

DAVID HUME SOBRE A DIMENSÃO CORPORAL DO EU

DAVID HUME ON THE CORPOREAL DIMENSION OF THE SELF

VINÍCIUS FRANÇA FREITAS

Universidade Federal de Minas Gerais, BRASIL

ffvinicius@yahoo.com.br

Abstract. The paper advances the hypothesis that David Hume’s philosophy explains the corporeal dimension of the self, particularly, one’s belief in a body as being ‘her own body’, as a part of one’s self, in light of three different perspectives: through the operations of the imagination, the associative principles and the perception of mental and physical parallel states; through the occurrence of certain passions in the mind, particularly, pride, humility, and self-interest which direct one’s attention to a body that is felt to be her own body; through the consciousness of the ability of the will to guide the power of moving certain parts of the body. Finally, it is argued that the mental phenomenon of belief in one’s own body is a mutual construction of the human mind, that is, it is produced simultaneously by intellectual, affective, and volitional operations.

Keywords: David Hume • personal identity • self • mind • body

RECEIVED: 19/11/2021

REVISED: 26/06/2022

ACCEPTED: 05/08/2022

David Hume (1711-1776) trata da questão do eu, a identidade pessoal,¹ na célebre seção ‘Da identidade pessoal’ do Livro I do *Tratado da natureza humana* (2001).² De modo conciso,³ o filósofo argumenta que não há uma ideia de eu simples e invariável na natureza humana que pudesse ser a origem da crença no eu. Hume nega veementemente a visão filosófica que sustenta a existência de um eu dotado de identidade e simplicidade perfeitas tal como o suposto por alguns filósofos.⁴ O eu é entendido como um feixe de percepções: a estrita observação das percepções revela que a pessoa não é senão um conjunto de impressões, ideias e paixões conectadas por princípios associativos, em específico, os princípios da semelhança e causa e efeito.⁵ São estes princípios de associação que unem as ideias na imaginação, de modo a construir uma ideia ‘fictícia’ de identidade pessoal.⁶ Esses princípios são capazes de produzir uma transição fácil do pensamento de uma a outra ideia, de modo que essa ideia de eu origina-se do progresso do pensamento, que desliza suavemente pela cadeia de ideias unidas por estes princípios associativos. No Livro II do *Tratado*, quando a investigação incide sobre o aspecto afetivo da mente humana, Hume é capaz de explicar o papel das paixões, em específico, o orgulho, a humildade e o interesse por si próprio, para a produção e o fortalecimento da crença na identidade pessoal. Essa é, de modo



conciso, a explicação humiana da dimensão mental do eu, aquele eu que a pessoa acredita ser — memórias, paixões, interesses, virtudes, vícios, desejos etc.

Há evidências textuais que sugerem que Hume parece compreender que a discussão da identidade pessoal envolve também uma dimensão corporal. O filósofo nota, por exemplo, ainda no Livro I, que “[...] deixando de lado a questão metafísica da identidade de uma substância pensante, ‘é evidente que nosso próprio corpo nos pertence’ [...]”; (T 1.4.2.9§, destaque meu). No Livro II, ele continua: “embora o orgulho e a humildade tenham como causas naturais e mais imediatas os ‘atributos de nossa mente e corpo’, isto é, do ‘eu’ [...]” (T 2.1.9.1§, destaque meu). No exame das paixões, a ideia de eu à qual o indivíduo direciona sua atenção, ao ser afetado por orgulho ou humildade, parece não ser apenas uma mente, aquele feixe de percepções conectadas por princípios associativos. Nesse ponto da investigação, o eu parece ser também um corpo dotado de certas qualidades físicas que podem ser a causa de orgulho, humildade e objeto do interesse da pessoa.⁷

O corpo é tematizado na literatura secundária em mais de uma perspectiva — como, por exemplo, no que diz respeito aos processos fisiológicos envolvidos na produção das paixões⁸ e ao suposto compromisso monista⁹ / dualista¹⁰ de Hume. A questão da relação entre o eu e o corpo, no entanto, mereceu menos atenção dos intérpretes. Noto três exceções: Annette Baier (1991), Lilli Alanen (2014) e Ruth Boeker (2015). As três autoras, com efeito, observam que a dimensão corporal do eu ganha destaque assim que Hume adentra o exame do aspecto afetivo da natureza humana no Livro II. Baier é a primeira intérprete a chamar a atenção para o tema da relação entre o eu e o corpo na filosofia humiana, ao observar que, na discussão do orgulho e da humildade, Hume sugeriria que o modo mais acertado de se pensar o eu seria a partir do próprio corpo humano. Uma vez que a pessoa se torna ‘pessoa’ unicamente quando está entre outras pessoas, não há motivos para tratar alguém como algo invisível e inaudível do ponto de vista corporal, uma entidade puramente espiritual, isto é, como um feixe de percepções conectadas por princípios associativos.¹¹ Tanto Alanen quanto Boeker seguem a sugestão de Baier em seus estudos. Alanen observa que o eu do Livro II é um eu de carne e ossos condicionado pelo espaço e tempo, um eu dependente do espaço natural e social para se desenvolver. Isto é, o eu dependeria de um corpo para se desenvolver entre outros seres humanos.¹² Boeker, por sua vez, acrescenta algumas razões para o eu, nos Livros II e III, necessitar ser pensado em uma perspectiva corporal: as paixões indiretas do amor e do ódio devem ser direcionadas a eus corporificados (*embodied selves*);¹³ as pessoas são seres sociais que dependem de corpos para poderem se socializar;¹⁴ e o fenômeno mental da simpatia depende de eus dotados não apenas de mente, mas também de corpos (haja vista a proximidade espacial fortalecer a simpatia com outros eus).¹⁵

O presente trabalho é uma tentativa de contribuir para a discussão das três autoras sobre a dimensão corporal do eu na filosofia humiana. Pretendo apresentar uma

interpretação que sistematiza a compreensão de Hume do modo como o corpo poderia ser integrado, do ponto de vista da crença, ao eu, uma discussão ausente dos estudos de Baier, Alanen e Boeker. De que modo a psicologia humiana das operações da mente explica a produção e fortalecimento da crença no corpo como parte do eu, a crença de um indivíduo em um corpo como sendo ‘seu’ corpo?

A hipótese do artigo estabelece que a psicologia humiana seria capaz de explicar a origem dessa crença a partir de ao menos três perspectivas distintas: (1) A crença no corpo pode ser explicada por meio de operações do aspecto intelectual da mente, mais especificamente, por operações da imaginação, dos princípios associativos e da percepção de estados paralelos mentais e físicos; (2) a ocorrência de certas paixões na mente, particularmente, orgulho, humildade e interesse por si próprio, contribuem na produção e fortalecimento dessa crença ao direcionar a atenção do ser humano para um corpo que é sentido como sendo seu; (3) ademais, sugiro que a consciência da capacidade da vontade de orientar o poder do movimentar algumas partes do corpo também contribui para esse fenômeno, de modo que, para além das vias da imaginação e das paixões — pensadas a partir da distinção empreendida por Hume entre uma ‘identidade pessoal no que diz respeito ao pensamento e à imaginação’ e uma ‘identidade pessoal no que diz respeito às paixões e ao interesse por si próprio’¹⁶ —, é possível compreender uma terceira via de análise da crença no eu, a saber, a via da vontade orientadora do poder de mover o corpo, ou, para fazer uma alusão explícita ao texto humiano, uma ‘identidade pessoal no que diz respeito à vontade e às ações do corpo’. Observo que o problema da origem da crença no corpo como parte do eu remonta aos pensamentos de René Descartes e John Locke (4). Encerro o artigo (5) argumentando que o fenômeno mental da crença no corpo é uma construção mútua da mente humana, ou seja, ele é produzido simultaneamente por processos intelectuais, afetivos e volitivos.

