

## NO LABIRINTO

VICENTE SANFÉLIX VIDARTE

(Universidade de Valencia) *E-mail*: vicente.sanfelix@uv.es

Tradução: Antonio César Leme

(Unifesp) *E-mail*: ac.leme@uol.com.br

*But upon a more strict review of the section concerning personal identity, I find myself involv'd in such a labyrinth...*

David Hume

### I

O tratamento feito por Hume do problema da identidade pessoal pode ser considerado um exemplo paradigmático das dificuldades que um leitor meticoloso encontrará ao enfrentar a leitura da obra filosófica do pensador escocês. A história lhe atribui uma tese reducionista influente<sup>1</sup>, segundo a qual o eu (*self*) é apenas um feixe ou uma coleção de percepções<sup>2</sup>. Neste tópico historiográfico, é certo que existe, como em quase todos os tópicos, muito de verdade; o que é discutível é se esta é toda a verdade.

Existem, pelo menos, três razões fundamentais que alimentam esta dúvida. Se realmente o eu é apenas um feixe de percepções, então o eu é somente uma entidade psíquica. Sua tese seria, desta forma, duplamente reducionista, pois reduziria o eu à mente, desconsiderando o corpo com um fator determinante da identidade pessoal, para, depois, reduzir esta a seus elementos constitutivos, as percepções. Mas, e esta é a primeira das três razões a que aludimos anteriormente, Hume se expressa,

---

Este artigo foi publicado originalmente em López Sastre, G. (ed.) *David Hume. Nuevas perspectivas sobre su obra*. La Mancha: Universidad de Castilla, 2005, p. 177-209.

<sup>1</sup> A análise de Hume teria influenciado, entre outros, autores como Mach, Russel, Wittgenstein e, mais recentemente, Parfit.

<sup>2</sup> “Mas, deixando de lado alguns metafísicos dessa espécie, arrisco-me a afirmar que todos os demais seres humanos não são senão um feixe ou uma coleção de percepções diferentes, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em fluxo perpétuo e movimento”. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 252. Ainda que tenhamos nos servido da tradução feita por Félix Duque para a Editora Nacional, Madrid 1977, as citações são feitas, como de costume, remetendo à paginação da edição de Selby-Bigge. Clarendon Press, Oxford, 1978.

às vezes, como se, para ele, a pessoa fosse uma unidade psicossomática. Assim, por exemplo, no segundo livro do *Tratado*, ele afirma que “... as qualidades de nossa mente e de nosso corpo... constituem nosso eu”<sup>3</sup>.

O segundo livro trata, como se sabe, das paixões. Ora, quando no primeiro livro, cujo objeto é o entendimento, Hume elabora sua teoria do feixe, e esta é a nossa segunda razão, ele explicitamente adverte o leitor sobre a necessidade de “distinguir entre a identidade pessoal no que diz respeito a nosso pensamento ou imaginação e a identidade pessoal no que diz respeito a nossas paixões ou ao interesse que temos por nós mesmos.”<sup>4</sup>.

Mas, se tudo isso não bastasse, e passamos a nossa terceira razão, no Apêndice, que Hume acrescentou ao *Tratado* quando o concluiu com a publicação do seu último livro – sobre a moral -, ele acaba reconhecendo que suas opiniões sobre o problema da identidade pessoal são “inconsistentes”, sem que saiba como corrigi-las<sup>5</sup>, de modo que ele passa a “apelar para o privilégio do cético e confessar que esta dificuldade é demasiado árdua para a minha mente”<sup>6</sup>.

Por estas três razões, pelo menos, não está claro que Hume defendia unicamente que o eu é um feixe ou uma coleção de percepções. Por um lado, às vezes, ele também inclui o corpo como parte integrante do eu; por outro lado, é possível que ele tenha proposto a análise do eu como um feixe de percepções somente como solução para o problema da identidade pessoal no que diz respeito ao pensamento e a imaginação, mas não para aquilo que diz respeito às paixões e ao interesse próprio e, por último, para terminar de complicar tudo, é possível inclusive que sua teoria do feixe, pensada como resposta parcial para o problema da identidade pessoal, sequer o satisfizesse.

Não é fácil, no entanto, pronunciar-se sobre todas estas questões, pois além da seção do primeiro livro do *Tratado*, Hume não volta a oferecer um tratamento sistemático da questão da identidade pessoal, nem sequer no segundo livro da sua primeira obra, de modo que o leitor fica com o desejo de ver explicitada a suposta especificidade da identidade pessoal no que diz respeito às paixões. Além disso, as razões do seu descontentamento com a teoria do feixe, manifestado no Apêndice, não são claras e, como já dissemos, ele não volta a lidar com o tema de uma forma sistemática. Quando em trabalhos posteriores, ele resvala no assunto, o que diz não parece contradizer aquela teoria<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 303.

<sup>4</sup> *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 253.

<sup>5</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 633.

<sup>6</sup> *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 636.

<sup>7</sup> Assim, nos *Diálogos sobre la religión natural*, Hume se pergunta: Que é a alma de um homem? E responde: um composto de várias faculdades, paixões, sentimentos, ideias. Cf. *Dialogues concerning natural religion*. In: T. H. Green e T. H. Grose editores de D. Hume, *The Philosophical Works*, Vol. II. Pág. 406. Scientia Verlag Aalen. Darmstadt 1964. E, no ensaio “Sobre la inmortalidad del alma”, Hume fala da consciência como um sistema de pensamento (embora citemos a versão de

Hume, que acabou confessando que, ao tratar o problema da identidade pessoal, tinha se percebido envolvido num labirinto, legou a seus intérpretes outro mais imediato: o de tentar compreender plenamente sua posição sobre este assunto e as razões de suas insatisfações com a mesma. Eu suspeito que tentar esclarecer essa questão pode ter algo mais que um valor filológico; talvez, possa nos ajudar a compreender as dificuldades que as teses reducionistas, como a de Hume, enfrentam.

## II

Talvez, Ariadne nos ajude fornecendo um bom fio para nos orientarmos nesse labirinto, a saber, contextualizar as teses de Hume. Como já dissemos, a seção sobre a identidade pessoal se encontra no primeiro livro do *Tratado de la naturaleza humana*. Para ser mais preciso, está na sexta seção de sua quarta parte, que trata do ceticismo e de outros sistemas da filosofia. Vem logo após o tratamento feito por Hume do problema da imaterialidade da alma (seção V), depois de ter abordado o ceticismo sobre os sentidos (seção II) e as concepções de entidades materiais próprias da filosofia antiga (seção III) e da filosofia moderna (seção IV)<sup>8</sup>.

Esta simples disposição de conteúdos nos sugere uma hipótese hermenêutica: depois de ter abordado o problema do mundo externo, Hume lida com o problema do mundo interno. Ou como ele diz: depois de ter lidado com a análise do mundo da natureza, ele lida com o mundo intelectual<sup>9</sup>. As seções V e VI constituem, pois, uma unidade que mantém simetria com as seções II, III e IV. Ora, não pode ser que esta simetria não fosse simplesmente formal? Não pode acontecer que a estratégia seguida por Hume na análise do mundo interno fosse paralela a que ele segue na análise do mundo externo?

Nas seções em que Hume aborda os problemas do mundo material seu objetivo não é tanto invalidar a noção ordinária de corpo quanto determinar as causas que nos levam a crer em sua existência<sup>10</sup>. Essa é uma estratégia que o leva a concluir uma tese cética, segundo a qual os sistemas filosóficos e o senso comum acabam desacreditados, embora não na mesma medida, pois a verdadeira

---

C. Mellizo deste ensaio em D. Hume, *Sobre el suicidio e otros ensayos*. Alianza, Madrid 1988, aqui também remetemos à paginação da edição de T. H. Green e T. H. Grose de D. Hume, *The Philosophical Works*. Neste caso, Cf. vol. IV. Pág. 400).

<sup>8</sup> A seção I trata do ceticismo em relação à razão e a seção VII, que encerra essa parte do primeiro livro do *Tratado*, é oferecida como conclusão do mesmo.

<sup>9</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 232. Essa conclusão é reforçada pelo Apêndice, no qual Hume volta a contrapor o mundo intelectual ao mundo material. E, para justificar o princípio segundo o qual tudo o que é separável pela imaginação pode existir separadamente, chave em sua argumentação a favor da redução do eu a um feixe de percepções, ele recorre às teses estabelecidas na seção II sobre a existência dos objetos percebidos pelos sentidos. Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 633 e 634.

<sup>10</sup> “Podemos muito bem perguntar *que causas nos induzem a acreditar na existência dos corpos*, mas é inútil perguntar *se existem ou não corpos*. Esse é um ponto que devemos dar por suposto em todos os nossos raciocínios.” *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 187. (Ênfase do original). O ceticismo humeano apresentava, em termos kantianos, uma *quid iuris*, não uma *quid facti*. Ou dito em outros termos, nos de Strawson, a metafísica humeana não é revisionista. Seu ceticismo é simplesmente de fundamentação: nossas crenças ordinárias são tão indispensáveis como injustificáveis.

filosofia, o ceticismo que Hume subscreve, está mais próxima do sistema do vulgo (do senso comum, podemos dizer) que dos outros sistemas filosóficos, no fim tão injustificáveis quanto o próprio senso comum e seus parasitas<sup>11</sup>.

Se Hume tivesse procedido de maneira análoga nas seções V e VI, nas quais analisa o mundo interno, então o que se poderia esperar é que ele não tivesse desejado questionar as noções ordinárias da mente e do eu<sup>12</sup>, mas, fundamentalmente, criticar os sistemas filosóficos que, apoiando-se no senso comum, acabam por transcendê-lo. Pois, neste ponto, a filosofia cética, a verdadeira filosofia aos olhos de Hume, deveria estar mais próxima ao sistema do vulgo que do sistema da falsa filosofia.

Não creio que seja muito difícil apontar como a seção V, na qual Hume discute a questão da imaterialidade da alma, está de acordo com esse esquema argumentativo. O autor do *Tratado* aceita um dualismo que nós bem poderíamos caracterizar como de senso comum. Existem os corpos e existem as mentes<sup>13</sup>. Porém, ele se opõe a qualquer elaboração filosófica que queira tornar substancial esse dualismo vulgar. Dada a ininteligibilidade da noção de substância, entendida como substrato (*sujeto*) de inerência, estabelecida nas seções anteriores, a questão da materialidade ou imaterialidade da alma carece de significado<sup>14</sup>. Como não faz sentido a espinhosa questão da conjunção local, da união entre

<sup>11</sup> “Se examinarmos esse assunto, podemos observar uma gradação entre três opiniões derivadas umas das outras à medida que aqueles que as formulam adquirem novos graus de razão e conhecimento. Essas opiniões são as do vulgo, da falsa filosofia e da verdadeira filosofia. Neste ponto, nossa investigação nos permitirá ver que a verdadeira filosofia se aproxima mais das concepções do vulgo que daqueles de um conhecimento apresentado erroneamente.” *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 222-223.

