

## Hume e a Questão da Identidade Pessoal

*Antonio Cesar da Silva Leme (DF/USP/SP)*

*Orientador: Carlos Alberto Ribeiro de Moura*

A relevância de um estudo sobre o tema da identidade pessoal em Hume<sup>1</sup> tem como embasamento duas razões principais. A primeira razão é de ordem histórica, visto que a reflexão filosófica moderna se assenta sobre o princípio da subjetividade. De acordo com Merleau-Ponty<sup>2</sup>, os modernos têm em comum a idéia de que o ser-sujeito é a forma absoluta do ser. A divergência entre os modernos é decorrente da subjetividade ser a extremidade tanto do particular quanto do universal. Assim, por um lado, há a subjetividade vazia, já que o cogito designa o pensamento em geral, isto é, uma natureza simples sem conteúdo. Por outro lado, há a subjetividade plena, isto é, o sujeito empírico inserido no mundo. Todavia, a inserção da filosofia humeana no contexto da subjetividade moderna nos fornece elementos para desconfiar dessa interpretação, pois a tese de Hume afirma que o ego criado pelos filósofos é somente uma ficção (T, 259). Além disso, a importância desse tema encontra-se no interior da filosofia de Hume. De fato, o tema da subjetividade ocupa um lugar central na filosofia de Hume, pois ele nos permite acompanhar a oposição entre filosofia e natureza na sua obra. Na verdade, esse tema nos proporciona um panorama de dois segmentos imbricados de sua filosofia. Trata-se, por um lado, de destruir as ilusões metafísicas e, por outro lado, de validar uma crença natural<sup>3</sup>. A identidade pessoal constitui, de acordo com Hume, uma das questões mais abstrusas do pensamento filosófico (T, 189). O tema do eu pode ser analisado, de um lado, sob a perspectiva das paixões e da moral e, de outro lado, sob a perspectiva do entendimento, pois, de acordo com Hume, ...nós devemos distinguir entre a identidade pessoal quanto ao nosso pensamento ou imaginação e quanto às nossas paixões.' (T, 253). Porém, essa dupla possibilidade de analisar o tema da identidade pessoal não significa a existência de uma oposição entre esses domínios. Desde já convém ressaltar que os domínios das paixões e do entendimento não se excluem, mas, ao contrário, coexistem na filosofia de Hume, visto que eles compõem a natureza humana<sup>4</sup>. Todavia, ainda que as modalidades da natureza humana não sejam excludentes, os textos de Hume fornecem subsídios para conceber a anterioridade de um domínio sobre o outro. Assim, podemos afirmar uma anterioridade cronológica das paixões, visto que "uma paixão é uma existência primitiva... (T, 415). No entanto, parece-nos haver uma anterioridade lógica do entendimento ante as paixões, que se revela em dois momentos. Em primeiro lugar, o entendimento precede as paixões, uma vez que a sua tarefa é direcionar as paixões, ou seja, o entendimento reflete sobre uma paixão a fim de torná-la sociável e, com isso, habilita os homens para a vida em sociedade (T, 493). Em segundo lugar, o projeto humeano de construir uma ciência do homem também ressalta a precedência lógica do entendimento. Conforme Hume, a ciência da natureza humana é a única base sólida para as demais ciências e, desse modo, todas as ciências repousam sobre o conhecimento humano. Uma vez estabelecidas sob uma mesma base comum, as diversas ciências, independentemente do grau de proximidade

com a ciência da natureza humana, poderiam ser melhoradas se ... nós estivéssemos inteiramente informados sobre a força e a extensão do entendimento humano e pudéssemos explicar a natureza das idéias que empregamos e das operações que realizamos em nossos raciocínios” (T, XV, grifo de Hume). Sendo assim, se compete ao entendimento explicar a natureza das nossas idéias e das operações de nossos raciocínios, então, a fim de descobrirmos a natureza da idéia de identidade pessoal e os mecanismos que nos levam a atribuir identidade a pessoa humana, torna-se imprescindível um exame do entendimento humano.