A hipótese desse artigo é desenvolvida a partir dos textos do já citado *Tratado*, particularmente, os Livros I e II, da *Investigação sobre o entendimento humano* (2004),¹⁷ mais especificamente, a seção VII (‘Da ideia de conexão necessária’), e do ensaio ‘Da imortalidade da alma’, publicado postumamente (2006).¹⁸ A terceira parte do Livro I do *Tratado*, assim como o ensaio, contribuirão para se explicar o aspecto intelectual dessa crença. Passagens do Livro II, por sua vez, contribuem determinantemente para se explicar o aspecto afetivo da crença do indivíduo em um corpo como sendo ‘seu corpo’. Por fim, a sétima seção da primeira *Investigação* permite, a meu ver, sistematizar uma explicação para como a vontade auxilia na produção dessa crença.

1. O aspecto intelectual: os processos da imaginação

Acredito que os processos intelectuais da imaginação e dos princípios associativos não explicam somente o aspecto mental do eu, a crença sobre o conjunto de impres-

sões, ideias e paixões que constituiriam a pessoa, explicada na seção ‘Da identidade pessoal’. Esses processos intelectuais são capazes de explicar também as razões que levam o ser humano a acreditar que possui um corpo. Apelo a dois textos na tentativa de sistematizar o aspecto intelectual que explicaria essa crença, a terceira parte do Livro I do *Tratado* e o ensaio ‘Da imortalidade da alma’.

Hume explica que coisas percebidas conjuntamente são, em virtude de processos naturais da imaginação, concebidas como conectadas. Acredita-se em uma conexão entre objetos sempre que, por experiência, é notada uma conjunção constante entre eles. Do ponto de vista de discussão da origem da relação de causa e efeito, a conjunção constante é um dos fatores que explicam essa relação (*T* 1.3.6.3§). Para além da questão da origem da relação de causa e efeito, importa notar que, para Hume, a mente humana é levada, por sua própria constituição, a acreditar na conexão entre coisas que são percebidas conjuntamente, pois existem “certos princípios que associam as ideias desses objetos, produzindo sua união na imaginação” (*T* 1.3.6.12§). A imaginação, a partir de princípios de associação e da conjunção constante entre dois objetos, conecta-os de modo a fazer com que se acredite na união de ambos. Concorre para isso também o fato de que esses dois objetos, em todos os casos passados, sempre foram percebidos conjuntamente (*T* 1.3.6.15§).

Do ponto de vista da crença no corpo, a percepção da conjunção constante da mente e do corpo faz conceber uma união, por meio da imaginação, de ambos os objetos, fazendo acreditar em um corpo que, unido à mente, integra a pessoa. Julgo que seja influente sobre os processos da imaginação a observação da conjunção constante entre estados internos (mentais) e externos (corporais). No *Tratado*, Hume considera brevemente essa conjunção, ao dizer, na seção ‘Da imaterialidade da alma’, no contexto da discussão da possibilidade de o movimento ser a origem do pensamento: “pois todos podem perceber que as diferentes disposições de seus corpos mudam seus pensamentos e sentimentos” (*T* 1.4.5.30§). A observação da conjunção constante entre certas disposições do corpo e os pensamentos e sentimentos levam à suposição de que o movimento corporal é a própria causa dos pensamentos.¹⁹ No ensaio ‘Da imortalidade da alma’, Hume discute mais detidamente o tema da conjunção constante entre estados internos e externos. O filósofo observa: “a fraqueza do corpo e do espírito na infância, o vigor na idade adulta, a desordem do sistema nervoso na doença, a comum decadência gradual na velhice, são extremamente proporcionais, [...]” (*IS* 33§, p.24). A conjunção constante que permite a união das ideias de mente e corpo na imaginação é percebida, por exemplo, nos estados paralelos de desenvolvimento das faculdades da mente e dos órgãos e membros do corpo — a que Hume brevemente faz referência no *Tratado*;²⁰ em uma desordem mental ou corporal que pode provocar um desarranjo no corpo ou na mente; na degradação física da velhice que atinge também as capacidades mentais. A conjunção de estados mentais e corporais sugere inclusive uma relação de dependência entre mente e corpo: “a alma e o corpo

possuem tudo em comum. Os órgãos da primeira são, todos eles, órgãos do segundo. A existência da alma, portanto, depende da existência do corpo” (IS 36§, p.25). É possível ir mais longe: a conjunção entre os estados mentais e corporais sugere a hipótese de que à morte do corpo se segue a morte da mente:

Onde dois objetos quaisquer estão ligados estreitamente, em que todas as modificações vistas em um estão ligadas a alterações proporcionais no outro, devemos concluir, segundo todas as regras da analogia, que, quando se produzem maiores modificações no primeiro, em que este é totalmente dissolvido, segue-se uma dissolução total do segundo (IS 31§, p.24).

Argumento, portanto, que para além da percepção de um corpo sempre presente, existe também a percepção da conjunção constante das alterações na mente e no corpo, dos estados internos e externos, o que, por processos da imaginação, pode levar a mente a unir mente e corpo na crença no eu. Abandonando a questão de saber se à morte do corpo segue-se a extinção da mente, sugiro que, apesar de não existir evidência direta no texto de Hume sobre o papel da imaginação na produção da crença no corpo, é possível reconstruir, a partir das passagens apontadas, uma explicação plausível para essa crença do ponto de vista da imaginação. A observação do desenvolvimento concomitante e os estados paralelos da mente e do corpo podem fazer com que a imaginação produza a união de corpo e mente e, conseqüentemente, a crença em um corpo como parte do eu.

2. O aspecto afetivo: orgulho, humildade e interesse por si próprio

Certos processos afetivos da mente humana, em particular, as paixões do orgulho, da humildade e o fenômeno do interesse por si próprio, contribuem na formação e fortalecimento da crença no corpo.²¹

De acordo com a psicologia do orgulho e da humildade, a causa destas paixões é “ou bem partes de nós mesmos, ou alguma coisa estreitamente relacionada conosco” (T 2.1.5.2§). A observação dos processos mentais que produzem o orgulho e a humildade revelam que existe uma conexão entre aquilo capaz de despertar estas paixões e a ideia do eu:

É evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o eu, [...]. É aqui que se fixa nosso olhar, sempre que somos movidos por uma dessas paixões. Conforme nossa ideia de nós mesmos seja mais ou menos favorável, sentimos um desses afetos opostos, sendo exaltados pelo orgulho ou abatidos pela humildade. Qualquer objeto apreendido pela mente será sempre considerado em sua ‘relação conosco’ (T 2.1.2.1§, destaque meu).

Hume acrescenta, acerca da relação entre a causa do orgulho e da humildade e a ideia do eu: “é preciso haver não apenas uma relação, mas uma relação estreita, e mais estreita que aquela que é necessária para a alegria” (T 2.1.6.3§). Uma pessoa orgulha-se de suas qualidades mentais, de sua virtude, inteligência, perspicácia etc. Contudo: “não é apenas a mente que é contemplada por essas paixões, mas também o corpo. Um homem pode se orgulhar de sua beleza, força, agilidade, boa aparência, talento para a dança, equitação, esgrima e de sua destreza em qualquer ocupação ou atividade manual” (T 2.1.2.5§). Nas ocorrências do orgulho e da humildade, o indivíduo concebe o corpo como ‘seu’ corpo, como componente do ‘seu’ eu:

Se a beleza ou a deformidade, portanto, estiver situada em ‘nosso próprio corpo’, esse prazer ou esse mal-estar deve se converter em orgulho ou em humildade, já que este caso contém todas as circunstâncias requeridas para produzir uma perfeita transição de impressões e ideias (T 2.1.8.1§, destaque meu).