<sup>12</sup> Diante de leituras como a de Penelhum, aceitamos, pois, a linha de interpretação que, talvez, tenha sido inaugurada por Kemp Smith, segundo a qual Hume não teria nada a objetar ao nosso uso cotidiano da noção de identidade pessoal. Contudo, convém não esquecer que o ceticismo humeano, embora dirigido principalmente contra todos os sistemas filosóficos, afeta também o senso comum. Em breve voltaremos a esse tema, mas indicamos, desde já, que Hume queria sublinhar como o senso comum, por sua própria natureza, neste e em outros casos, incita às ilusões metafísicas da falsa filosofia. A boa filosofia, a boa metafísica, seria aquela filosofia cética que constantemente lembra ao senso comum quais são os seus limites, que serve para manter à distância a tentação de transcendê-los.

<sup>13</sup> “Existem dois sistemas distintos de seres (...). Observo, em primeiro lugar, o universo dos objetos ou corpos: o sol, a lua e estrelas; a terra, os mares, plantas, animais, homens, barcos, casas e outros produtos artificiais ou naturais (...) o outro sistema de seres, a saber: o universo do pensamento ou minhas impressões e ideias. Aqui, posso observar outro sol, outra lua, outras estrelas; outra terra, outros mares, cobertos e habitados por plantas e animais; cidades, casas, montanhas, rios; em suma, tudo o que poderia descobrir ou conceber no primeiro sistema.” *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 242. A aceitação da perspectiva do senso comum por parte de Hume não significa que ele abdique do ceticismo sobre o mesmo. A tese cética de Hume sobre o que ele chama do sistema do vulgo indica que nenhum dos sistemas de seres em que ele (o vulgo) acredita pode ser justificado racionalmente. A imaginação, não os sentidos ou a razão, é a faculdade responsável por nossa crença ordinária na existência de corpos e mentes.

<sup>14</sup> “Como podemos, então, responder à pergunta *se as percepções inerem em uma substância material ou imaterial*, quando sequer entendemos o sentido da pergunta?” *Tratado de la naturaleza humana*. Pág.234. (Ênfase do original). É importante notar que Hume vai além de onde havia chegado Locke em sua crítica à noção de substância. Esse aceitava o que poderíamos chamar de tese agnóstica sobre a mesma: dado que não conhecemos a essência real da mente (nem do corpo), tanto pode ocorrer que essa seja uma entidade material como que não seja. (Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. IV, 3-6). Para Hume, ao contrário, não é que não podemos esclarecer o dilema, mas que esse carece de sentido. Às vezes, no entanto, Hume retrocede à posição lockeana. Assim, por exemplo, no seu ensaio “Sobre la inmortalidad del alma” afirma: “Mas, a mesma metafísica nos ensina que a noção de substância é totalmente confusa e imperfeita, e que não temos outra ideia de substância que não seja a de um agregado de qualidades particulares inerentes a algo desconhecido. Portanto, a

mente e corpo, pois se é certo que alguns dos pensamentos ou percepções não existem em parte alguma, sendo impróprio lhes atribuir qualquer propriedade espacial – caso dos sabores, odores, paixões, etc. – não é menos certo que outros são manifestamente extensos – nossas percepções visuais ou táteis, por exemplo -; de modo que se a consideração dos primeiros parece apoiar as teses dos “teólogos”, como Hume chama aqueles que defendem que o pensamento somente pode estar conjugado com uma substância simples e imaterial, a consideração dos segundos encorajaria as teses dos materialistas ou livre pensadores, novamente na expressão de Hume, defensores de que o pensamento está conjugado com uma substância extensa e material<sup>15</sup>.

Assim, todas estas considerações não deviam nos levar à conclusão de que Hume mantém uma posição equidistante entre materialismo e anti-materialismo, condenando ambos como teorias metafísicas insensatas. Isto é verdade apenas para o que se refere ao problema mal posto da substância da mente, mas não diz respeito, adverte Hume, ao problema, no seu entender perfeitamente inteligível, da causa de nosso pensamento<sup>16</sup>. E é neste momento que a teoria da causalidade, desenvolvida na parte III deste mesmo livro I, começa a mostrar sua fecundidade.

Com efeito, dado que a única base necessária para atribuir uma relação causal entre dois tipos de fenômenos é sua mera conjunção constante, voam pelos ares todas as restrições apriorísticas que sustentavam os projetos racionalistas<sup>17</sup>. Ora, julgando *a priori*, qualquer coisa pode produzir qualquer coisa<sup>18</sup>. E o veredito da experiência não pode ser, para Hume, mais claro: o movimento da matéria é causa do pensamento<sup>19</sup>. Logo, neste ponto, a vantagem está do lado do materialismo. Um materialismo

---

matéria e o espírito são, no fundo, igualmente desconhecidos, e não podemos determinar que tipo de qualidades são inerentes à primeira ou ao segundo”. *Philosophical Works*. Vol IV, Pág. 399.

<sup>15</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 234-240. Mesmo Descartes havia admitido que a existência desses pensamentos corpóreos ou ideias corpóreas, como ele os chamava, ligados a determinados sentidos e à imaginação, eram uma evidência favorável à natureza encarnada de nossa alma. Por outro lado, é preciso acrescentar que embora algumas percepções não admitam, em sentido estrito, nenhuma localização, Hume assinala que o senso comum lhes atribui uma localização incorporada (*parasitaria*). Assim, por exemplo, dizemos a maçã tem sabor e localizamos esse ali onde se encontra aquela. Não há nada de errado com esta prática, desde que não nos enredemos, conduzidos pela analogia, em perguntas insensatas.

<sup>16</sup> “Dessas hipóteses sobre a *substância e conjunção local* de nossas percepções podemos passar a outra, mais inteligível que a primeira e mais importante que a segunda, a saber, a que se refere à *causa* de nossas percepções.” *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 246 (Ênfase do original).

<sup>17</sup> O axioma ontológico, aceito por Descartes, segundo o qual deve haver, ao menos, tanta realidade formal na causa quanto no seu efeito era um impedimento para a articulação de qualquer posição materialista, pois tendo a *res extensa* um grau menor de realidade, isto é, de perfeição que a *res cogitans*, era impossível estabelecer uma direção do nexos causal que fosse da primeira para a segunda (o axioma parecia apontar também, de maneira inevitável, para o ocasionalismo).

<sup>18</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 247.

<sup>19</sup> “E mais, não é apenas possível que tenhamos tal experiência, mas que é certo que a temos, pois todos podem perceber que as diferentes disposições de seus corpos modificam seus pensamentos e sentimentos (...) vemos, ao comparar as ideias do pensamento e movimento, que estas coisas diferem entre si, ao passo que, pela experiência, dizemos que estão constantemente unidas. E como todas essas circunstâncias formam parte da ideia de causa e efeito, quando aplicada às operações da matéria, podemos concluir com certeza que o movimento pode ser, e de fato é, a causa do pensamento e da percepção.” *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 248.

não substancialista (reducionista, diríamos hoje), mas poderoso o suficiente para desacreditar qualquer tentativa de demonstração metafísica da imortalidade da alma!<sup>20</sup>.

Não acredito que este objetivo de crítica às concepções teológicas seja de modo algum incidental. De fato, suspeito que esta crítica subjaz a todas e a cada uma das partes do livro I do *Tratado*, o que equivale dizer a toda metafísica humeana<sup>21</sup>, cujo objetivo final seria minar os alicerces da má metafísica e da superstição religiosa, que é abrigada por aquela.

Talvez, estejamos agora numa posição melhor para lidar com o ataque da fatídica seção VI que Hume dedica à identidade pessoal. Como arma, temos uma hipótese adquirida com os resultados proporcionados pela análise sucinta que acabamos de realizar da seção precedente. Esperamos que Hume, sem renunciar a determinado tipo de ceticismo, não queira afastar-se das concepções vulgares da identidade pessoal; que ele critique diferentes sistemas filosóficos, ainda que não necessariamente para manter-se equidistante dos mesmos; e que faça tudo isso sem perder de vista as repercussões teológicas que todo este assunto pode ter.

### III

Se a disputa entre materialistas e imaterialistas, entre livre pensadores e teólogos, constitui o pano de fundo da seção V, presente na IV parte do primeiro livro do *Tratado*, o da seção VI é constituído pela questão, muito discutida, sobre a identidade pessoal, que havia desabrochado durante aqueles últimos anos na Inglaterra<sup>22</sup>.

Quem eram os protagonistas desta discussão? A quais autores Hume podia estar se referindo? Para mim, não pode haver dúvida razoável de que o pensador escocês estava aqui aludindo à polêmica que havia surgido a partir da inserção feita por Locke, parece que atendendo a uma solicitação de Molyneux, de um capítulo intitulado “De la identidad y de la diversidad” à segunda edição do seu *Ensayo sobre el entendimiento humano*. E eu creio também que eram as objeções que Butler havia

<sup>20</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 250. Nessa passagem, Hume diz que seus raciocínios desacreditam os argumentos metafísicos em favor da imortalidade da alma, mas que deixam intacta a força dos argumentos morais e daqueles baseados na analogia da natureza. Seu ensaio póstumo “Sobre la inmortalidad del alma” deixa claro que tal afirmação não pode ser levada a sério. Nessa pequena obra-prima do gênero ensaio, os argumentos morais e físicos tem a mesma - má - sorte que os argumentos metafísicos.

<sup>21</sup> Assim, a primeira parte, na qual são estabelecidos os princípios empiristas do sistema humeano, invalidaria qualquer tentativa de demonstração *a-priori* da existência de Deus. Contra o que pensava Descartes, a ideia de infinito não pode ter outra origem que a negação do finito. O que, posto em termos menos abstratos, significaria que é Deus quem acaba concebido à nossa imagem e semelhança e não o contrário. A segunda parte questionaria as concepções de espaço e tempo, das quais Newton e alguns newtonianos como Clarke extraíram tantas implicações teológicas. O tratamento da causalidade, levado a cabo na terceira parte, teria efeitos devastadores para os argumentos *a-posteriori* em favor da existência de Deus. E, como começamos a ver, a quarta parte serve, entre outras coisas, para forjar uma concepção materialista de ser humano completamente estranha a qualquer capricho teológico.

<sup>22</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 259.

levantado contra Locke, no primeiro apêndice a sua *Analogy of Religion*, que Hume tinha principalmente em conta<sup>23</sup>. Um dado relevante, dadas as linhas mestras de nossa hipótese interpretativa, é que a discussão deste tópico, tal como feita por Locke e por Butler, está infectada por intencionalidades teológicas<sup>24</sup>, e que ambos igualmente não perdem de vista, em nenhum momento das suas respectivas propostas, o significado ordinário da palavra “pessoa” e o ponto de vista do senso comum sobre a mesma<sup>25</sup>.

Em princípio, nada pode parecer mais antitético que as posições de Locke e de Butler, já que enquanto o primeiro assume uma análise anti-substancialista da identidade pessoal, o segundo defende decididamente uma análise substancialista. No entanto, convém não perder de vista que ambos chegam a essas conclusões antitéticas a partir de premissas comuns: o descrédito do corpo como princípio de individuação pessoal, o corpo não é o que importa no momento de decidir a identidade pessoal, é o que poderíamos chamar de uma concepção aperceptiva da consciência. Vejamos.