Por isso, a “lógica humeana” deve ser estudada preliminarmente, já que sua finalidade é “explicar os princípios e as operações de nossa faculdade de raciocínio e a natureza de nossas idéias” (T, *ibidem*; A, 646, grifo de Hume). Por conseguinte, torna-se necessário uma investigação acerca dos axiomas da filosofia humeana, dado que uma singularidade da ciência do homem é o seu ideal sistemático<sup>5</sup> Por essas considerações, nossa tarefa limita-se ao domínio do entendimento.

No domínio do entendimento, a reflexão humeana sobre a questão da identidade pessoal se divide numa crítica do ego e numa investigação acerca dos mecanismos da imaginação que estão na origem da identidade. Nesse trabalho, nossa proposta é examinar a crítica humeana ao ego criado pelos filósofos. O ponto nodal da abordagem da questão do eu é a categoria de substância. Desse modo, um estudo sobre a questão da identidade pessoal desdobra-se na crítica humeana à categoria de substância.

Essa crítica é desenvolvida em duas vertentes e para desenvolvê-la se faz necessário uma descrição dos objetos mentais e de suas articulações no espírito humano.

Os elementos da filosofia de Hume, de acordo com sua anatomia do espírito humano, são as percepções. Os objetos mentais, isto é as percepções se dividem em impressões e idéias (T, 1). As impressões são as percepções que possuem maior força e vivacidade. Exemplos de impressões são as sensações, as paixões e as emoções.

As idéias, por outro lado, são apenas cópias ou imagens fracas das impressões que a mente possui nos processos de pensamento e raciocínio. Desse modo, a diferença entre impressões e idéias é estabelecida pelo grau de força e vivacidade com que as percepções aparecem na mente. Segundo Hume, esse grau de força e vivacidade pode ser estabelecido através de um exame introspectivo da mente, já que cada um pode perceber a diferença entre pensar e sentir (T, 2).

Além dessa oposição inicial, há dois tipos de relações entre as percepções. O primeiro tipo de relação estabelece a semelhança entre um objeto e a sua imagem, pois ambos possuem as mesmas características. Assim, por exemplo, a idéia de vermelho é semelhante à impressão daquela cor. A partir desse exemplo, podemos afirmar que, em geral, toda idéia possui uma impressão correspondente. O segundo tipo de relação procura determinar se as impressões precedem às idéias ou se as idéias precedem às impressões correspondentes. Para provar a prioridade temporal das impressões frente as idéias e nunca a ordem contrária, Hume, recorrendo à experiência, considera a ordem da primeira aparição. Assim, por exemplo, para dar à criança a idéia de uma cor ou gosto, nós a fazemos ter a impressão



resolver o conflito entre a diversidade das percepções e a identidade do eu. Contudo, a filosofia humeana mostra que a categoria de substância é uma outra ficção a ser recusada, visto que, de acordo com o princípio do empirismo, nenhuma impressão constitui o seu fundamento (T, 15-16 e 232-233), pois não há qualquer impressão constante e invariável. Desse modo, a concepção de um sujeito substancial não possui qualquer significado, uma vez que essa idéia não possui uma impressão correspondente.

A aplicação do princípio do empirismo é, de fato, a primeira vertente da crítica humeana ao conceito de sujeito como algo simples e idêntico a si mesmo. A segunda vertente dessa crítica é a aplicação do axioma da diferença. De acordo com esse axioma, “todos os objetos que são diferentes são discerníveis e todos os objetos que são discerníveis são separáveis pelo pensamento e imaginação” (T, 18). Esse axioma<sup>6</sup> sustenta que onde há diferença há separabilidade, isto é, negação de toda relação<sup>7</sup>. De fato, o mundo de nossa experiência é constituído por acontecimentos descontínuos, isto é, a existência de um elemento não implica a existência de outros elementos. Conseqüentemente, a relação entre os termos componentes desse mundo é exterior aos termos relacionados, pois, uma vez admitido o axioma da diferença, jamais poderá haver qualquer relação intrínseca entre termos que são diferentes. Se as relações são extrínsecas aos seus termos, então o sujeito humeano, ao contrário do sujeito cartesiano, não poderá ser comentado pela noção clássica de substância.