As ocorrências do orgulho e da humildade dependem de uma dupla relação entre impressões e ideias. A pessoa concebe uma estreita relação entre a ideia do eu (objeto do orgulho e da humildade) e a ideia de um corpo (a causa do orgulho e da humildade). Nesse corpo está situada a qualidade produtora desses afetos, prazerosa, no caso do orgulho, desagradável, no caso da humildade. A conexão entre as ideias de eu e de corpo e a conexão entre a impressão prazerosa que a contemplação da beleza do corpo produz e a paixão do orgulho é que torna possível que a pessoa se orgulhe de seu corpo. Nesses casos, o ‘corpo’ é concebido como um elemento estreitamente conectado ao eu: “[...] devemos admitir que ele está conectado conosco de maneira estreita o bastante para formar uma daquelas duas relações que afirmei serem necessárias para causar orgulho e humildade” (T 2.1.8.1§).

É uma condição necessária para a ocorrência dessas paixões que o corpo seja concebido como conectado ao eu. Como aponta Hume, no exemplo da beleza de uma casa, facilmente adaptado ao caso do corpo humano:

A beleza, considerada simplesmente como tal, nunca produziria orgulho ou vaidade, a menos que situada em algo relacionado a nós; e a mais forte relação, por si só, sem a beleza ou algo que a substitua, tampouco exerceria qualquer influência sobre essa paixão (T 2.1.2.6§).

Não há orgulho e humildade se a mente não concebe uma relação entre a casa e o eu. Do mesmo modo, a mente não pode ser afetada por essas paixões caso a relação entre o corpo e o eu não seja concebida. Ainda que o exemplo da beleza da casa sirva para ilustrar o caso do corpo, é preciso notar essa ‘diferença original’:

A única coisa originalmente diferente entre a beleza de nossos corpos e a beleza dos objetos externos e estranhos a nós é que a primeira tem uma

relação estreita conosco, o que não ocorre com a segunda. Essa diferença original, portanto, deve ser a causa de todas as suas demais diferenças — entre elas, a diferente influência que cada uma exerce sobre a paixão do orgulho, que é despertado pela beleza de nosso corpo, mas não é sequer minimamente afetado pela beleza dos objetos externos e estranhos a nós (T 2.1.8.3§).

Essa diferença original — a estreiteza da conexão entre a ideia de eu e a causa produtora de prazer ou dor — produz uma diferença no modo como essas causas — o próprio corpo e os objetos externos — afetam a mente nas ocorrências do orgulho e humildade. Hume sugere de fato que a força dessa conexão determina a paixão que afetará a mente: “[...] há que se admitir que, em geral, a alegria nasce de uma relação menos importante que a vaidade, e que muitas coisas alheias demais para produzir o orgulho são, não obstante, capazes de nos dar um deleite e prazer” (T 2.1.6.2§). Quando a conexão não é estreita o suficiente, o indivíduo se sente alegre ou triste, mas, geralmente, ele não se sente orgulhoso ou envergonhado.

Hume compreende o interesse que a pessoa tem por si mesma como uma paixão da mente (T 3.2.2.12§). Ainda que esse interesse seja a própria origem das regras da justiça, tal como discutido no Livro III do *Tratado* (T 3.2.2.24§), Hume não se detém sobre a explicação sistemática do que é essa paixão ou do modo como ela surge na mente. Limito-me a considerá-la apenas como o afeto que direciona a atenção da pessoa para as ocorrências do passado, do presente e do futuro que lhe dizem respeito. Além de origem da justiça, acredito que o interesse por si próprio é também um dos processos da mente que possibilita a explicação da crença no corpo. Baseio-me, para supor que o interesse por si diz algo acerca do eu, sobre a distinção pensada por Hume entre uma ‘identidade pessoal enquanto diz respeito ao pensamento e à imaginação’ e uma ‘identidade pessoal enquanto diz respeito às paixões e ao interesse por si próprio’. O filósofo afirma:

Vista dessa forma, nossa identidade referente às paixões serve para ‘corroborar’ aquela referente à imaginação, ao fazer que nossas percepções distantes influenciem umas às outras, e ao produzir em nós um interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros (T 1.4.6.19§, destaque meu).

Ainda que a evidência textual não seja extensa, talvez seja possível reconstruir, assim como no caso dos processos da imaginação, a explicação do modo como o interesse por si pode contribuir na formação e fortalecimento dessa crença. De acordo com a psicologia humiana, existe um afeto da mente que é responsável por direcionar a atenção para todas aquelas coisas do passado, presente e futuro que podem dizer respeito ao indivíduo. Os seres humanos têm interesse por tudo aquilo que tem maior ou menor relação com suas pessoas. Uma vez que o corpo é concebido como parte do eu, não admira que a pessoa seja levada a interessar-se por ele. Essa paixão faz com

que o indivíduo se interesse por tudo o que acontece ou que possa vir a acontecer ao corpo. Aqui, o interesse pode ser pensado a partir das mais diversas perspectivas: interessa a saúde e a doença do corpo, a beleza e a fealdade, seu vigor ou sua fragilidade. Ao interessar-se pelo corpo, é possível supor que a crença em um corpo como parte da pessoa é fortalecida, visto que, na ocorrência dessa paixão, ambos, o eu e o corpo, são concebidos como unidos. O interesse do indivíduo por si e, sobretudo, por seu corpo, pode ser visto, por exemplo, quando Hume afirma que nada é mais agradável ao ser humano que sua saúde e nada mais doloroso que sua doença (T 2.1.9.8§).

3. O aspecto volitivo: a vontade orientadora do poder de movimentar o corpo

Considero agora a perspectiva da vontade orientadora do poder de movimentar certas partes do corpo. Acredito que essa operação da vontade, atestada pela consciência, é um dos processos mentais que explicam a produção e o fortalecimento da crença no corpo. O texto da *Investigação* parece trazer indicações do modo como Hume concebe a relação entre o eu, a vontade e a ação realizada por meio do corpo. O filósofo afirma, com efeito:

Pode-se dizer que a todo instante estamos conscientes de um poder interno, quando sentimos que, pelo simples comando de nossa vontade, podemos mover os órgãos de nosso corpo ou direcionar as faculdades de nosso espírito. Um ato de volição produz movimento em nossos membros ou faz surgir uma nova ideia em nossa imaginação (IEH 7.9§).

Noto a definição de ‘vontade’ apresentada por Hume no *Tratado*: “[...] entendo por ‘vontade’ simplesmente ‘a impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente’” (T 2.3.1.2§). Vê-se que o filósofo define essa noção a partir de sua capacidade de orientar as ações, não apenas da mente, como também do corpo. Pela vontade, o indivíduo pensa deliberadamente em um acontecimento do passado ou concebe uma possibilidade futura. No primeiro caso, a vontade orienta a faculdade da memória, no segundo, a faculdade da imaginação. Mas a vontade orienta, do mesmo modo, os movimentos de certas partes do corpo, quando, por exemplo, ela movimenta os membros de seu corpo. De acordo com a observação dos processos mentais envolvidos nessas ações, segundo Hume, a vontade é capaz de orientar um poder interno de movimentar o pensamento e o corpo. A capacidade da mente por meio da qual é possível conhecer esse poder interno direcionado pela vontade é a ‘consciência’:

Essa influência da vontade nos é dada a conhecer pela consciência. Dela adquirimos a ideia de poder ou energia, e ficamos certos de que nós próprios e todos os outros seres inteligentes estamos dotados de poder. Essa ideia, então, é uma ideia de reflexão, dado que a obtemos refletindo sobre as operações de nossa própria mente e sobre o comando que a vontade exerce tanto sobre os órgãos do corpo como sobre as faculdades da alma (*IEH* 7.9§).