Quais são as razões para este abandono da corporeidade? Eu acredito que, para Locke, a razão é que a persistência da identidade pessoal é compatível com a mudança do corpo, já que, segundo ele, não é só imaginável que uma mesma pessoa possa subsistir em corpos diferentes<sup>26</sup>, mas também possa subsistir, de fato, em corpos diferentes, pois de uma perspectiva estritamente material, ou seja, como uma massa de matéria, o corpo de uma pessoa não permanece idêntico nem em seus componentes nem em sua morfologia ao longo de sua vida.

Desse modo, a persistência do corpo somente pode ser relevante para a identidade do homem (*man*), não da pessoa<sup>27</sup>; e, mesmo nesse caso, sempre e quando não se considere o corpo de uma perspectiva estritamente material, mas orgânica, isto é, não como uma massa de matéria, mas como um

---

<sup>23</sup> O leitor interessado pode encontrar o apêndice de Butler “Sobre la identidade personal”, publicado em 1736, coletado e publicado por J. Perry (edit.) em *Personal Identity*. University of California Press, Los Angeles 1975.

<sup>24</sup> Locke abrigou a esperança de que sua conclusão cética sobre a natureza imaterial da alma não tinha posto em perigo absoluto “todos os fins supremos da moral e da religião”. Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* IV- iii-6. (Ainda que tenhamos nos servido da tradução de E. O’Gorman, publicada pelo Fondo de Cultura Económica, Mexico 1982, citamos Locke da maneira usual, ou seja, indicando o livro, o capítulo e a seção do *Ensayo* em que a passagem do texto aparece). Assim, sua análise mostrara como “(...) podemos conceber, sem dificuldade, a existência da mesma pessoa no momento da ressurreição”. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, III-xxvii-15. Ao passo que Butler, desde o começo do seu apêndice, deixa bem claro suas preocupações teológicas ao discutir o tópico da identidade pessoal. Nesse tópico, o que ele reprova em Locke é, precisamente, que, apesar de suas boas intenções, sua teoria tem como consequência inevitável tornar a vida futura algo que com que não devemos nos preocupar. O tema da preocupação (“*concern*”) é chave tanto nas abordagens de Locke como nas de Butler.

<sup>25</sup> Embora Locke tenha que, ao final, reconhecer que seu uso do termo “pessoa” acabe distante do “modo comum de falar”. Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* III-xxvii-15. Butler, por sua parte, reprova na tese de Locke seu confronto inevitável com o senso comum.

<sup>26</sup> Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* II-xxvii-15 e 17, parágrafos em que Locke aborda respectivamente os experimentos mentais da pessoa de um príncipe, que passa a ocupar o corpo de um sapateiro, e o da pessoa cuja consciência encarna no dedo mindinho do que antes era o corpo dela.

<sup>27</sup> Do homem físico, não do homem moral, na terminologia da primeira edição do *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Cf. III-xi-16.

conjunto de partes estruturadas de modo a permitir a manutenção da vida, pois é evidente que essa se mantém através da mudança dos elementos que a compõem essa estrutura<sup>28</sup>, o que permite a comparação do corpo com uma máquina, pois essa, um relógio, por exemplo, persiste ainda que suas peças e componentes sejam substituídos<sup>29</sup>.

Se a identidade da pessoa é, então, compatível com e, de fato, se mantém ao longo das mudanças da substância material que compõem seu corpo, por que não seria compatível e não permaneceria através de uma mudança da substância espiritual a que supõe tradicionalmente que a mente está unida?

A teoria de Locke estabelece, assim, uma estreita simetria entre as categorias de homem e pessoa. Do mesmo modo que o princípio de individuação de um ser humano, a unidade da vida, é compatível com a mudança da substância (material) na qual se realiza, o princípio de individuação de uma pessoa poderia ser compatível com a mudança da substância (material ou espiritual) na qual se realiza<sup>30</sup>.

Porém, se a identidade da substância, material ou espiritual, é irrelevante para a identidade pessoal, então, qual pode ser o seu elemento constitutivo? Só neste momento é que a concepção aperceptiva da consciência passa a desempenhar um papel decisivo.

Locke deixa bem claro sua fidelidade a essa compreensão da consciência, que se encontra igualmente em Descartes, quando ele afirma que a mesma é inseparável do pensar, pois é “impossível para alguém perceber sem perceber que percebe”<sup>31</sup>. Isso significa que para Locke, como para Descartes, toda *cogitatio* ou pensamento, no sentido amplo em que esses autores atribuem a esse termo, tem a estrutura de um *cogito me cogitare*.

Nesse momento, por exemplo, eu sei, de maneira imediata e incorrigível, isto é, intuitiva, nos termos cartesiano e lockeano, que é algo como a tela de um computador o que constitui o conteúdo intencional do meu pensamento atual; dado o seu conteúdo, uma imagem, esse pensamento tem a natureza de ser como um ato de percepção visual, e que o sujeito deste ato sou eu.

---

<sup>28</sup> Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* II-xxvii-3 e seguintes.

<sup>29</sup> Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* II-xxvii-5. Vemos, então, que, como já acontecia na segunda das *Meditações metafísicas* de Descartes, uma das motivações subjacentes ao dualismo, neste caso o de Locke, é a concepção mecanicista do corpo.

<sup>30</sup> Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* III-xxvii-10. Note-se que o importante, para descartar a substância como elemento constitutivo da identidade pessoal, é estabelecer essa mera possibilidade. De fato, a posição final de Locke será que enquanto é certo que uma pessoa mantém sua identidade através das mudanças da substância material, que constitui seu corpo, o mais provável é que exista uma substância imaterial individual na base do seu pensamento. Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* III-xxvii-25.

<sup>31</sup> Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* II-xxvii-9.



Em suma, em qualquer pensamento, nos seria dado um conteúdo, que em sua dimensão intencional, isto é, prescindindo do seu possível caráter representacional<sup>32</sup>, pode conhecer-se de maneira incorrigível, bem como a natureza deste ato, e o sujeito do mesmo. Só que este último, diferente dos outros dois, é invariável, é sempre o mesmo, a saber, o eu. Assim, a consciência é uma realidade privada, pois nada pode ser consciente dos meus pensamentos senão eu: nada pode sentir minha dor senão eu, nem perceber minhas percepções (*perceptos*), etc.

De fato, Locke pode ter pensado que se o sujeito de uma operação psíquica não estivesse presente, essa dificilmente poderia ser um pensamento<sup>33</sup> tampouco, em qualquer caso, seria possível imputar-lhe reponsabilidade pela mesma. Pois, uma operação da qual não fosse consciente equivaleria a um pensamento inconsciente, o que, dadas as perspectivas lockeana (e cartesiana), não deixa de ser uma autêntica contradição em termos. E, desse modo, nada poderia nos imputar, com justiça, responsabilidade por algo que não sabemos estar fazendo.

Se levarmos em conta que, como diz Locke, o conceito de pessoa é fundamentalmente forense, isto é, que seu uso próprio é a imputação de responsabilidade<sup>34</sup>, podemos compreender que, talvez, neste ponto, resida a razão profunda, que vai além da busca por uma simples simetria entre as categorias de “homem” e “pessoa”, que pode ter lhe conduzido a sua conclusão anti-substancialista da identidade desta última.

Não é a alma, mas apenas as atividades da mesma, de cuja responsabilidade o sujeito pode tornar-se consciente, são determinantes da pessoa (*personalidad*). A consciência<sup>35</sup> é o elemento constitutivo da identidade pessoal, e não a substância. De fato, se uma alma executasse atividades durante a noite, das quais não tivesse nenhuma consciência durante o dia, e vice-versa, conviveriam nela duas pessoas. E nenhuma delas estaria mais preocupada com a outra do que estaria com outra pessoa, cujas atividades conscientes tivessem sido realizadas por uma substância anímica diferente<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> Esta condição nos fez, em nosso exemplo anterior, adotar a forma cautelosa de expressão de “ser algo como”. Eu posso saber intuitivamente que pareço estar vendo algo como um computador, mas não que exista realmente à minha frente um computador e eu esteja, efetivamente, o vendo. A natureza representacional dos meus atos psíquicos não é uma propriedade intrínseca, mas relacional dos mesmos. Por isso, não se pode conhecê-la intuitivamente atentando somente o seu conteúdo.

<sup>33</sup> É importante lembrar que frente a Descartes, que é quem concebe o pensamento como a essência da alma, Locke apenas o considera uma de suas operações. Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* II-i-10.

<sup>34</sup> Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* III-xxvii-26.

<sup>35</sup> Especula-se que, na época de Locke, as palavras “*consciousness*” – a consciência em sua acepção psicológica – e “*conscience*” – a consciência em seu sentido moral – poderiam ter uma relação muito mais próxima do que mantêm no inglês atual. Se assim for, isso também poderia ter levado Locke a fazer da “*consciousness*” o critério da identidade da pessoa, um conceito, lembre-se, forense. Curiosamente, muito provavelmente, era a significação fundamentalmente moral que o termo “*conscience*” tinha em francês na época de Descartes, o que o levou a evitar o seu uso ao falar do pensamento e da substância pensante.

<sup>36</sup> Locke considera esta possibilidade ao longo de sua crítica à tese cartesiana de que a alma sempre pensa. Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* II-i-11. Mas, ele volta a formular essa mesma conclusão, posteriormente, no contexto em que já discute a identidade pessoal. Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* III-xxvii-24. Além disso, note-se que o tema do

Numa eventualidade semelhante, a identidade da substância anímica conviveria com a diversidade ou pluralidade de pessoas. Um caso hipotético que prova, outra vez, que a identidade pessoal não reside na identidade da substância, nem mesmo quando está é uma substância pensante.

Sendo a consciência o elemento constitutivo da identidade pessoal, a extensão do seu alcance, defenderá Locke, irá até onde chega o alcance daquela. Somente as ações e os pensamentos dos quais posso ter ou manter consciência formam parte da minha identidade como pessoa. Somente aquelas ações ou pensamentos em que eu apareço como sujeito dos mesmos, ou aquelas ações ou pensamentos dos quais eu sou capaz de me lembrar de ter sido sujeito, constituem minha identidade pessoal. O resto, não<sup>37</sup>.

Em resumo, pois, para Locke é a consciência o que *constitui* a identidade pessoal, de modo que a persistência ou a mudança da substância, seja essa material ou pensante, torna-se completamente irrelevante para aquela<sup>38</sup>. Com veremos, Butler, ainda que aceite as premissas lockeanas, submeterá a conclusão de Locke a uma severa crítica.