A asserção cartesiana “eu penso, logo existo”<sup>8</sup> é habitualmente considerada o início da filosofia moderna. O cogito denota a existência de um objeto constante e idêntico a si mesmo. Desse modo, o eu é concebido como uma substância fixa que constitui o centro de referência obrigatório para todos os atos de reflexão da mente.

Todos os atos mentais, apesar de suas variações indeterminadas são submetidos a essa substância simples e idêntica a si mesma. O mundo cartesiano é, de fato, composto por substâncias diferentes umas das outras e cada uma delas apresenta uma estrutura interna. De acordo com essa estrutura cada substância é definida pela sua essência e é revestida por um conjunto de modos. Para Descartes, o eu é um substrato subjacente aos seus vários modos, passível de existência separada desses modos, ou seja, o sujeito substancial pode existir separadamente dos seus modos. Todavia, se o sujeito substancial pode existir separadamente, os modos são inseparáveis da substância, porque eles somente existem na substância. Conseqüentemente, o axioma da diferença, para Descartes, é um contrassenso, visto que a teoria cartesiana da substância é uma estrutura de conteúdos internos e dependentes entre si. Para Hume, a ficção de um ego substancial origina-se na leitura feita pelos filósofos de um conjunto de percepções contíguas como uma relação interna que une essas percepções entre si. Nossa imaginação é propensa a inventar uma alma, um ego, uma substância ou qualquer coisa “desconhecida e misteriosa conectando as partes fora de suas relações” (T, 254). Todavia, Hume não pode legitimar a concepção de um sujeito substancial, cuja estrutura interna assegura o vínculo entre termos que são diferentes, dado que o axioma de base da sua filosofia sustenta a negação de toda relação onde há diferença. Com efeito, a conclusão de Hume é contrária a toda e qualquer metafísica da identidade pessoal.

Por intermédio da crítica dirigida ao conceito de substância, Hume desenvolve sua tese acerca da ficção da identidade pessoal em duas vertentes. De acordo com o princípio do empirismo, a idéia do eu é uma ilusão, porque não há nenhuma impressão constante e invariável que constitua o seu fundamento. Além disso, segundo o axioma da diferença, não percebemos qualquer conexão interna entre as percepções (T, 259-260) e, por essa razão, qualquer relação que existir entre as percepções será exterior às percepções relacionadas. Por conseguinte, uma filosofia que aceita essa máxima não pode legitimar a concepção de uma substância pensante conectando internamente os seus diversos pensamentos, já que toda idéia discernível é separável pela imaginação e toda idéia separável pela imaginação pode ser concebida como existência separada (T, 54). Com essa análise, Hume, conseqüentemente, recusa toda e qualquer substancialização do sujeito.

O diagnóstico da ilusão do eu, no entanto, não esgota o tema da identidade pessoal. Na verdade, a ciência da natureza humana não estará completa ao limitar-se a indicar que o ego é uma ficção, pois, ao diagnóstico dessa ficção, Hume acrescenta uma genealogia dessa ilusão. Para isso, será necessário um exame do espírito humano, que, de acordo com Hume, é um feixe de diferentes percepções em movimento constante (T, 252). Desse modo, o problema, expresso pelo próprio Hume, consiste em determinar “o que, nesse caso, nos fornece uma grande propensão para atribuir identidade a essas percepções sucessivas e para supor a nós mesmos dotados de existência invariável e ininterrupta através do curso completo de nossas vidas?”

(T, 253), isto é, a questão consiste em determinar o que nos autoriza e o que nos obriga a ordenar imagens dadas numa sucessão descontínua e cheia de lacunas num todo contínuo. A resposta humeana a essa questão encontra-se numa certa operação da imaginação. Assim, nossa proposta é, na continuidade dessa pesquisa, examinar a operação da imaginação que leva a natureza humana à ficção da identidade do eu.