Por meio da consciência, a mente é levada a uma ideia de um poder interno de movimentar o pensamento e o corpo. Esse poder, por meio da vontade de que o indivíduo está consciente, exerce sua força sobre o corpo. A investigação da mente humana não permite dizer mais do que isso, no entanto:

O movimento de nosso corpo segue-se ao comando de nossa vontade; disso estamos conscientes a cada instante. Mas os meios pelos quais isso se realiza, a energia pela qual a vontade executa uma tão extraordinária operação, tudo isso está tão longe de nossa consciência imediata que deve para sempre escapar às nossas mais diligentes investigações (*IEH* 7.10§).

Do ponto de vista da filosofia, não é possível entender essa conexão entre uma mente, dotada de uma vontade capaz de orientar o poder de movimentar certas partes do corpo, e o próprio corpo sobre o qual esse poder se exerce:

[...] Haveria em toda a natureza algum princípio mais misterioso do que a união da alma com o corpo, pela qual uma suposta substância espiritual adquire uma tal influência sobre uma substância material a ponto de o mais tênue pensamento ser capaz de pôr em movimento a matéria mais crassa? (*IEH* 7.11§).

Se a observação da mente não é capaz de revelar de que modo ocorre a interação entre mente e corpo, é certo, no entanto, que a experiência revela os limites da vontade no tocante à sua capacidade de atuar sobre o corpo:

[...] Não somos capazes de mover todos os órgãos do corpo com igual autoridade, embora não possamos atribuir nenhuma razão além da simples experiência para uma diferença tão notável entre uns e outros. Por que a vontade tem uma influência sobre a língua e os dedos, mas não sobre o coração e o fígado? Essa questão jamais nos traria embaraço se estivéssemos conscientes da atuação de um poder no primeiro caso mas não no segundo. Perceberíamos então, independentemente da experiência, por que a autoridade da vontade sobre os órgãos do corpo está circunscrita a tais limites particulares. Estando, nesse caso, plenamente familiarizados com a força ou poder pelo qual a vontade opera, saberíamos igualmente por que sua influência chega precisamente até esses limites e não vai além deles (*IEH* 7.12§).

Em todas essas passagens citadas, Hume não afirma que esses processos da vontade revelados pela consciência estão relacionados de algum modo à crença no eu e, mais

especificamente, à crença no corpo. Hume não cita explicitamente essa perspectiva como uma das perspectivas de acordo com as quais o eu pode ser considerado. Contudo, é possível supor, do ponto de vista de uma psicologia que pretenda explicar essa crença, que esses processos da vontade e a sua capacidade de agir sobre um corpo e seus membros possam contribuir para a formação da crença de que esse corpo é parte do eu. Em cada instância que a vontade age sobre o corpo está pressuposto que esse corpo está conectado ao eu. A consciência de que a vontade atua sobre um corpo dá a conexão entre esse e a mente. Mais ainda, é possível supor que a crença no corpo é reforçada por cada caso de sucesso em que a vontade consegue orientar o poder de movimentar o corpo. Tal como o orgulho e a vergonha que o indivíduo tem de seu corpo, e o interesse que mostra por ele, fenômenos mentais que produzem e fortalecem a crença, a exercício de um poder sobre o corpo, orientado pela vontade, parece ser capaz do mesmo.

As considerações apresentadas acima levam-me a supor que, na discussão da identidade pessoal empreendida por Hume em suas obras, há ao menos uma terceira dimensão à luz da qual o eu pode ser considerado, a saber, a consciência da vontade que age sobre o corpo. Por essa razão, sugiro que há uma discussão da ‘identidade pessoal enquanto diz respeito à vontade e às ações do corpo’, para além da discussão da identidade pessoal enquanto diz respeito à imaginação e identidade pessoal enquanto diz respeito às paixões e ao interesse por si próprio. Com isso, é claro, não pretendo sugerir que a vontade, ou a consciência da vontade orientadora do poder de movimentar o corpo produz uma nova ideia de eu. Com efeito, há intérpretes que entendem que a ideia de eu no Livro II seria inteiramente distinta da ideia de eu produzida pelos processos da imaginação. Isto é, o feixe de percepções descrito no Livro I não seria o objeto das paixões do orgulho e da humildade. James Noxon²² (1969), Amélie Rorty²³ (1990), Susan Purviance²⁴ (1997), Donald Ainslie²⁵ (1999) e Eugenio Lecaldano²⁶ (2002), por exemplo, defendem a compreensão de que há, no Livro II, uma nova ideia de eu, de modo que a identidade pessoal no que diz respeito às paixões e ao interesse por si próprio seria distinta da ‘identidade pessoal no que diz respeito ao pensamento e à imaginação’. À luz de interpretações como essa, talvez fosse possível sugerir a compreensão de outra ideia de eu produzida, dessa feita, pela consciência da vontade operadora de certas partes do corpo. Contudo, diferentemente desses autores, considero que a ideia de eu, enquanto mente e corpo, é uma construção mútua da mente humana.

4. Descartes e Locke sobre a dimensão corporal do eu

Acredito que Hume não seja o primeiro autor moderno a considerar — ainda que marginalmente — a questão da crença no corpo. John Locke (1632-1704), na segunda

edição do *Ensaio sobre o entendimento humano* (1999),²⁷ faz uma breve menção ao tema, ao explicar o fenômeno da crença na identidade pessoal partir das operações da consciência.²⁸ Por meio dessa faculdade, Locke sugere, a crença no eu envolve também uma dimensão corporal, visto que o eu é constituído por todas aquelas partes acompanhadas pela consciência: “aquilo com que a consciência desta coisa racional presente se ‘pode’ associar forma a mesma pessoa e é um eu em si, sem nada mais” (1999, p.452). Por isso, os dedos que formam a mão, os membros que formam o corpo, o próprio corpo, constituem, junto com a mente, o eu: “qualquer parte dos nossos corpos, unidos de forma vital com o que é consciente em nós, faz parte de nós próprios” (1999, p.458). Locke não se detém sobre o desenvolvimento de uma teoria que explique de que modo os seres humanos são levados a acreditar em um corpo. Contudo, o filósofo indica qual seria, a seu ver, a fonte dessa crença: a consciência do corpo torna-o parte do eu para a pessoa que dele está consciente.²⁹

Muito embora René Descartes (1596-1650) não discuta explicitamente a questão da identidade pessoal em sua obra, como o faz Locke décadas mais tarde, o filósofo francês também apresenta algumas considerações a esse respeito na *Meditação VI* de suas *Meditações sobre filosofia primeira* (2004).³⁰ Com efeito, há sugestões de Descartes no sentido de mostrar como a ‘natureza’ leva o ser humano a conceber o corpo como sendo seu corpo.³¹

Mas nada esta natureza me ensina mais expressamente, ‘nem de modo mais sensível’, senão que tenho um corpo, que passa mal quando sinto dor, necessita de comida ou de bebida quando padeço fome ou sede, e coisas semelhantes. E, por conseguinte, não devo duvidar de que há nisso algo verdadeiro (Descartes 2004, p.173).

