UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Dario de Queiroz Galvão Neto

Identidade pessoal e simpatia no *Tratado* de Hume

Versão corrigida

São Paulo
2018

Dario de Queiroz Galvão Neto

Versão corrigida

Identidade pessoal e simpatia no *Tratado* de Hume

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta.

São Paulo
2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

GG182i Galvão Neto, Dario de Queiroz
Identidade pessoal e simpatia no Tratado de Hume
/ Dario de Queiroz Galvão Neto ; orientador Pedro
Paulo Garrido Pimenta. - São Paulo, 2018.
122 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Hume. 2. Identidade pessoal. 3. Simpatia. 4.
Imaginação. 5. Paixões. I. Pimenta, Pedro Paulo
Garrido, orient. II. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

GALVÃO NETO, D. Q. Identidade pessoal e simpatia no *Tratado* de Hume. 2018.
Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta

Prof.^a Dr.^a Maria Isabel Limongi

Prof.^a Dr.^a Celi Hirata

Prof. Dr. Fernão de Oliveira Salles

AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente a todos que, das maneiras mais diversas, estiveram presentes ao longo dos anos de elaboração desta dissertação. Encontrei no estreitamento das relações, antigas e novas, o motivo mais forte para seguir a pesquisa. Sem o diálogo, a convivência e o cuidado mútuo cultivados com uma série de colegas, que se tornaram verdadeiros amigos, este trabalho não teria por que existir.

Agradeço ao meu orientador, professor Pedro Paulo Pimenta, por ter acolhido minhas ideias e vontade de pesquisa desde a graduação e por ter contribuído tanto para que essas ideias pudessem amadurecer. Sou muito grato pela confiança em meu trabalho, bem como pela paciência e gentileza com que a orientação vem sendo conduzida. Agradeço-lhe também pelos ensinamentos cotidianos, expressos sobretudo na maneira admirável com que leva sua própria pesquisa. E, ainda, por seu cuidado em articular grupos de trabalho, em que conheci pessoas que se tornaram muito importantes para minha formação.

Meus mais sinceros agradecimentos à professora Maria Isabel Limongi e ao professor Fernão de Oliveira Salles pela valiosa contribuição no exame de qualificação. Agradeço pelo diálogo estabelecido, que espero cultivar durante a continuidade dos estudos. Aos dois e à professora Celi Hirata por terem aceitado compor a banca examinadora. Sem dúvida fico muito honrado em contar com a presença dos três em meu percurso.

Agradeço calorosamente ao professor Laurent Jaffro pela acolhida extremamente gentil em Paris, na ocasião de meu estágio de pesquisa na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Agradeço-lhe pelo cuidado com o bom andamento da minha pesquisa e espero ter a oportunidade de continuar a rica troca filosófica que iniciamos. Ademais, sou grato por ter me recebido no grupo Phare, em que fui muito bem acolhido por diversos colegas.

Ao professor Luís César Oliva, pela forte impressão que me causou em suas aulas de graduação, como um exemplo de vigor, competência e generosidade. Ao professor Caetano Plastino, pela maneira com que me recebeu no segundo ano de graduação, por seus conselhos e amizade que construímos desde o início.

Aos colegas do Grupo Rousseau, em que fui muito bem recebido no início do mestrado e através do qual conheci pessoas que se tornaram tão importantes nos anos que se seguiram. Aqui tive contato com um trabalho verdadeiramente coletivo na academia, e por isso sou muito grato. Thomaz Kawauche, Ciro Lourenço, Thiago Vargas, Mauro Dela Bandera, Lourenço Fernandes, Julia Marchevsky e tantos outros; essas são amizades que levarei por muito tempo, para o trabalho e a vida.

Aos colegas do grupo Fisiologia e Luzes, sob coordenação da professora Isabel Fragelli (Bel) e do professor Pedro Paulo Pimenta, em que tive a sorte de viver uma segunda experiência coletiva tão significativa como aquela que conheci entre os “rousseauistas”. Além dos amigos do Grupo Rousseau que aqui permaneceram: Bel, Lara, Ivan, Eveline, Fernão, Amaral, Rodrigo, Dirce e outros.

Aos amigos Marcos Camolezi, Eder Corbanezi e Victor Lima pela companhia enriquecedora e pela leitura de passagens desta dissertação. A Pedro Franceschini e Pedro Galé, pela amizade e convivência.

À Mariê, Geni, Luciana, Susan e todos da secretaria do Departamento, pela gentileza e, sem dúvida, pelo apoio importantíssimo nas mais diversas questões.

Aos amigos e amigas que, em Paris, foram fundamentais para que a experiência pudesse se transcorrer de maneira excelente. Aqui consolidou-se minha suspeita inicial de que, sem companhia, não há pesquisa: Pascal, Victor, Éder, Thiago, Bárbara, Mauro, José, Aline e Louise.

À Edwige de Montalembert, pelas longas conversas sobre esta dissertação num momento crucial dos trabalhos. Agradeço-lhe também pela leitura de passagens, pelo encorajamento e pela importante companhia.