## BIBLIOGRAFIA

- DELEUZE, G., *Empirisme et Subjectivité*, PUF, Paris, 1993.
- DESCARTES, R., *Discurso do Método*, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, coleção Os Pensadores, 5ª edição, Nova Cultural, São Paulo, 1991.
- DESCARTES, R., *Meditações Metafísicas*, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, coleção Os Pensadores, 5ª edição, Nova Cultural, São Paulo, 1991.
- GILSON, E., *L'etre et l' essence*, Vrin, Paris, 1948.
- HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, 2d edition, Clarendon Press, Oxford, 1978.
- HUME, D., *An Abstract of a Book lately Published; Entitled A Treatise of Human Nature, &c . Wherein the Chief Argument of that book is farther Illustred and Explained in A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, 2d edition, Clarendon Press, Oxford, 1978.
- HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding in Enquiries concerning Human Understanding and concerning Principles of Morals*, edited by L. A. Selby-

- Bigge and P. H. Nidditch, 3d edition, Clarendon Press, Oxford, 1975.  
 LEBRUN, G., "La Boutade de Charing-Cross" in *Manuscrito*, vol. I, nº 2, abril/1978.  
 MERLEAU-PONTY, M., *Signos*, tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira, Martins Fontes, São Paulo, 1991.  
 MICHAUD, Y., *Hume et la fin de la philosophie*, PUF, Paris, 1983.  
 MOURA, C. A. R., "D. Hume para além da Epistemologia" in *Discurso*, nº 20, 1993.  
 STRAWSON, P. F., *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, London, 1996.

## NOTAS

1. Lista das abreviações das obras de David Hume utilizadas neste trabalho: A An Abstract of a Book lately Published; Entitled A Treatise of Human Nature, &c. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustred and Explained. EHU An Enquiry concerning Human Understanding. T A Treatise of Human Nature.
2. MERLEAU-PONTY, M., "Por toda parte e em parte alguma" in *Signos*.
3. MICHAUD, Y., *Hume et la fin de la philosophie*, p. 242.
4. De acordo com Hume, pode-se considerar a natureza humana sob duas perspectivas diferentes. Por analogia ao filósofo natural, que pode "decompor" um movimento em duas partes, reconhecendo, ao mesmo tempo, que se trata de uma única coisa, o filósofo da natureza humana também pode "decompor" seu objeto, a fim de estudar os efeitos resultantes das operações "de suas partes", tendo consciência de sua unidade (T, 493).
5. A elaboração da ciência do homem é presidida pelo modelo da unidade sistemática. David Hume, na introdução do *Tratado da Natureza Humana*, afirma sua pretensão de propor um sistema completo da natureza humana (T, XVI). Essa pretensão é corroborada no resumo dessa obra, pois Hume assevera que o ... tratado da natureza humana parece planejado como um sistema das ciências" (A, 646). No entanto, esse esforço de sistematização nunca deverá ser levado ao limite máximo, já que a ciência do homem não deve se transformar num discurso metafísico. De fato, nunca chegaremos a conhecer os princípios últimos, pois a "natureza nos tem mantido a uma grande distância de todos os seus segredos e apenas nos tem concedido o conhecimento de algumas qualidades superficiais dos objetos, enquanto ela nos esconde os poderes e princípios dos quais depende inteiramente a influência desses objetos" (EHU, §29).
6. Michaud nos fornece um esquema para compreender esse axioma da filosofia humeana. Para Michaud, "a diferença de duas coisas, a e b, implica sua independência lógica e seu ser absolutamente separado. Um ser diferente é um ser cuja a natureza não implica nenhuma referência a uma outra. Uma descrição de a não fará intervir alguma referência a b e a existência de a não implica a de b: a e b podem existir separadamente" MICHAUD, Y., *Hume et la fin de la philosophie*, p. 79. Grifos de Michaud.
7. "Poder-se-ia naturalmente esperar que eu acrescentasse a diferença às outras relações. Mas eu a considero antes como a negação de uma relação que como algo de real e positivo" (T, 15).
8. DESCARTES, R., *Discurso do Método - "Quarta Parte"* p. 46. Grifo de Descartes.