⁵. Gostaria de apresentar uma explicação plausível para o modo como os seres humanos, mediante certos processos mentais, passam a integrar o corpo como parte constituinte de seu eu. As pessoas acreditam em um eu que é composto não apenas de uma mente (impressões, ideias, paixões, sentimentos, interesses), como também em um eu que possui uma dimensão corporal: um corpo que é dotado de qualidades das quais é possível se orgulhar ou se envergonhar e também é foco de muitos de seus interesses. É sobre esta perspectiva que me detenho doravante.

Sugiro que é apenas no âmbito das paixões e do interesse por si mesmo que este aspecto corporal da identidade pessoal pode ser compreendido na filosofia humiana. A partir da consideração das paixões que compõem o feixe de percepções (sobretudo, orgulho e humildade) e do interesse próprio, Hume pode explicar alguns dos fenômenos da natureza humana antes inexplicáveis a partir do pensamento e da imaginação, apresentada no Livro I. É a partir do campo afetivo da mente que Hume pode explicar como os seres humanos são levados a acreditar em um corpo como sendo “seu” corpo. A teoria da identidade pessoal enquanto diz respeito ao pensamento e à imaginação envolve tão somente a explicação do

aspecto mental do eu. Hume não é capaz de explicar (ainda que temporariamente), a partir da imaginação e das ideias somente, em que medida o corpo se torna um elemento constituinte de nossa crença no eu. Neste ponto da investigação, o limite do que é possível afirmar é que o corpo é percebido (seja sentido, como uma impressão, ou pensado, como uma ideia) e que está sempre presente – percebemos todo o tempo, mas não é possível explicar em que medida ele pode constituir, junto com todas aquelas percepções que compõem o feixe, o eu. Contudo, se porventura, como o filósofo argumenta, é certo que o indivíduo acredita na identidade de sua pessoa (acredita que a pessoa de agora é a “mesma” que outrora sentiu certas emoções, pensou em determinados objetos), não é menos verdade que o indivíduo concebe um corpo e suas qualidades como sendo “seu” corpo, como parte integrante de sua pessoa.

O interesse pelo corpo e suas qualidades torna mais viva a crença neste como parte constituinte do eu. É verdade que os seres humanos possuem interesse por tudo aquilo que possui maior ou menor relação com suas pessoas. Por exemplo, preocupo-me com tudo aquilo que de alguma maneira disse ou dirá respeito à minha pessoa (isto é, preocupo-me com a minha pessoa no passado e no futuro). Penso em um certo corpo humano como sendo o meu próprio corpo, e tenho interesse por tudo o que lhe aconteceu ou que possa vir a lhe acontecer – sua saúde, seu vigor, sua beleza. Ademais, o indivíduo concebe-se como corpo, assim como concebe-se como uma mente, na medida em que orgulho e humildade o tornam intrinsecamente ligado a este corpo. A beleza e o vigor corporal, por exemplo, podem ser causas de orgulho para uma pessoa, assim como a fealdade e a debilidade do corpo podem produzir a paixão contrária. O corpo é causa de uma destas duas paixões indiretas, e, nestes casos, ele é concebido pelo indivíduo como um elemento intimamente conectado ao eu. No texto humiano encontramos sugestões dessa relação:

¹⁴ Concordo com Claudia Schmidt (2003), para quem Hume teria em vista, em sua explicação, não apenas os processos internos de formação de paixões na natureza humana: a compreensão do que é uma paixão considera também seus efeitos externos apreendidos no corpo humano. De acordo com a intérprete, Hume parece seguir duas linhas distintas de investigação dos afetos da natureza humana: uma linha “introspectiva” e outra “descritiva”. Por um lado, o filósofo pretende realizar o exame das paixões a partir de uma perspectiva introspectiva. Deste modo, o procedimento investigativo é conduzido internamente, no sentido de que a explicação de cada um dos afetos será dada por elementos internos à própria mente humana. Segundo Schmidt, um sinal deste procedimento introspectivo pode ser encontrado, por exemplo, quando Hume sustenta que as paixões são “impressões simples e uniformes” (Hume, 2001, p. 311). Do mesmo modo, ele pode ser visto quando Hume pretende definir as paixões indiretas do orgulho e da humildade em termos de sensações agradáveis e desagradáveis (Schmidt, 2003, p. 164). A segunda perspectiva de investigação humiana, segundo a intérprete, é descritiva, de acordo com a qual o filósofo argumenta no sentido de que a compreensão de uma paixão tem de passar pela descrição de seus aspectos externos: os efeitos das paixões na face, na voz e nos gestos de um indivíduo tomado por um destes afetos (Schmidt, 2003, p. 165). Hume afirma, com efeito, que, quando o objetivo é definir uma paixão, a tentativa de descrevê-las, assim como a apresentação de casos em que essas paixões são despertadas na mente, é o limite do que é possível fazer no que diz respeito à sua definição: “[...] o máximo que podemos almejar é descrevê-las, enumerando as circunstâncias que as acompanham” (Hume, 2001, p. 311). É possível concluir, tendo em vista essa ambiguidade, que essas duas perspectivas se confundem no exame das paixões empreendido por Hume. Por um lado, a compreensão dos afetos passa pelo exame interno, por outro, eles serão compreendidos também a partir de um exame externo.