A natureza, para Descartes, ensina sobre a conexão de si com o corpo: “a natureza também me ensina, por essas sensações de dor, fome, sede etc., que não estou presente a meu corpo como marinheiro ao navio. Estou a ele ligado de modo muito estreito e como que misturado com ele, a ponto de com ele compor uma só coisa” (2004, p.175). Do ponto de vista de uma psicologia descritiva dos processos mentais que produzem crenças, Descartes observa que as sensações são a causa da crença no corpo:

Pois, do contrário, quando o corpo é ferido, eu [ego], que não sou mais do que coisa pensante, não sentiria dor por causa disso, mas perceberia essa lesão pelo intelecto puro, assim como o marinheiro percebe pela vista o que no barco se quebra. E, quando meu corpo necessitasse de comida ou de bebida, eu o entenderia expressamente e não teria as confusas sensações de fome e de sede que tenho (Descartes 2004, p.175).

Para Locke, a consciência é a origem da crença no corpo, para Descartes, as sensações. Para Hume, se estou certo em minha leitura, a explicação da origem desse fenômeno mental é mais complexa.

5. Hume e a construção mútua do eu como mente e corpo

Minha resposta à questão sobre como a filosofia humiana explicaria a crença na origem da crença no corpo está próxima da interpretação do que Pauline Chazan chama de ‘construção mútua’ da ideia de eu. Aos olhos da intérprete, a ideia de eu é construída pela imaginação e pelas paixões mutualmente, visto que o orgulho (e a humildade) reforçam a ideia de si mesmo como um eu que possui tais características agradáveis (ou desagradáveis, no caso da humildade).³² O orgulho e o eu não podem ser separados um do outro, tampouco podem ser separados do ‘sistema das percepções’.³³ Também entendo que haja essa construção mútua no caso da crença no corpo como parte do eu. Os processos intelectuais, afetivos e volitivos operam mutualmente para produzir e fortalecer essa crença.

Em mais de um momento de sua obra, Hume é explícito sobre o modo como a imaginação e as paixões operam influenciando uma a outra nos fenômenos mentais. Por exemplo, no Livro I, no célebre exemplo da gaiola de ferro pendente, imaginação e paixões se influenciam mutuamente na produção do fenômeno mental do medo ‘irracional’ da queda.³⁴ No Livro II, o filósofo se refere em mais de uma ocasião às operações mútuas da imaginação e das paixões.³⁵ Mais importante, ao falar sobre a ideia de eu no Livro II, Hume observa, do mesmo modo: “ora, observei que essas duas faculdades da mente, a imaginação e as paixões, auxiliam-se mutuamente em suas operações quando suas propensões são similares e quando agem sobre o mesmo objeto” (*T* 2.2.2.16§). No presente caso, o objeto de ambas é a ideia de eu, de modo que é possível entender que ambas operam conjuntamente no que diz respeito ao fenômeno da crença no corpo.

Acrescentaria, nessa explicação, o aspecto volitivo, isto é, a consciência da vontade orientadora do poder de agir com o corpo. A experiência da consciência da vontade ensina que é possível mover certas partes do corpo, daquele corpo que a pessoa sente — do ponto de vista das percepções sensíveis —, imagina e sente — do ponto de vista afetivo — como sendo seu corpo: “é só pela experiência que aprendemos sobre a influência de nossa vontade” e “tudo que a experiência nos ensina é como um acontecimento segue-se constantemente a outro [...]” (*IEH* 7.13§). A consciência de que pela vontade é possível orientar um corpo, portanto, contribui para o fenômeno da crença no corpo. E quanto mais vivacidade a imaginação e as paixões conferem ao eu, maior é a influência sobre a vontade, como observa Hume, por exemplo, ao falar da capacidade da eloquência de vivificar ideias:

Nada é mais propício a infundir uma paixão na mente que a eloquência, que representa os objetos nas cores mais fortes e vivas. Podemos reconhecer, por nós mesmos, que um certo objeto é valioso, e um outro odioso; mas enquanto um orador não estimular nossa imaginação, reforçando essas ideias, elas exercerão apenas uma fraca influência sobre a vontade ou sobre os afetos (*T* 2.3.6.7§).

Do ponto de vista da imaginação, concorre para esse fenômeno a compreensão da conjunção constante de estados mentais e físicos; do ponto de vista afetivo, as paixões direcionam a atenção do indivíduo a esse corpo como integrado a si próprio, fazendo-o interessar-se por ele; do ponto de vista volitivo, o indivíduo está consciente de ser capaz de mover certas partes de um corpo de um modo que não é capaz de fazer com nenhum outro objeto.

À guisa de conclusão, encerro a discussão desse artigo sublinhando que a adequada compreensão da teoria humiana da identidade pessoal exige, do leitor e leitora, a busca de elementos presentes não apenas no Livro I do *Tratado*. A visão de Hume sobre o eu se estende para além da seção ‘Da identidade pessoal’. Aspectos relevantes para se compreender como o filósofo pensa o eu encontram-se em sua teoria das paixões do orgulho, humildade e interesse por si próprio. O que chamo de aspecto afetivo é fundamental não apenas para se entender o aspecto corporal do eu como o próprio aspecto intelectual da crença na identidade pessoal dela parece depender. Com efeito, orgulho, humildade e interesse são aquilo que fortalece essa crença produzida por processos da imaginação. Não há nada de surpreende nessa afirmação, uma vez que é Hume quem alertar seu leitor e leitora sobre a necessidade de se distinguir entre o que deve ser falado sobre eu de uma perspectiva intelectual e o que pode ser dito à luz da dimensão afetiva da natureza humana. Hume, no entanto, não é explícito sobre a necessidade de se considerar outras dimensões da natureza humana para se explicar o eu. Por isso, chamo também a atenção para como a seção VII da primeira *Investigação* pode contribuir para esse fim. As considerações do filósofo sobre a vontade certamente têm especial interesse nesse caso. Não seria possível, com efeito, falar acerca do modo como o indivíduo é levado à crença em seu corpo, sem observar o fenômeno mental da vontade que opera sobre seus membros.

Referências

- Ainslie, D. 1999. Scepticism About Persons in Book II of Hume’s *Treatise*. *Journal of the History of Philosophy* 37(3): 469–492.
- Alaner, L. 2014. Personal Identity, Passions, and “The True Idea of the Human Mind”. *Hume Studies* 40(1): 3–28.
- Armstrong, D. 1999. *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction*. Boulder: Westview Press.
- Baier, A. 1991. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume’s Treatise*. Cambridge: Harvard University Press.
- Boeker, R. 2015. Locke and Hume on Personal Identity: Moral and Religious Differences. *Hume Studies* 41(2):105–135.
- Capaldi, N. 2002. Hume’s Theory of the Passions. In: S. Tweyman (ed.), *David Hume Critical Assessments*, vol. 2, p.249–270. London e New York: Routledge.