A Gustavo Ribeiro e Rodolfo Ferronato, por nossa intimidade e pelos ricos diálogos sobre as questões que deram origem a esta pesquisa. À Livia Lima, pelo apoio a meus estudos, com a leitura paciente de meus textos desde o início da graduação.

A meus pais e irmãos, cujo apoio, sem dúvida, foi de suma importância para a realização deste trabalho.

Por fim, expresso o meu sincero agradecimento à Fapesp, pelo financiamento da presente pesquisa (processo nº 2015/14361-0) e pela oportunidade de estágio em Paris.

Sem isso, este trabalho não seria o mesmo. Agradeço igualmente ao acompanhamento cuidadoso do parecerista anônimo da Fapesp, por sua relevante contribuição.

RESUMO

GALVÃO NETO, D. Q. Identidade pessoal e simpatia no *Tratado* de Hume. 2018. 122 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Trata-se de explorar o tema da identidade pessoal no *Tratado da natureza humana* (1739-1740) de Hume, segundo três pontos de vista: a simpatia, a imaginação e as paixões. De início, mediante o estudo da relação entre as ideias de eu e de outro no princípio da simpatia, procuramos mostrar como esse princípio carrega em si um significado mais profundo do que a mera comunicação de paixões ou afetos usualmente privilegiada entre os intérpretes. Com efeito, se examinarmos a dependência entre o indivíduo e seu semelhante, encontramos no mecanismo simpático um conflito quanto à natureza da identidade pessoal: o eu é, ao mesmo tempo, a percepção mais forte que se pode ter no pensamento, e, sem a exterioridade, nas palavras de Hume, o eu é “na realidade nada”. A fim de esclarecer o conflito, propomos o seguinte: num primeiro momento, investiga-se a imaginação, em virtude da qual uma ficção do eu é engendrada no pensamento; num segundo, a sucessão de paixões, em que um eu de prazer e dor é produzido. Sem a intenção de privilegiar a imaginação ou as paixões como princípio de formação da identidade, ou mesmo de especular a respeito de uma articulação exaustiva entre elas, pretendemos apreender sob os três pontos de vista (incluindo a simpatia) o que haveria de essencial à identidade: uma ordem que se estabelece a partir da desordem, e que se encontra a todo momento por ela ameaçada.

Palavras-chave: Hume, identidade pessoal, simpatia, imaginação, paixões.

ABSTRACT

GALVÃO NETO, D. Q. Personal identity and sympathy in Hume's *Treatise*. 2018. 122 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

This work explores the theme of personal identity in Hume's *Treatise of human nature* (1739-1740), according to these three points of view: sympathy, imagination and passions. First of all, through the study of the relation between the self and the idea of other in the principle of sympathy, we intend to show that this principle carries within itself a meaning more significant than a mere communication of passions or affects usually adopted by the commentators. In effect, if we examine the dependency between the individual and his similar, we find in the mechanism of sympathy a conflict regarding the nature of personal identity: the self is, at the same time, the liveliest perception we can have in the thought, and, without the exteriority, according to Hume's words, the self is "in reality nothing". In order to overcome the conflict, we propose: first, the investigation of the imagination, through which a fiction of the self is created in the thought; second, the succession of passions, where a self of pleasure and pain is produced. Without the intention of favouring the imagination or the passions as the principle of the formation of identity, neither with the intention of speculating about an exhaustive articulation between these two, we intend to consider by the three points of view (including that of sympathy) what would be the essential about personal identity: an order that is established by the disorder, and that is at all times threatened by that very disorder.

Keywords: Hume, personal identity, sympathy, imagination, passions.

RÉSUMÉ

GALVÃO NETO, D. Q. Identité personnelle et sympathie dans le *Traité* de Hume. 2018. 122 f. Thèse (Master) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Il s'agit d'explorer le thème de l'identité personnelle dans le *Traité de la nature humaine* (1739-40) de Hume, selon trois points de vue: la sympathie, l'imagination et les passions. D'abord, à travers l'étude de la relation entre les idées du moi et de l'autre dans le principe de la sympathie, on prétend montrer que ce principe porte en soi un intérêt plus profond que celui d'une simple communication de passions et d'affects, tel qu'il est habituellement privilégié par les interprètes. En effet, si on examine la dépendance entre l'individu et son semblable, on trouve dans le mécanisme sympathique un conflit par rapport à la nature de l'identité personnelle: le moi est, au même temps, la perception plus forte qu'on peut avoir dans la pensée, et, sans l'extériorité, selon les mots de Hume, le moi n'est « en réalité rien ». Afin de surmonter ce conflit, on propose le suivant : en premier lieu, l'investigation de l'imagination, par laquelle une fiction du moi est engendrée dans la pensée; ensuite, la succession des passions, d'où un moi de plaisir et de douleur est produit. Sans l'intention de privilégier l'imagination ou les passions comme principe de formation de l'identité, ou même de spéculer sur une articulation exhaustive entre elles, on a l'intention de saisir, sur les trois points de vue (en incluant la sympathie), ce qui serait l'essentiel à l'identité : un ordre qui s'établit à partir du désordre et qui est par lui à tout moment menacé.