¹⁵ A seu ver, Hume defenderia, na discussão do orgulho e da humildade, que o modo mais acertado de se conceber o eu, a alma humana, seria a partir do próprio corpo: “[...] no Livro II ele parece perceber que o melhor esboço da alma humana é o corpo humano” (Baier, 1991, p. 131). Uma vez que a pessoa se torna “pessoa” unicamente quando está entre outras pessoas, não há motivos para tratar alguém como algo invisível e inaudível do ponto de vista corporal, uma entidade puramente espiritual, isto é, entendida apenas como percepções: “[...] para se tornar reconhecíveis, as pessoas devem se tornar encarnadas, e no Livro II elas são tratadas como pessoas ordinárias de carne e sangue” (Baier, 1991, p. 131).

Quer consideremos o corpo como uma parte de nós mesmos, quer concordemos com aqueles filósofos que o veem como algo externo, devemos admitir que ele está conectado conosco de maneira estreita o bastante para formar uma daquelas duas relações que afirmei serem necessárias para causar orgulho e humildade (Hume, 2001, p. 332).

A explicação do orgulho e da humildade depende da dupla relação de impressões e ideias. O indivíduo concebe uma estreita relação entre o eu (objeto do orgulho e da humildade) e o corpo (causa do orgulho e da humildade) em que se situa a qualidade produtora desses afetos. A conexão entre as ideias de eu e de corpo e entre a sensação prazerosa que a contemplação do corpo produz e a paixão do orgulho é que torna possível que um indivíduo se orgulhe de seu corpo: “[...] não é apenas a mente que é contemplada por essas paixões, mas também o corpo. Um homem pode se orgulhar de sua beleza, força, agilidade, boa aparência, talento para a dança, equitação, esgrima e de sua destreza em qualquer ocupação ou atividade manual” (Hume, 2001, p. 313). É essa concepção do indivíduo do corpo como parte integrante do eu, ocasionada na produção do orgulho e da humildade pela dupla relação entre impressões e ideias, que dá origem à crença no corpo como elemento constituinte do eu. Como nota Hume: “[...] as paixões vão ainda mais longe, compreendendo qualquer objeto que tenha conosco a menor aliança ou relação” (Hume, 2001, p. 313). E mais: sem o corpo não é possível se orgulhar da beleza física. Como aponta Hume, no exemplo da beleza de uma casa, mas facilmente adaptado ao caso do corpo humano:

A beleza, considerada simplesmente como tal, nunca produziria orgulho ou vaidade, a menos que situada em algo relacionado a nós; e a mais forte relação, por si só, sem a beleza ou algo que a substitua, tampouco exerceria qualquer influência sobre essa paixão (Hume, 2001, p. 314).

Reconheço que isso não é tudo o que pode ser dito acerca da integração entre mente e corpo na crença no eu. Acredito que este é o limite da explicação a partir das paixões e do interesse próprio. Contudo, existe ainda uma outra perspectiva a ser considerada na explicação daqueles processos, uma perspectiva que não abordo neste artigo, mas que aponto a título de esclarecimento. Esta nova perspectiva seria

apresentada no Livro III (1740), acerca da moralidade, uma perspectiva segundo a qual o corpo torna-se ainda mais integrado à noção de eu, a saber, o campo da ação. Ademais, o texto *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748), se me é permitido extrapolar o texto do *Tratado*, parece trazer indicações do modo como Hume concebe a relação entre o eu, a vontade e a ação realizada por meio do corpo (Hume, 2002, p. 75-9)¹⁶. Por meio da vontade, revelada pela consciência, o ser humano é capaz de orientar não apenas as faculdades de “sua” mente, como também mover partes de “seu” corpo. Esta é a perspectiva do eu no mundo enquanto agente. Este breve apontamento revela que este artigo não lida com todas as perspectivas a partir das quais o eu pode ser investigado na filosofia humiana. Hume não a cita explicitamente, mas talvez seja possível supor toda uma discussão da “identidade pessoal enquanto diz respeito à vontade e à ação”, para além da discussão da identidade pessoal enquanto diz respeito à imaginação e da identidade pessoal enquanto diz respeito às paixões e ao interesse por si mesmo.