- Capaldi, N. 2002. The Historical and Philosophical Significance of Hume's Theory of the Self. In: S. Tweyman (ed.), *David Hume Critical Assessments*, vol. 2, p.627–641. London e New York: Routledge.
- Chazan, P. 1992. Pride, Virtue, and Self-Hood: A Reconstruction of Hume. *Canadian Journal of Philosophy* **22**(1): 45–64.
- Cummins, P. 1995. Hume as a Dualist and Anti-Dualist. *Hume Studies* **21**(1): 47–56.
- Descartes, R. 2004 [1641]. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. F. Castilho. Campinas: Editora UNICAMP
- Falkenstein, L. 1995. Hume and Reid on the Simplicity of the Soul. *Hume Studies* **21**(1): 25–45.
- Flage, D. 1982. Hume's Dualism. *Noûs* **16**(4): 527–541.
- Forstrom, J. 2010. *John Locke and Personal Identity: Immortality and Bodily Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy*. London e New York: Continuum.
- Freitas, V. 2019. A objeção de Thomas Reid à teoria humiana da identidade pessoal. *Cadernos de Filosofia Alemã* **24**(2): 53–69.
- Freitas, V. 2020. A objeção de Thomas Reid à teoria lockiana da identidade pessoal. *Principia* **24**(1): 147–164.
- Freitas, V. 2019. David Hume sobre a identidade pessoal nos Livros I e II do *Tratado*. *Filosofia Unisinos* **20**(1): 46–54.
- Hume, D. 2009 [1739-1740]. *A Treatise of Human Nature*. Ed. D. F. Norton & M. J. Norton. Oxford e New York: Oxford University Press.
- Hume, D. 2006 [1777]. Da imortalidade da alma. In: *Da imortalidade da alma e outros textos póstumos*, p.15–28. Trad. D. de Souza. Ijuí: Editora UNIJUÍ.
- Hume, D. 2001 [1739-1740]. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. D. Danowski. São Paulo: Editora UNESP – Imprensa Oficial do Estado.
- Hume, D. 1999 [1748]. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. T. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. 2004 [1748]. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. J. O. de Almeida. São Paulo: Editora UNESP — Imprensa Oficial do Estado.
- Lecaldano, E. 2002. The Passions, Character, and the Self in Hume. *Hume Studies* **28**(2): 175–194.
- Locke, J. 1999 [1690]. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Trad. E. A. Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- McIntyre, J. 2009. Hume and the Problem of Personal Identity. In: D. Norton & J. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Hume*, p.177–208. 2a edição. Cambridge: Cambridge University Press.
- Noxon, J. 1969. Senses of Identity in Hume's *Treatise*. *Dialogues* **8**(3): 367–384.
- Pitson, A. 2000. Hume on the Mind/Body Relation. *History of Philosophy Quarterly* **17**(3): 277–295.
- Price, H. H. 1940. *Hume's Theory of the External World*. Londres: Oxford University Press.
- Purviance, S. M. 1997. The Moral Self and the Indirect Passions. *Hume Studies* **23**(2):195–212.
- Rorty, A. 1990. Pride produces the idea of self: Hume on moral agency. *Australasian Journal of Philosophy* **68**(3): 255–269.

Schmidt, C. 2003. *David Hume: Reason in History*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Welchman, J. 2015. Self-Love and Personal Identity in Hume's *Treatise*. *Hume Studies* 41(1): 35–55.

Notes

¹Hume parece utilizar os termos 'pessoa' (*person*), 'eu' (*self*) e 'mente' (*mind*) de maneira intercambiável ao longo do Tratado. No entanto, gostaria de sugerir um uso mais restrito para eles. Pretendo utilizar o termo 'mente' apenas para me referir ao conjunto de impressões e ideias e suas relações associativas — isto é, o feixe de percepções descrito por Hume no Livro I. Utilizo os termos 'eu' e 'identidade pessoal' para me referir mais especificamente a uma ideia e uma crença, a saber, a crença na existência de um eu, que envolve, entre outros aspectos, a crença na continuidade da pessoa ao longo do tempo e a crença de que essa pessoa possui uma mente (um conjunto de impressões, ideias, paixões, sentimentos e interesses associados de diversas formas diferentes) e um corpo físico dotado de certas qualidades.

²Publicado originalmente em 1739 (Livros I e II) e 1740 (Livro III). Doravante, apenas Tratado. Todas as referências à obra seguem seguinte modelo: T livro, parte, seção, parágrafo.

³Minha interpretação da teoria humiana da identidade pessoal é apresentada em dois trabalhos, 'David Hume sobre a identidade pessoal nos Livros I e II do *Tratado*' (2019) e 'A objeção de Thomas Reid à teoria humiana da identidade pessoal' (2019).

⁴Há filósofos que imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU; que sentimos sua existência e continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, com uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração" (T 1.4.6.1§). Hume apela ao 'princípio da cópia' para questionar essa ideia. Ao investigar o conjunto das percepções, Hume não é capaz de encontrar nenhuma impressão, detentora de identidade e simplicidade perfeitas, de que essa suposta ideia de eu, constante e invariável, pudesse se originar. A conclusão é de que as impressões de que se originam as ideias são inconstantes e imutáveis, e, por isso, nenhuma delas pode ser a origem de uma ideia de identidade pessoal perfeita.

⁵Tudo o que o exame do conjunto das percepções revela é que a mente não é "senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento [...] Nela não existe, propriamente falando, nem simplicidade em um momento, nem identidade ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade" (T 1.4.6.4§).

⁶O caráter ficcional dessa ideia diz respeito unicamente à atribuição de uma identidade ao feixe de percepções que não é rigorosamente idêntico. Ainda que a pessoa venha a pensá-lo como perfeitamente idêntico, a sucessão de percepções não possui tal característica. O feixe é constituído por percepções distintas e descontínuas. A ideia de identidade pessoal é fictícia no sentido de que a mente não possui a identidade que lhe é atribuída. Concordo com as palavras de Nicholas Capaldi sobre este ponto: "está claro, a partir do contexto, que Hume nega apenas que temos tanto a experiência quanto a ideia de um eu simples ou idêntico. Ele não nega que há um eu, tampouco nega que temos uma ideia de eu. Ele nega que temos a ideia simples

de um eu simples” (2002, p.628). O reconhecimento desse ponto é importante sobretudo quando se tem em vista a necessidade, no desenvolvimento da teoria das paixões indiretas do orgulho e da humildade no Livro II, de uma ideia de eu para o seu estabelecimento.

⁷De acordo com Hume, o corpo humano é percebido à maneira dos objetos externos: “[...] não é propriamente nosso corpo o que percebemos quando olhamos para nossos membros e partes corporais, mas certas impressões que entram pelos sentidos” (T 1.3.14.7§). Ademais, o filósofo reconhece que “a atribuição de uma existência real e corpórea a essas impressões, ou a seus objetos, é um ato da mente tão difícil de explicar quanto o que estamos agora examinando” (T 1.3.14.7§).

⁸Hume parece sugerir, por exemplo, que, no tocante à explicação das ocorrências das paixões na mente, existe um aspecto fisiológico relevante a ser considerado. Em uma passagem significativa sobre esse ponto, o filósofo afirma: “os órgãos estão dispostos de maneira a produzir a paixão; e a paixão, uma vez produzida, naturalmente produz uma determinada ideia” (T 2.1.5.6§). Nicholas Capaldi acredita que esse aspecto fisiológico das paixões seria o ponto de apoio para se questionar uma interpretação fenomenalista do pensamento de Hume: “está perfeitamente claro que as referências fisiológicas de Hume não são implícitas, mas sim explícitas. Portanto, a única conclusão é que Hume está oferecendo não uma análise fenomênica, mas uma confirmação consciente de processos que são essencialmente fisiológicos” (2002, p.255). Ademais, Hume parece pensar que o estudo das paixões não poderia ser empreendido sem a observação e experimentação dos efeitos externos das paixões — como, por exemplo, a face, os gestos e o tom de voz. Claudia Schmidt discute sistematicamente o método filosófico de Hume ao tratar do fenômeno das paixões no Livro II. Hume, a seu ver, segue duas linhas distintas de investigação: uma linha ‘introspectiva’ e outra ‘descritiva’. Por um lado, o procedimento investigativo é conduzido introspectivamente, no sentido de que a explicação de cada um dos afetos será dada por elementos internos à própria mente humana (2003, p.164). Por outro lado, segundo a intérprete, Hume argumenta no sentido de mostrar que a compreensão de uma paixão tem de passar pela descrição de seus aspectos externos: os efeitos das paixões na face, na voz e nos gestos de um indivíduo tomado por um desses afetos (2003, p.165).