Com efeito, embora Locke conceda que a identidade ou mesmidade de um ser vivo consista na continuação da mesma vida comunicada, sob a mesma organização, a um conjunto de partículas materiais que podem mudar de um momento para outro, o que ele conclui, a partir disso, é que somente nesses casos pode-se falar de identidade ou mesmidade em um sentido “vago e popular”, mas esse não é o único sentido em que se pode falar da identidade. Junto a esse sentido “vago e popular”, que se refere à identidade de um ser complexo, cujas partes integrantes podem variar, há também um sentido “estrito e filosófico”, que estaria em jogo quando aplicado ao que é simples e invariável<sup>39</sup>.

Desse modo, admitindo essa distinção, Butler restringe a atratividade da analogia entre a identidade dos seres vivos – incluído o homem – e a identidade das pessoas. Por acaso, como acabamos de ver, não foi o próprio Locke que baseou a identidade das últimas em torno não de um corpo, reconhecidamente complexo e variável, mas da consciência?

---

interesse, cuidado ou preocupação (*concern*) é, como já havíamos adiantado, fundamental para a abordagem de Locke (e também de Butler).

<sup>37</sup> Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* III-xvii-9-10. Se, para Locke, como dissemos, no pensamento comparece o eu, a modalidade do ato psíquico e o conteúdo intencional deste. A lembrança teria essa mesma estrutura, só que, no conteúdo intencional, o eu apareceria novamente como sujeito de outro conteúdo. O pensamento “eu - como vejo - a tela do computador” se converte em lembrança “eu - como lembrando - eu - como vejo a tela do computador”. É a identidade do sujeito das duas operações, a de lembrar e a lembrada, que garantiria que uma e outra são executadas pela mesma pessoa. A cláusula de precaução “como lembrando” deve ser conservada igualmente para caracterizar o conteúdo das lembranças, porque, em princípio, não é possível assegurar que não estamos diante de um acaso de paramnésia. Diante da consciência, as lembranças falsa e verídica apresentam a mesma aparência.

<sup>38</sup> Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* III-xxvii-10-17.

<sup>39</sup> Cf. J. Butler, “Of personal identity” en J. Perry (Edit), *Personal Identity*, Pág. 101.

É verdade, pode-se dizer, mas, a partir de uma perspectiva lockeana, a consciência não é também algo complexo? Ela não se realiza através de um conjunto de atividades de maneira análoga a como a vida se desenvolve através de um conjunto de corpos? Sem dúvida, mas Butler, que propõe essa possível resposta<sup>40</sup>, pode se dar ao luxo de responder a Locke com suas próprias armas: a concepção aperceptiva da consciência.

Sem dúvida, uma pessoa tem a capacidade de reconhecer a identidade de um objeto, isto é, tem a capacidade de reidentificar o objeto de que é consciente atualmente como sendo o mesmo de que foi consciente anteriormente. De fato, isso é precisamente o que ocorre, segundo Locke, em toda atividade consciente do eu, pois, como vimos, esse é o único componente invariável de todo ato de consciência. De modo que nada impede que, sendo os atos de consciência múltiplos e variáveis, aquilo de que somos conscientes neles seja invariável. Ainda que os sucessivos atos psíquicos pelos quais temos consciência de nossa própria existência sejam diferentes, eles nos fazem conscientes sempre de um mesmo objeto, a saber, de nós mesmos, nosso eu<sup>41</sup>.

A concepção aperceptiva da consciência, assumida por Locke, fornece, então, um argumento formidável para opor às teses lockeanas. Justamente porque em todo ato de consciência se apresenta um objeto invariável e simples, o eu, a identidade desse não pode ser, como a dos corpos orgânicos (ou das máquinas, que, como já vimos, esses são indefectivelmente análogos), a identidade em sua acepção “vaga e popular”, mas uma identidade “estrita e filosófica”. A concepção aperceptiva da consciência estabelece, desse modo, um dualismo lógico que desemboca na restauração do dualismo ontológico substancialista<sup>42</sup>. A identidade desse eu simples e invariável, com o que nos familiariza todo ato de consciência, não pode senão depender da identidade de uma substância que permanece idêntica si mesma<sup>43</sup>.

Que relação existe, então, entre a consciência e a identidade pessoal? A consciência, e, conforme Butler, isto é o que pode ter induzido Locke ao erro, é desde sempre essencial à pessoa<sup>44</sup>. Não é possível ser uma pessoa sem ter consciência, pois é graças a ela que nos *sabemos* sujeitos de nossas ações e pensamentos e, desse modo, podemos nos preocupar<sup>45</sup> conosco mesmos. Todavia, justamente porque a consciência é essencial à pessoa (*personalidad*) neste sentido, de uma perspectiva

---

<sup>40</sup> Cf. J. Butler, “Of personal identity” en J. Perry (Edit), *Personal Identity*, Pág. 101.

<sup>41</sup> Cf. J. Butler, “Of personal identity” en J. Perry (Edit), *Personal Identity*, Pág. 102.

<sup>42</sup> De fato, esse dualismo lógico já estava presente no cartesianismo. Se não existe mais que uma coisa extensa, os corpos com que lidamos não podem ser senão modos da mesma. Sua identidade não é, portanto, estritamente substancial. Ao invés disso, existe, para Descartes, uma pluralidade de coisas pensantes e cada uma delas é uma autêntica substância individual.

<sup>43</sup> Cf. J. Butler, “Of personal identity” en J. Perry (Edit), *Personal Identity*, Pág. 104.

<sup>44</sup> Cf. J. Butler, “Of personal identity” en J. Perry (Edit), *Personal Identity*, Pág. 100.

<sup>45</sup> Como já adiantamos, o tema do preocupar-se (*concern*) é decisivo em todo esse assunto.

epistemológica, o que faz Locke, ao propor constitui-la em critério ontológico da identidade pessoal, não ter razão. De fato, essa proposta tem todo tipo de consequências absurdas.

A primeira e mais notável é que, como o próprio Locke assume, se a consciência constitui a identidade pessoal, essa não pode ir além do ponto aonde chega aquela. Em relação ao passado, o eu alcança somente o ponto que a memória é capaz de alcançar. Além disso, é precisamente o que pode ser lembrado que fará meus quaisquer ação ou pensamento. E isso não apenas se choca com nossas práticas comuns de imputação, nas quais a incapacidade de se lembrar de um ato praticado não é considerada prova de que alguém não realizou determinada ação<sup>46</sup>, mas, e talvez isso seja mais decisivo, se choca com nossas intuições realistas, pois assumimos que é porque efetivamente praticamos uma determinada ação podemos nos recordar que a praticamos, e não o contrário<sup>47</sup>. Ou como afirma de modo lapidar Butler: “deveria parecer evidente que a consciência da identidade pessoal pressupõe a identidade pessoal e, por conseguinte, não pode constitui-la mais do que o conhecimento pode, em qualquer caso, constituir a verdade que pressupõe.”<sup>48</sup>

Outra consequência, talvez não tão evidente, mas, sem dúvida, não menos decisiva aos olhos de Butler, é que a efetivação da consciência como critério constitutivo da identidade pessoal traz como consequência indefectível o que poderíamos chamar de uma concepção heracliteana da mesma, que torna absolutamente injustificada aquele tipo de preocupação consigo mesmo que Locke pretendia dar conta<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Embora Locke considere que a maneira como as “leis humanas” imputam responsabilidade respalde sua teoria da identidade pessoal em alguns casos, deve-se reconhecer que, em outros casos, essa mesma maneira de atribuir responsabilidade contradiz sua teoria da identidade pessoal. Ele atribui isso à imperfeição da justiça humana e se mostra confiante que a justiça divina se ajuste adequadamente a sua análise. Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* III-xxvii-20 e 22. Afinal, conforme a teoria de Locke, a bondade de Deus não apenas garante que seremos julgados por aquelas ações e somente por aquelas ações que temos consciência de ter praticado, como também que está consciência não será defectiva (e muito provavelmente, será completa). Cf. *Ensayo el entendimiento humano* III-xxvii-13. Certamente, esse antídoto teológico contra o ceticismo sobre o conhecimento de si próprio não devia agradar a Hume, do mesmo modo que o antídoto teológico usado por Descartes contra o ceticismo em geral também não era do seu agrado. É curioso que Butler, apesar da sua restauração do cartesianismo, não segue, nesse ponto, a via cartesiana. Não há modo de garantir a confiabilidade epistêmica de nossa memória. A única coisa que podemos dizer, em seu favor, é que se ela é questionada, deve-se fazer o mesmo com o resto de nossas faculdades cognitivas, um ponto que nos faz compreender o ridículo da tentativa de se justificar uma de nossas faculdades cognitivas se servindo de outras faculdades, que, como ela, também podem ser questionadas. Cf. J. Butler, “Of personal identity” em J. Perry (Edit), *Personal Identity*, Pág. 105. Uma estratégia “cética” de defesa contra o ceticismo radical, que lembra intensamente a que o próprio Hume adotará. Cf. *Investigación sobre el entendimiento humano*, Pág. 149-50 e 153. Como usual, remetemos à paginação da edição de Selby-Bigge. Clarendon Press, Oxford 1980.

<sup>47</sup> Cf. J. Butler, “Of personal identity” em J. Perry (Edit), *Personal Identity*, Pág. 104.

<sup>48</sup> J. Butler, “Of personal identity” em J. Perry (Edit), *Personal Identity*, Pág. 100.

<sup>49</sup> Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano* III-xxvii-26. Foi precisamente sua concepção aperceptiva da consciência, que, como vimos, aponta para o eu como algo sempre presente e invariável em meio ao fluxo daquela, o que impediu Locke de perceber essa desastrosa consequência da sua teoria, que, não obstante, foi explorada em toda sua radicalidade por outros. Cf. J. Butler, “Of personal identity” em J. Perry (Edit), *Personal Identity*, Pág. 102. Neste ponto, Butler refere-se a uma resposta à terceira defesa do Doutor Clarke de sua carta a Mr. Dodwell. Essa consequência, diga-se de passagem, não seria

Com efeito, se a consciência é uma realidade constantemente mutável e ela, além disso, é o que constitui a pessoa (*personalidad*), não seria preciso concluir que essa resulta tão mutável como aquela? Se a consciência diverge de si mesma a cada instante, não haveria de ser a pessoa que ela constitui diferente de si mesma também a cada momento? Ora, se o eu presente é diferente em tudo do eu passado e diferente em tudo do eu futuro, por que o nosso eu presente deveria se preocupar com qualquer eu passado ou futuro mais do que se preocupa com qualquer outro eu contemporâneo e diferente dele? Se realmente é a consciência o que constitui a identidade pessoal, falar da mesma pessoa em dois instantes diferentes do tempo somente será possível em sentido fictício. A persistência do eu é uma ilusão, uma miragem, o produto de um erro. E, se for assim, nossa preocupação com nosso futuro é igualmente ilusória, porque, estritamente falando, não há futuro (nem passado) que nos pertença, mas apenas o presente. O eu de amanhã não será o eu de agora. Mas, essa consequência, que se segue inevitavelmente ao se levar a sério a proposta lockeana de fazer da consciência um critério constitutivo da identidade pessoal, contradiz nossa compreensão ordinária de nós mesmos, segundo a qual o ato de se preocupar com o próprio futuro (e passado) é parte essencial, e também arruína qualquer tentativa de tornar não razoável, mas, pelo menos, inteligível a preocupação com uma vida após a morte<sup>50</sup>.