Conclusão

A meu ver, como procurei argumentar, a distinção entre os dois “tipos” de identidade pessoal no *Tratado* de Hume diz respeito ao que o filósofo acredita poder ser dito sobre a crença do indivíduo na identidade de sua pessoa a partir do pensamento / imaginação e o que pode ser dito sobre ela a partir das paixões / interesse próprio. Neste sentido, questiono as interpretações que sugerem a existência de duas ideias distintas de identidade pessoal na mente segundo Hume. Procurei mostrar, do mesmo modo, a contribuição das paixões do orgulho e da humildade para a formação da crença na identidade pessoal. Orgulho e humildade avivam a crença, ao produzir o interesse da pessoa por suas sensações e ações do passado e do futuro. Por fim, argumentei que é a teoria da identidade pessoal referente às paixões e ao interesse próprio que permite a compreensão, no *Tratado*, da integração entre mente (um conjunto de impressões, ideias e relações associativas) e corpo (e suas qualidades) na teoria da crença na identidade pessoal. Portanto, a meu ver, uma das grandes contribuições da teoria da identidade pessoal a partir das paixões é a possibilidade de se compreender o corpo como elemento constituinte do eu. Orgulho e humildade não só reforçam a crença da identidade pessoal ao direcionar o interesse às ocorrências

¹⁶ Ele diz, com efeito: “[...] pode-se dizer que a todo o momento temos consciência de um poder interno, quando sentimos que, pelo simples comando da nossa vontade, podemos mover os órgãos do nosso corpo ou orientar as faculdades do nosso espírito. Um acto de volição produz movimento nos nossos membros ou faz surgir uma nova ideia na nossa imaginação. Esta influência da vontade é algo que conhecemos pela consciência. É a partir dela que adquirimos a ideia de poder ou energia, e adquirimos a certeza de que nós próprios e todos os outros seres inteligentes somos dotados de poder. Essa ideia é portanto uma ideia de reflexão, pois deriva da reflexão sobre as operações do nosso próprio espírito e sobre o comando que a vontade exerce tanto sobre os órgãos do corpo como sobre as faculdades da alma” (Hume, 2002, p. 76). A vontade exerce sua força sobre o corpo. E também: “[...] o movimento do nosso corpo segue-se ao comando da nossa vontade. A todo o momento estamos conscientes disto. Mas os meios pelos quais isto se efectua, a energia através da qual a vontade realiza tão extraordinária operação, de tudo isto estamos tão longe de ser imediatamente conscientes que tudo deverá sempre escapar às nossas mais diligentes investigações” (Hume, 2002, p. 76).

do passado e do futuro, como também são eles, a partir da dupla relação entre impressões e ideias em sua origem, os responsáveis por integrarem o corpo à mente na crença do indivíduo na identidade de sua pessoa.

Referências

- AINSLIE, D.C. 2008. Hume on Personal Identity. In: E. RADCLIFFE (ed.), *A Companion to Hume*. Malden, Blackwell Publishing, p. 140-156.
- BAIER, A. 1991. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Harvard University Press.
- BETTCHER, T.M. 2009. Berkeley and Hume on Self and Self-consciousness. In: J. MILLER (ed.), *Topics in Early Modern Philosophy of Mind*. New York, Springer, p. 193-222.
- CAPALDI, N. 2002. Hume's Theory of the Passions. In: S. TWEYMAN (ed.), *David Hume's: Critical Assessments*. London and New York, Routledge, vol. 2, p. 249-270.
- CAPALDI, N. 2002. The Historical and Philosophical Significance of Hume's Theory of the Self. In: S. TWEYMAN (ed.), *David Hume: Critical Assessments*. London and New York, Routledge, vol. 3, p. 627-641.
- GARRETT, D. 1997. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York and Oxford, Oxford University Press.
- HUME, D. 2001. *Tratado da Natureza Humana*. Deborah Danowski (trad.). São Paulo, Editora UNESP – Imprensa Oficial do Estado.
- HUME, D. 2002. *Tratados Filosóficos I: Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*. João Paulo Monteiro (trad.). Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- KEMP SMITH, N. 2005. *The Philosophy of David Hume*. New York, Palgrave Macmillan.
- McINTYRE, J. 2009. Hume and the Problem of Personal Identity. In: D. NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume: Second Edition*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 177-208.
- PURVIANCE, S.M. 1997. The Moral Self and the Indirect Passions. *Hume Studies*, **23**(2):195-212.
- ROBISON, W. 2002. Hume on Personal Identity. In: S. TWEYMAN (ed.), *David Hume: Critical Assessments*. London and New York, Routledge, vol. 3, p. 687-703.
- RORTY, A. 1990. Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency. *Australasian Journal of Philosophy*, **68**(3):255-269.
- SCHMIDT, C. 2003. *David Hume: Reason in History*. University Park, Pennsylvania State University Press.
- SWAIN, C.G. 2006. Personal Identity and the Skeptical System of Philosophy. In: S. TRAIGER (ed.), *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Malden, Blackwell Publishing, p. 133-150.

Submetido em 18 de julho de 2018.

Aceito em 30 de novembro de 2018.