⁹Para H. H. Price, Hume é um monista do tipo neutro, “visto que ele [Hume] pensa que é certo que não pode haver *sensibilia* não sentidos [*sensibilia unsensed*]. Vamos considerar a razão para isso. Sua razão não é a de que os *sensibilia* não sentidos são logicamente impossíveis. A afirmação de que eles existem não é, de acordo com ele, autocontraditória, [...]. Para mostrar que não é, ele introduz o que seria chamado agora de uma teoria da sensação neutro monista [*a neutral monist theory of sensation*]” (1940, p.105). Em nota de rodapé, o autor explica: “o monismo neutro sustenta que a mente e a matéria são construídas de dados dos sentidos (na terminologia de Hume, percepções)” (1940, p.105). Lorne Falkenstein, ainda que não afirme que Hume é um monista, nega que ele seja um dualista. Contudo, o intérprete parece negar essa possibilidade ao dizer, por exemplo, “contudo, diferentemente de Hume, Reid [Thomas Reid (1710-1796)] estava comprometido com o dualismo” (1995, p.35).

¹⁰Para Daniel Flage, Hume é um dualista, visto distinguir entre o reino do corporal e o reino do mental, onde o sistema físico é espacial e o sistema mental é não espacial (1982, p.538). Outros autores apresentam interpretações semelhantes. Philip Cummins sugere que Hume é um dualista físico-mental do tipo mínimo (*Minimal Mental-Physical Dualist*), isto

é, um dualista que insiste que a distinção entre dois tipos fundamentalmente diferentes de propriedades (isto é, propriedades mentais e propriedades físicas) permanece até mesmo no mais profundo nível da análise metafísica. O filósofo, a seu ver, reconhece dois tipos de entidades que são irreduzíveis uma à outra e que os sujeitos podem ser compostos por ambas (1995, p.52). Para D. M. Armstrong, Hume mantém uma versão cética do dualismo cartesiano. Visto que a mente humana não está consciente da existência de estados e atividades mentais dotados de propriedades materiais (extensão), é legítimo supor que esses estados e atividades são imateriais (1999, p.27-29). Por fim, para A. E. Pitson, há uma forma de dualismo duplo na filosofia humiana: entre percepções espaciais e percepções não espaciais que constituem a mente e as percepções e as qualidades sensíveis que constituem o corpo (2000, p.287).

¹¹Baier diz: “para se tornar reconhecível, as pessoas devem se tornar encarnadas, e no Livro II elas são tratadas como pessoas ordinárias de carne e sangue” (1991, p.131).

¹²Alanen diz: “o eu que Hume pressupõe não é uma entidade metafísica subjacente nem uma construção lógica fictícia fora das [*out of*] sensações, mas esse senciente particular e pessoa pensante de carne e ossos, aparecendo e envolta no espaço e tempo, desenvolvendo-se [*thriving*] somente em um certo tipo de ambiente natural e social” (2014, p.13). E, também: “Hume oferece muitos experimentos de pensamento para ilustrar essa interação entre os pensamentos e as paixões. Que isso é visto principalmente como uma questão de interações causais entre impressões e ideias não deve obscurecer o fato de que os itens relacionados incluem impressões e ideias de meu corpo, assim como (impressões e ideias) de outras pessoas e coisas espacialmente localizadas, são essas relações que oferecem uma base mais estável para a identidade” (2014, p.15).

¹³Boeker diz: “segue-se que para direcionar nosso amor a outra pessoa, essa tem de ser corporificada [*embodied*]. Visto que Hume vê o eu e outra pessoa como análogos, segue-se que os eus [*selves*] no Livro II são corporificados” (2015, p.120).

¹⁴A intérprete diz: “de acordo com Hume, os eus do Livro II são criaturas sociais. [...] A interação social com outros seria severamente limitada, se não impossível, se os eus não fossem corporificados e não continuassem a ter o mesmo corpo. Por exemplo, não está claro se seria possível aproveitarmos os prazeres da amizade. Como eus descorporificados se encontrariam, jantariam juntos ou aproveitariam a companhia um do outro pelo campo?” (2015, p.120).

¹⁵A intérprete diz: “de acordo com Hume, a simpatia desempenha um importante papel no desenvolvimento de paixões estáveis. Ele mantém que o grau com o qual podemos simpatizar com outras pessoas é proporcional à força da relação que mantemos com outros. Isso significa que não seríamos capazes de ‘sentir simpatia em sua perfeição completa’ se os eus não se relacionassem por contiguidade. Portanto, é central para a filosofia de Hume, nos Livros II e III, e, em particular, para a sua filosofia moral, baseada sobre a simpatia, que os eus nos Livros II e III estejam conectados por contiguidade, isto é, que sejam corporificados e que possam manter seus corpos ao longo do tempo” (2015, p.121).

¹⁶Na seção ‘Da identidade pessoal’ no Livro I, Hume aponta a distinção entre dois ‘tipos’ de identidade pessoal: “devemos distinguir a identidade pessoal enquanto diz respeito a nosso pensamento e imaginação, e enquanto diz respeito a nossas paixões ou ao interesse que temos por nós mesmos” (T 1.4.6.5§).

¹⁷Publicada originalmente em 1748. Doravante, apenas *Investigação*. Todas as referências

à obra seguem seguinte modelo: *IEH* Seção, parágrafo.

¹⁸Publicado originalmente em 1777. Todas as referências ao ensaio seguem seguinte modelo: *IS* parágrafo, página da tradução utilizada.

¹⁹“Mais ainda: não é apenas possível que tenhamos tal experiência, é certo que a temos. Pois todos podem perceber que as diferentes disposições de seus corpos mudam seus pensamentos e sentimentos. E se acaso se disser que isso depende da união da alma e do corpo, responderei que devemos separar a questão acerca da substância da mente daquela acerca da causa de seu pensamento. Limitando-nos a esta última questão, descobrimos, pela comparação entre suas ideias, que pensamento e movimento são duas coisas diferentes; e, pela experiência, que estão constantemente unidos. Sendo estas as únicas circunstâncias que entram na ideia de causa e efeito, quando aplicada às operações da matéria, podemos concluir com certeza que o movimento pode, e de fato é, a causa do pensamento e da percepção (*T* 1.4.5.30§).

²⁰Não se espera, de uma criança, nem vigor físico, tampouco a capacidade do raciocínio abstrato, como se supõe em um adulto: “serão as transformações de nosso corpo da infância à velhice mais regulares e certas que as de nossa mente e conduta? E alguém que esperasse que uma criança de quatro anos de idade levantasse um peso de trezentas libras seria por acaso mais ridículo que alguém que esperasse, de uma criança da mesma idade, um raciocínio filosófico ou uma ação prudente e bem planejada?” (*T* 1.4.2.35§).

²¹Para uma abordagem o modo como as paixões do orgulho e humildade fortalecem a crença na identidade pessoal no Livro II do *Tratado*, sugiro a leitura de Jennifer Welchman (2015, p.38-43).