#### IV

Como já disse antes, para mim é evidente que a teoria lockeana da identidade pessoal e a crítica que lhe é dirigida por Butler constituem o pano de fundo da seção VI, da quarta parte, do primeiro livro do *Tratado de la naturaleza humana*. Como Locke e Butler, Hume não discute, ao tratar o problema da identidade pessoal, senão um critério psicológico da mesma, negligenciando totalmente o papel que o corpo possa desempenhar em sua determinação. Como Locke, no capítulo XXVII, do segundo livro do seu *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Hume vincula a análise da identidade pessoal à análise da identidade das massas de matéria, de artefatos, plantas e animais<sup>51</sup>. Como Butler, ele também distingue entre uma perspectiva filosófica, mais rigorosa na qual a identidade somente diz respeito a objetos

---

explorada somente por alguns filósofos do século dezoito. No meu entender, é evidente que Nietzsche, em sua crítica do eu, radicaliza essa via aberta, a contra gosto, pelo próprio Locke.

<sup>50</sup> Cf. J. Butler, “Of personal identity” en J. Perry (edit), *Personal Identity*. Pág. 102-103. Butler, então, denuncia que a teoria de Locke tem como consequência inevitável a ruína do senso comum e da religião: “E, no entanto, se é razoável agir em vista de uma vida futura baseada nessa noção, que a personalidade é transeunte, é razoável agir baseado nela em relação ao presente. Eis aqui, então, uma noção igualmente aplicável à religião e nossas preocupações temporais (*temporal concern*), e qualquer um vê e sente o absurdo inexprimível da mesma no último caso.” J. Butler, “Of personal identity” en J. Perry (Edit), *Personal Identity*, Pág. 103.

<sup>51</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*, Pág. 253 e 256 e seguintes. Ao elenco lockeano, Hume acrescenta um comentário interessante sobre a identidade dos sons, das instituições e dos rios, exemplo heracliteano, por excelência.

invariáveis e ininterruptos, e o nosso modo comum de pensar, pelo qual atribuímos equivocadamente identidade a objetos intermitentes e variáveis<sup>52</sup>.

Dadas as linhas de nossa interpretação geral, também é possível prever facilmente qual caminho Hume seguirá na querela entre Locke e Butler. É óbvio que ele seria atraído pela teoria que fosse mais nociva à “teoria religiosa”, mérito que, como já sabemos graças a Butler, poderia ter ficado com uma teoria lockeana consequente. Mas, interessaria também a Hume que, em qualquer caso, essa teoria não colidisse com o senso comum, mesmo porque se espera que o seu ceticismo aponte essa pode levar facilmente à ficção metafísica.

Em última instância, pois, novamente uma crítica aos sistemas filosóficos rivais, neste caso os de Locke e Butler, ainda que uma crítica não equidistante, já que a própria teoria de Hume estará mais próxima de um que de outro, de Locke do que de Butler, e, principalmente, mais próxima do senso comum, ainda que jamais seja abandonada a perspectiva cética sobre este, e aqui é onde Butler, com sua denúncia sobre a maneira vaga como o vulgo fala da identidade, pode ser útil a Hume<sup>53</sup>.

Ora, a chave mestra com a qual Hume pensava que poderia conseguir tudo isso não era outra que sua crítica à concepção aperceptiva da consciência compartilhada, com vimos, tanto por Butler como por Locke; crítica que abre, precisamente, a seção VI dedicada a análise do problema da identidade pessoal.

Como já vimos, é próprio da concepção aperceptiva da consciência defender que o eu aparece como um conteúdo em todos e em cada um dos pensamentos ou, dito em termos humeanos, percepções. Ora, poucos efeitos mais devastadores podem ser encontrados a partir da aplicação do princípio da cópia do que aqueles que são produzidos quando se aplica esse princípio à prova dessa concepção<sup>54</sup>. Pois, se os partidários dessa concepção tivessem razão, então deveria existir uma ideia ou, em último caso, uma impressão invariável e onipresente ao longo de toda nossa vida consciente. Todavia, não é esse o caso, já que essa vida não consiste em nada além de uma sucessão de percepções particulares que subtraem-se umas às outras<sup>55</sup>. O eu, portanto, não é um conteúdo simples e imediato da nossa consciência. Não existe uma impressão simples que lhe corresponda nem, consequentemente,

---

<sup>52</sup> Cf., por exemplo, *Tratado de la naturaleza humana*, Pág. 253-254.

<sup>53</sup> De fato, acabamos de indicar como Hume utilizou um argumento já presente em Butler para defender seu ceticismo mitigado.

<sup>54</sup> Embora seja certamente desnecessário, lembramos que os “pensamentos” cartesianos equivalem às ideias “lockeanas” e às “percepções” humeanas, e que estas, como se sabe, são classificadas pelo pensador escocês em impressões e ideias. O célebre princípio da cópia estabelece que toda ideia deriva de uma impressão. De modo que, provavelmente não inteiramente coerente, Hume converte essa aparente generalização empírica em um princípio normativo: quando um termo é empregado sem que possamos remetê-lo a alguma impressão, este não está, na realidade, respaldado por nenhuma ideia e, portanto, carece de significado.

<sup>55</sup> “Cf. *Tratado de la naturaleza humana*, Pág. 251-252.

temos uma ideia do eu *concebido dessa maneira*<sup>56</sup>. E se é assim, a via para alcançar a conclusão heracliteana, denunciada por Butler, permanece livre: a mente é apenas um feixe ou uma coleção de diferentes percepções que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, em perpétuo fluxo e movimento; propriamente falando, não existe nela simplicidade em um momento, nem identidade em dois momentos diferentes; poder-se-ia compará-la a uma espécie de teatro onde as diversas percepções se apresentam<sup>57</sup>.

A metáfora do teatro mereceria um comentário que não farei agora<sup>58</sup>. Ao criticar a concepção aperceptiva da consciência, Hume, podemos dizer, radicaliza Locke, torna-o coerente. De nada serve criticar as concepções substancialistas da identidade pessoal se, graças a uma concepção aperceptiva da consciência, se reintroduz o eu como uma entidade simples e invariável<sup>59</sup>. Além disso, as más intenções teológicas de Hume estão esboçadas desde o início. A simplicidade sempre foi vista na tradição filosófica como concomitante da incorruptibilidade, entendida precisamente como uma separação ou desagregação. Sublinhar o caráter complexo da mente, o mesmo que do corpo, significa preparar o caminho para a ideia de sua mortalidade<sup>60</sup>. E, como veremos, essas más intenções serão fortemente respaldadas pelas consequências da concepção do eu como um feixe de percepções. Mas, antes de explorar nessas consequências, é necessário apontar, ainda que de passagem, os pressupostos de plano de Hume e analisar também os desafios que sua concepção heracliteana do eu deve enfrentar.

O grande pressuposto da sua crítica à concepção aperceptiva da consciência, e por isso mesmo da sua própria concepção de eu, que nasceu dessa crítica, é que o sujeito de um ato de consciência não se apresenta jamais como conteúdo desse mesmo ato; um pressuposto que parece razoável e em que Hume seria bem acompanhado por todos aqueles filósofos, como Sartre ou Ryle, que apontaram a opacidade ou a sistemática elusiva do eu no século XX. Por exemplo, se realmente alguém está absorto

---

<sup>56</sup> A precisão é fundamental. Hume não quer desqualificar como carente de significado o termo “eu”, mas apenas o uso que certos filósofos fazem dele. Cf. *Tratado de la naturaleza humana*, Pág. 251.

<sup>57</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*, Pág. 252-3.

<sup>58</sup> Segundo o que alguns pensam, dado que no teatro não há apenas um cenário e uma sucessão de cenas, mas também assentos e plateia, Hume, ao utilizar essa metáfora, estaria reconhecendo a necessidade de admitir algo além e do feixe de percepções, a saber, um eu transcendental. Do meu ponto de vista, o eu transcendental é apenas um espectro do *self* lockeano, uma má solução para um pseudo-problema.

<sup>59</sup> De fato, Hume trata como ficções metafísicas equivalentes as noções de alma (*soul*), eu (*self*) e substância (*substance*). Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 254.

<sup>60</sup> “E se todas minhas percepções fossem suprimidas pela morte, e após a decomposição do meu corpo já não pudesse pensar, sentir, ver, amar ou odiar, eu estaria completamente aniquilado, de modo que não concebo o que seria mais preciso para fazer de mim um perfeito nada” Cf. *Tratado de la naturaleza humana*, Pág. 252. Se levamos em conta a conclusão materialista que Hume alcançou na seção anterior e segundo a qual, recordemos, o pensamento depende do movimento e da matéria, a mortalidade da mente ou da alma, como se prefira, deixa de ser uma mera possibilidade metafísica para converter-se na única possibilidade física razoável. Cf. a terceira parte do ensaio “Sobre la inmortalidad del alma”.

na leitura de um romance, estará consciente do livro, dos seus personagens, da trama, mas o leitor não terá sua consciência como um dos seus conteúdos.

Ora, esse pressuposto razoável vem acompanhado em Hume de outro muito mais discutível, a saber: que os diferentes atos da consciência têm, por sua vez, uma natureza impessoal e atômica; pressuposto pelo qual Hume pode ser visto como um antecessor direto dos projetos de Wittgenstein ou Parfit. E é para desacreditar a concepção segundo a qual o eu não seria uma percepção, uma impressão ou uma ideia, mas aquilo a que estas se referem, seu suposto suporte, que Hume não hesita em apelar para a concepção “substancialista” das percepções, que havia estabelecido na seção anterior, na qual ele conclui que se por substância for entendido o que pode existir por si mesmo, então toda percepção, inclusive toda parte distinta de uma percepção, é uma substância<sup>61</sup>. Se voltarmos para nossos exemplos anteriores, em que Locke havia analisado o conteúdo do meu ato perceptivo atual como “eu -vejo - a tela do computador”, Hume o teria reduzido a “vendo - a tela do computador”. Em outras palavras, segundo Hume, a referência a um sujeito (*posesor*) não é uma propriedade intrínseca das experiências conscientes.

Podemos, agora, passar facilmente para os desafios que sua concepção heracliteana do eu deve enfrentar. Sem dúvida, a concepção impessoal da experiência consciente pode se basear em qualquer coisa menos no senso comum. Pois, segundo este, nada pode parecer mais óbvio que a pertinência necessária de toda experiência a alguém; alguém que, em nosso próprio caso, sempre é referido por uma expressão simples e invariável, a saber: “eu”. A primeira tarefa que Hume deve, então, enfrentar é explicar como de um conjunto de percepções impessoais pode surgir a ideia de um eu de tal forma que somos levados, por uma “propensão natural”<sup>62</sup>, a acreditar em sua identidade e simplicidade. Uma tarefa, e esses seriam os outros desafios, que seria conveniente levar a cabo de maneira que sejam neutralizadas as objeções empunhadas por Butler contra as concepções heracliteanas do eu, que tiveram seu lugar graças aos princípios de Locke, ou seja, mostrando que essa concepção do eu é compatível, por um lado, com esse proto-fenômeno (*proto-fenómeno*), a preocupação peculiar por nossos mesmos, e, por outro lado, com nossas intuições realistas, segundo as quais a identidade de algo deve pré-existir ao seu conhecimento. Se esta tarefa se mostrar também realizável, de forma que uma de suas consequências mostre a razoabilidade de se preocupar com o passado e com o futuro de nossa vida presente, e somente desta, então, pode-se dizer que Hume colmou todas as suas aspirações ao enfrentar a discussão deste tópico. Vejamos.

---

<sup>61</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*, Págs. 244 e 251-252.

<sup>62</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*, Pág. 253.



De como passamos de um feixe de percepções à ideia de um eu, Hume fornece uma explicação que tem uma face psicológica<sup>63</sup> e uma ontologia de grande interesse. Em suma, essa explicação nos indica que, em geral, quando subsumimos uma pluralidade de objetos sob uma única ideia, é porque esses objetos mantêm entre si determinadas relações<sup>64</sup>; aplicado ao caso da mente, isso significa que subsumimos a diversidade de percepções que a compõem sob a ideia de um mesmo e idêntico eu, e, como já vimos, isso se deve não às propriedades intrínsecas daquelas percepções, mas às relações que elas mantêm entre si; relações, específica Hume, de semelhança e causalidade<sup>65</sup>.

Dado que o ponto de partida, visto de uma perspectiva estritamente filosófica, resultado da aplicação consistente do princípio da cópia, é uma *diversidade de percepções variáveis*, enquanto o ponto de chegada do senso comum é, como já assinalamos, uma *ideia* que se refere a uma realidade supostamente *idêntica e invariável*, o eu, não causa estranheza o fato que Hume, ao explicar todo esse processo, se sirva constantemente, seguindo os rastros de Butler, de expressões como “erro” ou “confusão”<sup>66</sup>. O que coloca o problema de saber qual é a posição do filósofo escocês sobre a nossa forma ordinária de nos compreender. De nossa parte, já nos pronunciamos repetidamente no sentido de que, dado o seu ponto de vista, a verdadeira filosofia é próxima ao senso comum e acreditamos que, neste caso, existe evidência textual suficiente para confirmar essa leitura. De fato, ainda que em um primeiro momento Hume advirta que a controvérsia sobre a identidade não é meramente uma disputa de palavras, pois quando atribuímos identidade em sentido impróprio a objetos variáveis e intermitentes, nosso erro não se limita à expressão<sup>67</sup>, ele finalmente termina por concluir que “todas as disputas acerca da identidade de objetos conectados entre si são verbais, *exceto na medida em que a relação entre as partes gere alguma ficção ou algum princípio imaginário de união...*”<sup>68</sup>.

O que Hume parece querer indicar é que não existe nada de repreensível em falar de um eu idêntico desde que não se perca de vista que o eu indica uma realidade complexa e variável; o perigo está em tentar justificar essa prática postulando um novo princípio ininteligível, uma ficção a que atribuímos invariavelmente identidade e simplicidade, que só existem nas nossas palavras. Dado que o

---

<sup>63</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*, Pág. 254.

<sup>64</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*, Pág. 253-254.

<sup>65</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*, Pág. 260. A terceira relação natural, a contiguidade, tem, neste caso, pouca ou nenhuma influência, porque, como já dissemos, Hume, da mesma forma que Locke e Butler, negligencia o papel que o corpo desempenha em nossa identidade pessoal.

<sup>66</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Ao final da página 253, em que Hume atribui a “nosso modo comum de pensar” uma confusão entre as ideias de “identidade ou mesmidade” e de “diversidade”, entendidas nos termos de Locke (Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. III-xxvii-1). A primeira, como a ideia de um objeto que permanece invariável e ininterrupto através de uma suposta variação de tempo. A segunda, como a ideia de vários objetos diferentes existindo em sucessão e conectados entre si por uma estreita relação.

<sup>67</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 255.

<sup>68</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 262.

termo “eu” é sempre adequado para nos referirmos a nós mesmos, surge facilmente a tentação ou propensão a acreditar que esse termo se refere a uma realidade simples e invariável como a alma, o eu ou a substância<sup>69</sup>. Uma vez mais, vemos que a verdadeira filosofia, a filosofia cética, se encontra mais próxima do senso comum do que de qualquer teoria metafísica que, com base nisso, pretenda torna-lo mais racional.

Podemos agora perguntar se essa análise da ideia de eu está em condições de evitar as objeções levantadas por Bulter para as teorias heracliteanas. A princípio, parece que, pelo menos no que diz respeito as nossas intuições realistas sobre a identidade pessoal, devemos ser pessimistas. Hume se pergunta se há algo que realmente ligue (*really binds*) as diversas percepções que formam o eu ou somente algo que associe suas ideias na imaginação, se observamos algum vínculo real (*some real bond*) entre elas ou apenas sentimos um vínculo (*or only feel one*) entre as ideias que formamos a partir das percepções; e apoiando-se em sua tese geral, segundo a qual o entendimento nunca observa nenhuma conexão real entre objetos, nem mesmo quando é a união de causa e efeito que está em jogo, Hume decide o dilema em favor da primeira alternativa. A identidade não é nada que pertença realmente (*nothing really belonging*) a essas diversas percepções e que as une, mas uma mera qualidade que lhes atribuímos em virtude da união das suas ideias na imaginação quando refletimos sobre elas<sup>70</sup>.

As conotações anti-realistas de todas essas afirmações não podem ser maiores. Elas parecem sugerir que a identidade do eu não é algo real, mas apenas imaginário, fictício<sup>71</sup>, um produto da reflexão, não algo que a preceda. Deste modo, Hume permaneceria na linha estritamente anti-realista na qual Locke permaneceu<sup>72</sup>, e, como este, Hume pareceria igualmente vulnerável à crítica de Butler: a consciência não deve pressupor a identidade da mesma forma que o conhecimento pressupõe a verdade? No entanto, Hume está bem ciente das objeções de Bulter a Locke e pretende enfrentá-las abrindo espaço na sua teoria da identidade pessoal para nossas intuições realistas, o que me parece ficar claro na maneira como ele explica a intervenção da semelhança e da causalidade na constituição do eu.

A faculdade que estabelece a semelhança entre as percepções é a memória. Ela proporcionaria, pois, à imaginação as ideias, que a induziriam a agrupar sob um mesmo e idêntico eu diferentes

---

<sup>69</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 254.

<sup>70</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 259-260.

<sup>71</sup> De fato, quando Hume, depois de ter analisado a identidade dos vegetais e animais, inicia, por fim, a análise da identidade pessoal, ele começa advertindo que “A identidade que atribuímos à mente humana é tão somente fictícia...” *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 259.

<sup>72</sup> Poderia se pensar que Hume é radicalmente mais idealista que Locke, dado que, se para este era a consciência que engendrava a identidade, para Hume seria apenas a consciência reflexiva que a geraria. Mas, não devemos nos esquecer de que, para Locke, dada sua concepção aperceptiva da consciência, toda consciência pessoal é reflexiva.

percepções. Nesse sentido, conclui Hume, a memória contribui para a geração da identidade pessoal ao produzir a relação de semelhança entre as percepções. De fato, dado que apenas ela nos familiariza com a continuidade da sucessão de nossas percepções, conclui Hume, de maneira muito lockeana, que, na sua explicação, ela deve ser considerada “a fonte (*source*) da identidade pessoal”<sup>73</sup>.

E, no entanto, mesmo quando Hume atribui à memória um papel produtor, constitutivo ou ontológico da identidade, ele tem o cuidado de lhe atribuir um papel descobridor, heurístico ou epistemológico: a memória contribui para a descoberta da identidade pessoal<sup>74</sup>. Penso que até poderia ser dito, em termos humeanos, que a memória contribui para a identidade pessoal na medida em que a descobre. Como isso ocorre? Hume não se coloca explicitamente essa questão, mas o que ele diz sobre como a relação causal entre as percepções intervém na ideia do eu pode dar as chaves para responder esta pergunta.

De fato, as percepções que constituem o eu não apenas mantém uma relação de semelhança; entre elas há também uma relação de causalidade, uma relação presente também na memória, pois uma breve consideração do assunto conduz à conclusão de que existe uma condição necessária para uma percepção contar efetivamente como uma lembrança de outra: estar causalmente relacionada com ela<sup>75</sup>.

Ora, dado que muitas de nossas percepções (ou experiências, caso seja preferido) não são assépticas, mas resultam prazerosas ou dolorosas, a memória não apenas origina as percepções atuais que se relacionam com o passado, mas percepções atuais que visam o futuro. Minha lembrança atual de uma experiência dolorosa não apenas está causalmente relacionada com a dor passada, mas também com o desejo de que ela não se repita no futuro. Desse modo, a memória pessoal não tem apenas uma função retrospectiva, mas também projetiva; ela constitui, por assim dizer, a espinha dorsal das interconexões causais entre as percepções que constituem o eu<sup>76</sup>. E afirmar que, como já o fizemos, a memória contribui para a identidade pessoal, na medida em que a descobre, é uma maneira de apontar uma característica fundamental desta identidade: seu caráter aberto, *pre-ocupante*, se a expressão me é permitida.

Vemos agora que Hume está em posição de enfrentar uma das objeções de Butler contra as teorias heracliteanas da identidade pessoal. Este pensava que transformar uma realidade variável como a consciência em critério constitutivo identidade pessoal tornaria irracional a preocupação consigo

---

<sup>73</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 261.

<sup>74</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 261.

<sup>75</sup> Se uma experiência de ver a torre Eiffel não estivesse relacionada causalmente com minha experiência mnemônica atual de ver a torre Eiffel, então esta experiência seria um caso de paramnésia, não um exemplo de recordação autêntica de ver a torre Eiffel.

<sup>76</sup> “Se não tivéssemos memória, não teríamos jamais noção alguma de causalidade e tampouco, por conseguinte, desta cadeia de causas e efeitos constitutiva de nosso eu ou pessoa.” *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 261-2.

mesmo. Esse seria o caso se a variação da consciência fosse totalmente aleatória, mas dado que na teoria de Hume essa variação está causalmente pautada, a preocupação consigo mesmo não apenas não fica arruinado, mas acaba explicado. Desse modo, dirá o filósofo escocês, nossa identidade com respeito às paixões serve para corroborar nossa identidade em relação à imaginação. Quaisquer que sejam as mudanças que uma pessoa experimente, se todas suas múltiplas partes ainda estão conectadas por uma relação causal, suas distintas percepções ainda se influenciam mutuamente e, no presente, estão interessadas em suas dores ou prazeres, passados ou futuros<sup>77</sup>.