²²“O tipo de ideia que ocasionalmente aparece no interior do ‘sistema de diferentes percepções’ [a ideia de identidade pessoal enquanto diz respeito às paixões e ao interesse próprio] não pode ser a ideia daquele sistema [isto é, não pode ser a ideia de identidade pessoal enquanto diz respeito ao pensamento e à imaginação] — a própria consciência daquela totalidade” (1969, p.384).

²³“A ideia de eu produzida pelo orgulho é a de um eu como um agente, que tem interesse pelo seu futuro, um agente que tem motivos para pesar a força motivacional de suas paixões, para lhes dar uma prioridade para além da intensidade e duração prazerosa previamente experimentada” (1990, p.258). A autora entende que a paixão do orgulho seria capaz, segundo Hume, de produzir uma nova ideia de eu distinta da produzida na imaginação pelos princípios associativos. No entanto, Rorty reconhece que ideia da imaginação é inicialmente retomada como objeto do orgulho para que a mente produza na sequência uma nova ideia de eu” (1990, p.257-258).

²⁴Para Susan Purviance, as paixões não apenas produziriam uma nova ideia de eu como também, “Hume repudia o eu substancial no Livro II, mas de todos os outros modos ele abandona a visão de que o eu é apreendido simplesmente como sucessão de ideias e impressões relacionadas” (1997, p.204). Segundo Purviance, não haveria sequer uma retomada da ideia de eu construída na imaginação no âmbito das paixões.

²⁵Para Ainslie, o eu — objeto das paixões do orgulho e da humildade — não é o feixe de percepções apontado por Hume no Livro I do *Tratado*. Para defender essa hipótese, o intérprete aponta quatro motivos: a distinção empreendida por Hume entre duas maneiras de se aproximar da identidade pessoal (referente à imaginação e referente às paixões); a maior parte das pessoas, na vida comum, não se compreende como um feixe de percepções; é difícil entender como se poderia dizer que um indivíduo pensa em sua mente como uma massa de

percepções quando sente orgulho; Hume não indica que um indivíduo, ao se sentir orgulhoso, direciona sua atenção para uma ideia de eu como um feixe de percepções, contudo, ele diz que o orgulho leva-o a pensar nas próprias qualidades e circunstâncias (1999, p.481-482). O autor completa: “Hume parece dizer aqui que quando sentimos orgulho, pensamos em nós mesmos como especialmente caracterizados pelo que quer que seja causa daquele orgulho. O orgulho de nossa casa nos leva a pensar em nós mesmos como ‘proprietários de casas’, orgulho de nossa virtude nos leva a pensar em nós mesmos como ‘virtuosos’. Isto é, orgulho parece selecionar, dentre as muitas percepções de nossas mentes, algumas (aquelas de nossa casa ou aquelas que exibem virtude) que desempenham um papel mais significativo em nossas vidas do que outras (aquelas da árvore na rua, aquelas dos personagens de *sitcoms*)” (1999, p.482).

²⁶ “[...] O eu, apresentado como um objeto do orgulho e da humildade, é um eu novo e original. [...] É possível explicar o eu nos Livros II e III como uma ideia simples e original conectada com as impressões de reflexão” (2002, p.182).

²⁷ A primeira edição do *Ensaio* foi publicada em dezembro de 1689. O capítulo ‘Da identidade e diversidade’ foi adicionado por Locke à segunda edição, publicada cinco anos mais tarde. Esse acréscimo foi feito por uma sugestão de seu interlocutor e correspondente William Molyneux, que teria aconselhado o filósofo a apresentar suas considerações sobre temas que facilitariam a adoção de sua obra pelos escolásticos da Universidade de Oxford. Os temas eram o *principium individuationis* e a questão da identidade (2010, p.06-07).

²⁸ “Uma vez que a ‘consciência’ acompanha sempre o pensamento e é o que faz com que cada um seja ele próprio e, desse modo, se distinga de todas as outras coisas pensantes, é somente nisto que consiste a ‘identidade pessoal’, ou seja, a singularidade de um ser racional” (1999, p.443).

²⁹ Para minha compreensão da relação entre o eu e o corpo em Locke, ver Freitas (2020).

³⁰ Publicadas originalmente em 1641.

³¹ Descartes diz: “e, seguramente, não há dúvida de que todas as coisas que a natureza me ensina têm algo de verdade. Por natureza, genericamente considerada, nada mais entendo, nesse momento, que Deus ele mesmo, ou a coordenação por ele instituída de todas as coisas criadas. E, por minha natureza, em particular, não entendo senão o complexo de todas as coisas que me foram atribuídas por Deus” (2004, p.173).

³² “Minha reconstrução [da teoria humiana da identidade pessoal a partir do Livro II] mostrará que Hume, quando diz que o orgulho produz a ideia de eu, afirmando que a relação entre esses dois [a paixão e a ideia de eu] não é uma relação causal de via única (seja a ‘causalidade’ entendida no sentido humiano ou no sentido não humiano), mas, ao invés, que existe entre esses dois uma relação de construção mútua. Veremos que o orgulho produz a ideia de eu porque não podemos ter a primeira construída sem a última sendo ao mesmo tempo construída” (1992, p.51).

³³ “Ambas as ideias de seu eu e de seu orgulho são efeitos sistêmicos do sistema de percepções: nenhuma pode ser separada da outra, tampouco podem ser separadas do sistema. Assim, quando Hume diz que o orgulho produz a ideia do eu, não precisamos assumir que ele quer dizer que existe uma relação causal metafísica linear entre eles onde o orgulho é descrito independentemente de e anteriormente ao eu. Devemos assumir que ele quer dizer, ao invés, que existe uma relação de construção mútua” (1992, p.53).

³⁴ “Para ilustrar esse tema por meio de um exemplo familiar; consideremos o caso de um

homem que se encontra dentro de uma gaiola de ferro pendente de uma alta torre. Ao olhar para o precipício embaixo dele, esse homem não pode se impedir de tremer, embora saiba que está perfeitamente seguro e que não cairá, pois tem experiência de que o ferro que o sustenta é sólido, e as ideias da queda, dos ferimentos e da morte derivam somente do costume e da experiência. O mesmo costume ultrapassa os casos de que se origina e a que corresponde perfeitamente; e influencia as ideias de objetos que são semelhantes em alguns aspectos, mas que não se enquadram precisamente na mesma regra. As circunstâncias da altura e da queda têm tal impacto sobre esse homem que sua influência não pode ser destruída pelas circunstâncias contrárias da sustentação e da solidez, que entretanto deveria dar a ele uma perfeita segurança. A imaginação se deixa levar por seu objeto e desperta uma paixão proporcional a este. A paixão incide novamente sobre a imaginação e aviva a ideia. Essa ideia vívida exerce uma nova influência sobre a paixão, aumentando sua força e violência. Dessa maneira, a fantasia e os afetos, sustentando-se mutuamente, fazem que todo o conjunto tenha uma grande influência sobre ele” (T 1.3.13.10§).

³⁵“É importante notar que a imaginação e os afetos mantêm entre si uma união estreita, e nada que afeta aquela poderá ser inteiramente indiferente a estas” (T 2.3.6.1§). E: “note-se que as paixões vívidas comumente acompanham uma imaginação vívida” (T 2.3.6.9§).

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). Agradeço a Carlota Salgadinho Ferreira pelos valiosos comentários à primeira versão desse trabalho. Agradeço também aos membros do Grupo Hume UFMG – CNPq que participaram das reuniões em que as ideias presentes nesse artigo foram discutidas.