Por outro lado, a natureza causal da relação entre as percepções que compõem o eu também permite que seja aberto um espaço para nossas intuições realistas e, desta maneira, evitar a outra objeção de Butler. Ocorre nesse caso particular o que ocorre no geral. Sem dúvida, não podemos chegar a ter uma noção de causalidade se a experiência da conjunção constante entre dois fenômenos não nos fizesse associá-los na imaginação; porém, uma vez adquirida essa noção, nada nos impede de acreditar na existência de conjunções causais não experimentadas por nós. Desse modo, temos a crença de que o mundo físico, em sua totalidade, está submetido a leis causais desconhecidas, mas investigáveis. Ora, quando essa lição é aplicada ao mundo da mente, o resultado é o mesmo. Sem a lembrança da relação entre algumas de nossas percepções, não poderíamos ter noção de nós mesmos, mas, uma vez adquirida esta noção, nada nos impede de acreditar na existência de conexões entre percepções que não nos lembramos<sup>78</sup>. O idealismo epistemológico resulta compatível com o realismo ontológico e Hume não precisa apelar, como Locke, a um *Deus ex machina*, que garante a confiabilidade e completude de nossa memória, para poder respeitar “as noções mais estabelecidas da identidade pessoal”, ou seja, o senso comum, que nos faz admitir que do fato de que não conseguimos nos lembrar de determinados pensamentos ou ações, não se segue que não tivemos realmente aqueles ou não executamos estas<sup>79</sup>.

Porém, a teoria do feixe de percepções não apenas torna desnecessário o apelo a Deus, mas, de fato, lança uma sombra de dúvida muito escura sobre a “teoria religiosa” de uma vida futura. Uma das motivações da teoria de Locke, como já apontamos, era mostrar que é possível conceber, sem dificuldade a existência da pessoa no momento da ressurreição, embora em um corpo que não é exatamente, em compleição ou em suas partes, igual ao que tinha aqui!<sup>80</sup> A mutabilidade inegável do nosso corpo lança uma dúvida sobre nossa ressurreição futura: com que corpo ressuscitaremos? Locke

---

<sup>77</sup> *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 261.

<sup>78</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 262.

<sup>79</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 262.

<sup>80</sup> Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, III-xxvii-15.

busca neutralizar essa pergunta capciosa indicando que a única identidade que importa é a do eu portador de consciência. Mas Hume, nesse momento, mais lockeano que o próprio Locke, reintroduz a mutabilidade neste mesmo eu. Se este é um sistema de percepções causalmente conectadas, nada poderia parecer mais propriamente uma república cujos cidadãos – as percepções – sucedem-se uns aos outros e cujas leis e constituições - o caráter e a disposição – podem modificar<sup>81</sup>. Ainda que Hume não a formule explicitamente, não é necessária uma grande perspicácia para compreender que a pergunta inevitável que se apresenta inevitavelmente diz respeito a determinar com que qualidades ressuscitará o nosso eu. Retornaremos utópicos, como quando jovens, ou realistas, como quando velhos? Seja qual for a personalidade com que ressuscitaremos, o problema de nossa identidade, de nossa sobrevivência, se torna confuso, pois dado o caráter relacional da natureza do eu, não existe um critério claro que nos permita dizer quando ainda é legítimo ou não continuar falando de identidade<sup>82</sup>. Talvez, meu eu ressuscitado tenha minha personalidade de quando tinha vinte anos, mas, por isso mesmo, pouco poderia preocupar sua ressurreição ao meu eu, muito diferente dos quarenta anos. Ou vice-versa.

## V

A teoria do feixe de percepções é uma teoria cética - ao fim e ao cabo, feita pela imaginação e não pela razão, responsável pela ideia de eu – que respeita o senso comum e crítica dos sistemas filosóficos, parasitas secretos, que pretendem, em vão, justificar nossa crença na identidade pessoal postulando a existência de entidades perfeitamente simples e invariáveis como a alma, a substância e o eu. Além disso, é uma teoria que, por conseguinte, lança sérias dúvidas sobre a inteligibilidade de nossa ressurreição e sobre a racionalidade de nos preocuparmos com ela. Em suma, uma teoria que proporciona a Hume tudo o que, segundo minha interpretação dos seus interesses filosóficos gerais, ele poderia desejar. A pergunta, então, é pela razão de sua insatisfação com sua própria teoria? Por que, para começar, admitir que parte das qualidades do corpo forma o eu, reconhecendo tacitamente com isso que a análise que equipara o eu à mente é incompleta? Por que, para continuar, essa advertência sobre a necessidade de separar o problema da identidade pessoal no que diz respeito à imaginação, contexto em que a teoria é forjada, e o problema da identidade pessoal no que diz respeito às paixões? Por que, para terminar, a manifesta insatisfação que Hume expressou sobre a própria teoria?

Sobre o primeiro desses três enigmas, o que Hume diz é tão pouco que não podemos senão especular. Talvez, a comparação com Locke, que, senão estamos muito equivocados, era em quem

---

<sup>81</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 261.

<sup>82</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 262.

Hume pensava nesta passagem, pode, outra vez, ser iluminadora. O fato é que o filósofo inglês, embora não indique outro critério de identidade pessoal além da consciência, um critério psicológico, também reconhecia que as pessoas tem um corpo que faz parte, assim, da sua identidade. Se for considerado o que acabamos de dizer, a desatenção de Locke pode ser explicada por causa da sua intenção de não tornar mais problemática a ideia de nossa sobrevivência após a morte, motivação, que Hume, é claro, não compartilha. Mas poderia haver também uma motivação menos oportunista, que Hume, talvez, tenha assumido: se o corpo forma parte da nossa identidade, ele o faz somente de uma maneira secundária em relação à consciência. Em outras palavras, se meu corpo forma parte do meu eu é porque ele está unido à minha consciência, de tal modo que se for desligado dela, como em um dos exemplos de Locke em que a mão é amputada, então já não formará mais parte da minha identidade<sup>83</sup>. Sendo, pois, a consciência que determina a pertinência do corpo ao eu, e não o contrário, torna-se explicável que, ao discutir a identidade pessoal, se conceda toda atenção à consciência e se negligencie o corpo, pois este, embora forme parte da nossa pessoa (*persona*), o faz somente parasitariamente, por assim dizer, em relação à consciência.

Contudo, a partir do materialismo patrocinado por Hume na seção dedicada a discutir a imaterialidade da alma, poderia se esperar que, ao tratar o problema da identidade pessoal, ele dedicasse ao corpo maior atenção que as alusões eventuais ao mesmo. Inclusive seria pertinente perguntar se esse materialismo, que vem para sancionar a dependência causal do pensamento ao movimento e à matéria, é coerente com o princípio lockeano, que, conforme nossa sugestão, pode ter sido aceito por Hume, segundo o qual é a consciência que determina a pertinência do corpo ao eu. Suspeito que a resposta a esta pergunta deveria ser negativa, como suspeito que, se Hume o tivesse compreendido, ele teria se poupado de muitas perplexidades diante das quais teve que se render no final. Claro que a consequência de compreender tudo isso significa compreender também que o problema da identidade pessoal não admite uma solução no quadro de uma filosofia da consciência. E esta era, sem dúvida, o âmbito da reflexão humeana, ainda que em muitos aspectos, o que não seria sua realização menor, ele tenha sido capaz de reduzi-la ao absurdo<sup>84</sup>.

No que diz respeito à necessidade, apontada por Hume, de distinguir entre a identidade pessoal no que diz respeito a nosso pensamento ou imaginação e no que diz respeito a nossas paixões ou ao

---

<sup>83</sup> Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, III-xxvii-11. Lembre-se de que, em outra passagem, Locke considera a possibilidade, muito mais radical, de que a consciência permanece integralmente localizada em um dos meus dedos mindinhos, de tal modo que, então, somente este e não o resto do corpo formaria parte de minha pessoa (*persona*). Cf. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. III-xxvii-17.

<sup>84</sup> Inclusive na discussão do tópico da identidade pessoal. Ou, por acaso, mostrar que das premissas de uma filosofia da consciência o eu deva ser considerado como o resultado das relações entre um conjunto de estados impessoais não é algo muito parecido a uma redução ao absurdo?

interesse que temos por nós mesmos, os textos não permitem tampouco obter muita clareza. De fato, vimos que, dada a natureza causal da relação que une as percepções que constituem o eu, a identidade em relação às paixões corroboraria a identidade que diz respeito à imaginação. Por que, então, essa advertência?

O certo é que, como reiteradamente observado, há uma diferença notável entre o que é dito sobre o eu no primeiro livro do *Tratado*, que trata do entendimento, e o que é dito no segundo, sobre as paixões. Como vimos, em sua crítica da concepção aperceptiva da consciência, Hume, diante daqueles filósofos que imaginam que somos intimamente conscientes do que chamamos nosso eu a todo o momento, negou que temos alguma impressão deste<sup>85</sup>; e quando, depois, explicou como chegamos, a partir de um fluxo de percepções, a forjar a noção de identidade pessoal, sua tese era que a noção do eu é uma ideia que surge quando refletimos sobre as relações que mantêm as ideias dessas percepções<sup>86</sup>. Em suma, pois, não temos nenhuma impressão do eu, mas só uma ideia e esta, além do mais, não é onipresente, mas surge apenas como efeito de um processo reflexivo. No entanto, Hume, no segundo livro do *Tratado*, ainda que tente inicialmente manter uma aparência de consistência com a tese do livro anterior, já, desde esse início, concede que temos uma consciência íntima do eu<sup>87</sup>; e pouco demora para caracterizar essa consciência como uma impressão onipresente.

Qual o motivo desta retificação? Hume não dá nenhuma explicação completa da mesma, mas, no meu entender, ele não pode suportar a suposição de uma preocupação onipresente por nós mesmos, preocupação onipresente que, logo na altura do livro III, desempenha um papel central na elaboração de uma moral que gira em torno da ideia de um egoísmo moderado<sup>88</sup>. É este interesse, onipresente e privilegiado, por nós mesmos o que forçaria a retificação. Se sempre estamos preocupados por nós mesmos, então, contra o que se diz no primeiro livro, em que se trabalha o problema da identidade pessoal no que diz respeito ao pensamento e à imaginação, o eu deve estar, de alguma maneira, sempre presente intimamente. Presença íntima que, além do mais, não pode surgir somente como uma ideia quando, depois da reflexão, descobrimos uma série de relações entre as ideias de nossas percepções, já que evidentemente essa atitude reflexiva não é nossa condição habitual. Presença íntima, que muitas vezes deve ter o imediatismo próprio de uma impressão, como quando me sinto orgulhoso ou envergonhado, enfurecido ou satisfeito, triste ou alegre, esperançoso ou desesperado. Obviamente, não

---

<sup>85</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 251-252.

<sup>86</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 260.

<sup>87</sup> “Este objeto é o eu, ou seja, a sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos memória e consciência íntima.” *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 277. “É evidente que a ideia ou, em vez disso, a impressão que temos de nós mesmos nos é sempre presente e nossa consciência nos dá uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar que exista algo mais evidente a esse respeito.” *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 317.

<sup>88</sup> Cf., por exemplo, *Tratado de la naturaleza humana*. Págs. 488, 491, 499-500, 534, etc.

é preciso reflexão alguma para saber que sou eu mesmo quem sente orgulho ou vergonha, raiva ou prazer, tristeza ou alegria, esperança ou desespero.

Neste ponto, é possível compreender a advertência de Hume. É preciso distinguir a identidade pessoal no diz respeito ao pensamento e a imaginação da identidade pessoal no que diz respeito às paixões e ao interesse que temos por nós mesmos, porque se a primeira conduz a concepção do eu como uma ideia que surge somente naquelas ocasiões em que, refletindo sobre a relação entre determinadas percepções, concluímos que entre suas ideias ocorrem determinadas relações de semelhança e causalidade, a segunda nos obriga a concluir que o eu está sempre presente e, além disso, com o imediatismo de uma impressão autêntica.

Ao admitir essa limitação da sua análise do eu como um feixe de percepções, apresentada no primeiro livro do *Tratado*, Hume nos coloca na pista de um problema grave da mesma: as dificuldades para explicar, de uma perspectiva do que é chamado de o privilégio da primeira pessoa, aquilo que Wittgenstein aludia sob o título de o uso do “eu” como sujeito.

Com efeito, muitos dos juízos que efetuamos sobre nós mesmos são não apenas incorrigíveis, mas também imediatos. Dado que o imediatismo e a incorrigibilidade são os aspectos característicos disso que na tradição filosófica costuma se chamar de “intuição”, esse tipo de juízo não levanta nenhum problema para as concepções aperceptivas da consciência; antes, pelo contrário, é possível desconfiar que esses aspectos sejam parte, pelo menos, do que levou a aceitação de tais concepções, pois, de acordo com essas concepções, compartilhada, tal como vimos, por Locke, não menos que Descartes, o eu se conhece de maneira intuitiva. Mas para as teorias reducionistas, como as de Hume, esse tipo de juízo constitui um enigma. Obviamente, para saber se sou eu quem está furioso (ou pensando em Hume, ou tendo dor de dente, ou ansioso para terminar este trabalho...) não é necessário estabelecer a relação entre essa percepção e outras.

Podemos agora abordar a última questão que nos resta, a saber, tentar compreender as razões que levaram Hume a retratação do “Apêndice” ao *Tratado*. Tampouco aqui nosso autor se expressa com toda a clareza desejável. Após reiterar a parte do seu argumento da seção VI, da quarta parte, do primeiro livro, que o leva a concluir que não temos ideia do eu diferente daquela de um conjunto de percepções, o que equivale a dizer que a identidade pessoal decorre da consciência<sup>89</sup>, confessa que suas dificuldades surgem quando tenta explicar os princípios que unem nossas percepções sucessivas, já que existem dois princípios que ele não consegue tornar consistentes sem que possa renunciar a nenhum deles, a saber, que todas nossas percepções distintas são existências distintas e que a mente nunca

---

<sup>89</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 635.



percebe nenhuma conexão real entre existências distintas; inconsistência que, em todo caso, seria resolvida se nossas percepções inerissem em algo simples e individual ou a mente descobrisse alguma conexão real entre existências diferentes<sup>90</sup>.

O que tem causado reiteradamente a perplexidade dos comentadores é que os princípios que Hume menciona não são absolutamente inconsistentes. Diferente disso, eles parecem ter uma relação de consequência. Isso porque, Hume aceita, às vezes, o conhecido princípio de separação – tudo o que a mente concebe como existindo separadamente, pode existir separadamente – de modo que aceita também que a mente nunca pode perceber uma conexão real entre existências distintas, princípio fundamental em sua análise da relação causal. Logo, o problema de Hume não pode ser a inconsistência alegada desses dois princípios básicos de sua filosofia. O que é então?

Há quem tenha pensado que a inconsistência, confessada por Hume, é a que está entre a análise do eu, apresentada por Hume no primeiro livro do seu *Tratado*, e a sua filosofia política e moral. Como vimos, o eu é reconhecido no primeiro livro como algo mutável e sua identidade é, dada sua natureza relacional, uma questão de grau que, em determinadas circunstâncias, pode vir a ser impossível ser decidida – uma questão gramatical, meramente verbal -. Ora, alegam os partidários desta interpretação, o sujeito da moral e da política humeana não parece suscetível a esses caprichos; suas promessas parecem comprometê-lo incondicionalmente, e o que nele se avalia moralmente é um caráter que se pressupõe constante e invariável.

Essa leitura do problema me parece extremamente sugestiva, mas não correta. Acredito que, certamente, Hume pôde ter compreendido que algo não ia bem com sua teoria da identidade pessoal, no que diz respeito ao pensamento e a imaginação, ao refletir sobre sua teoria moral e política, mas o que ele compreendeu não foi simplesmente que entre aquela e esta havia uma inconsistência, mas algo mais radical, a saber, que a inconsistência era interna à primeira. Vejamos.

Parece-me significativo que quando Hume introduz sua retratação, ele constantemente compare o caso da mente com o dos objetos físicos, as percepções que compõem aquela com as qualidades que caracterizam estes<sup>91</sup>. Acredito que seu objetivo é ratificar o que constitui o pressuposto mais paradoxal de toda sua discussão: o caráter intrinsecamente impessoal das percepções, sua natureza substancial –

---

<sup>90</sup> Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 636.

<sup>91</sup> “Consequentemente, nenhuma proposição pode ser inteligível ou consistente no que diz respeito aos objetos se não for no que diz respeito às percepções. Mas é inteligível e consistente dizer que os objetos existem de maneira distinta e independentemente, sem ter em comum nenhuma substância *simples* ou sujeito de inerência. Por conseguinte, essa proposição nunca pode ser absurda no que diz respeito às percepções.” Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 634 (Ênfase do original). “Os filósofos começam a aceitar o princípio de *que não temos ideia alguma de substância externa distinta das ideias de qualidades particulares*. E este princípio deve abrir o caminho para aceitar outro princípio similar no que diz respeito à mente: *não temos noção alguma da mente que seja distinta das percepções particulares*.” Cf. *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 635. (Ênfase do original).

entendendo por isso sua capacidade de existir separadamente, por si mesmas-. Mas, a partir deste ponto surge realmente o problema: porque se as percepções são intrinsecamente impessoais, a ideia de pessoa deve emergir, como já sabemos, das relações entre as percepções<sup>92</sup>, e, portanto, deveria ser possível encontrar relações que apenas ocorram entre as percepções que constituem uma pessoa. É este o caso?

Lembremos que, para Hume, essas relações são as de semelhança e causalidade. Ora, nem uma nem outra ocorrem somente entre as percepções de um único feixe. A simpatia, princípio básico da moral e da política humeana, torna isso evidente<sup>93</sup>. Porque o que a simpatia significa é que as percepções dos outros são semelhantes a e, além disso, causalmente responsáveis pelas minhas percepções<sup>94</sup>. A dor de alguém querido me condói. O problema de Hume é, pois, que ele não consegue encontrar relações entre as percepções que sirvam para singularizar os diferentes feixes de percepções que são, segundo ele, as pessoas. Se o que faz uma percepção formar parte desse conjunto que é um eu é encontrado nas relações de semelhança ou de causalidade com outras percepções, então haveria percepções comuns a mais de um feixe. Ou dito do ponto de vista do senso comum, do qual Hume, como sabemos, não queria se afastar, o problema é que a doutrina de Hume me obrigaria a atribuir-me como minhas (pertencentes a esse feixe que sou eu) percepções de outro (pertencentes a esse feixe que é o outro com quem simpatizo). As relações de semelhança e causalidade não evitam a interseção de feixes.

Agora, podemos entender como funcionariam as duas soluções alternativas indicadas por Hume. Se as percepções tivessem um sujeito (*sujeto*) de inerência simples e individual, então a referência a esse sujeito serviria para separar enfaticamente minhas percepções, cujo sujeito seria meu eu, das percepções dos outros, cujo sujeito seriam os outros. Porém, o preço a pagar é, evidentemente, uma recaída numa ontologia substancialista que contradiz todos os princípios e objetivos da filosofia humeana.

---

<sup>92</sup> “A filosofia proposta tem até aqui, pois, um aspecto promissor. No entanto, todas as minhas esperanças se desvanecem quando passo a explicar os princípios que unem nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência. Sobre isso, eu não consigo descobrir uma teoria que me satisfaça.” *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 635-636.

<sup>93</sup> A mesma conclusão pode ser obtida descrevendo experimentos mentais complicados, como Parfit. A superioridade de Hume é que, para obter essa conclusão, ele não precisa apelar para nada inverosímil, mas à capacidade, amplamente constatada, que possuem os humanos (alguns, pelo menos) de simpatizar. Outra diferença entre Parfit e Hume é que enquanto o primeiro aprovaria essa conclusão, para o segundo, ela parecería paradoxal o suficiente a ponto de declarar-se perplexo. É que, enquanto Parfit quer reformar o senso comum (e proporcionar uma moral filo-budista), Hume quer respeitá-lo (e elaborar uma moral burguesa que tenha como eixo o reconhecimento de um egoísmo moderado ou uma benevolência limitada, o que vem o ser o mesmo).

<sup>94</sup> Entre os vários textos que Hume reconhece isto basta citar o seguinte: “As paixões são tão contagiantes que passam com a maior facilidade de uma pessoa a outra, produzindo sentimentos semelhantes no ânimo de todos os homens.” *Tratado de la naturaleza humana*. Pág. 605.

A outra opção seria encontrar uma conexão real entre existência distintas, neste caso entre as percepções compõem o eu; conexão real que significaria descobrir uma propriedade em virtude da qual essas estivessem relacionadas em uma única e mesma mente. Em minha opinião, Hume tinha aberto uma porta que conduzia a esta solução: apelar à corporeidade, ressaltando que são minhas aquelas percepções, e somente aquelas, que são causalmente dependentes do meu corpo. O preço dessa manobra seria muito mais razoável e não acredito que obrigaria Hume a renegar nem os seus princípios básicos, nem seus objetivos. Isso seria reconhecer que o corpo importa para a identidade pessoal muito mais do que as filosofias da consciência gostariam de admitir.

## VI

O objetivo fundamental deste trabalho foi expositivo. Eu tentei esclarecer as teses de Hume sobre a identidade pessoal, situando-as contra o contexto que pode ter lhes dado origem. E eu tratei também de esclarecer as complexidades dessas teses e as limitações que o próprio Hume acabou por reconhecer. Mas não quero concluir sem fazer um mínimo balanço avaliativo.

No meu entender, Hume insistiu em algo correto e importante: o caráter mutável da identidade pessoal. Nesse sentido, deve-se agradecer-lo por ter se empenhado na tarefa de destruir as abordagens substancialistas. E acredito que se deve igualmente dar-lhe o crédito pela crítica à concepção aperceptiva da consciência. Mas, a concepção impessoal desta é, segundo penso, a origem última dos seus problemas, um caminho que o leva a perder-se. No entanto, mérito do próprio Hume que, ao caminhar por uma trilha que lhe parecia segura, se deu conta de que estava perdido em um labirinto que ele mesmo ajudou a construir.