Mots-clés: Hume, identité personnelle, sympathie, imagination, passions.

SUMÁRIO

NOTA SOBRE REFERÊNCIAS E TRADUÇÕES.....	11
INTRODUÇÃO	12
 1 - SIMPATIA: O EU E O OUTRO	
1.1. Eu como fonte de vivacidade.....	17
1.2. Mente insuficiente	31
1.3. Problema do eu	43
 2 - IDENTIDADE PESSOAL E IMAGINAÇÃO	
2.1. Propensão natural à identidade ou Lógica do delírio	46
2.2. Da massa de matéria à identidade pessoal.....	65
2.3. Ficção do eu.....	76
 3 - IDENTIDADE PESSOAL E PAIXÃO	
3.1. Gênese da paixão como gênese do eu	87
3.2. Duplo impulso entre ideias e impressões	96
3.3. Eu de prazer e dor	104
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	118

NOTA SOBRE REFERÊNCIAS E TRADUÇÕES

As referências ao *Tratado da natureza humana* e à *Investigação sobre o entendimento humano* seguem a versão estabelecida por Selby-Bigge. Essa notação (SB), encontra-se na lateral da página das edições críticas da Clarendon Press / Oxford. Além das edições críticas, as outras obras de Hume a que fazemos referência são indicadas nas Referências Bibliográficas. No caso do *Tratado*, utilizamos a abreviatura *Treatise* ou *Tratado* a depender se nos referimos à edição na língua original ou em português. Como tradução ao *Tratado*, adotamos a de Déborah Danowski (Editora Unesp), apontando com um asterisco quando foram propostas modificações. Quanto às outras obras, a tradução é de nossa autoria. Optamos por manter as citações de bibliografia secundária na língua original, sempre nas notas de rodapé. Nesses casos, indicamos a referência completa do livro na primeira menção e, nas seguintes, usamos o padrão que aponta autor, ano e página, tomando o cuidado para incluir o ano da publicação original nos casos em que isso se aplica.

INTRODUÇÃO

Nosso intuito é investigar como, no *Tratado da natureza humana*, o *self* – do qual temos “memória e consciência íntimas”¹ – não é *princípio* do pensamento, mas seu *efeito*, e, sendo assim, é derivado de objetos que lhe são estrangeiros.

Nas últimas décadas, muito se discutiu sobre a distinção feita por Hume entre uma identidade pessoal com relação à imaginação e uma identidade pessoal com relação às paixões², expressa sobretudo no contraste notável entre os livros I e II do *Tratado* quanto à abordagem da ideia de eu. No primeiro livro, o principal objetivo dessa abordagem consiste em refutar uma identidade perfeita cuja solidez se prestaria a fundamento de um sistema filosófico qualquer. A partir disso se compreende a célebre frase do filósofo ao afirmar que, quando volta a si mesmo, não encontra nada além de percepções diversas, como calor, frio, luz, sombra, amor, ódio, dor, prazer: “Nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção”³. No entanto, no segundo livro, Hume refere-se a uma “ideia, ou antes impressão de eu”, que seria a concepção mais forte que se pode ter no pensamento⁴, que estaria na origem do mecanismo da simpatia, e que é parte fundamental da maneira pela qual se explica a natureza do orgulho e a humildade, um dos pares de paixões mais importantes desse livro. Tendo isso em vista, a primeira impressão equívoca que surge e precisa ser superada é a de que o Livro I nega a existência de um eu que o Livro II pressupõe, como se houvesse uma contradição entre os dois livros.⁵

¹ *Treatise*, SB 277.

² *Treatise*, SB 253.

³ *Tratado*, p. 284, SB 252.

⁴ *Treatise*, SB 317.

⁵ Encontramos esse tipo de incômodo pelo menos desde Kemp Smith em 1941 (*The Philosophy of David Hume*. London: Macmillan, 2005 [1941], p. 171). Noxon defende haver aí um equívoco de Hume (“Senses of Identity in Hume’s *Treatise*”. *Dialogue*, 8 (3), pp. 367-384, 1969). John Passmore também (*Hume’s Intentions*. London: Duckworth, 1980, p. 126). Para uma visão geral sobre diferentes comentários mais recentes sobre esse problema, cf. a introdução do artigo de Asa Carlson, “There is just one Idea of Self in Hume’s *Treatise*”. *Hume Studies*, v. 35, n. 1, 2, pp. 171-184, 2009.

Veremos que, ao tratar da identidade pessoal no Livro I, o objetivo de Hume não se restringe a refutar a existência de uma identidade perfeita (que se prestaria a fundamento de um sistema filosófico), mas envolve sobretudo a determinação de um modelo pelo qual a imaginação vem a produzir uma identidade “imperfeita” da mente, isto é, um eu que é essencialmente ficção e que precisa ser pensado como efeito de movimentos da mente e não o seu princípio. Embora não exista de fato, temos uma tendência muito forte a tomá-lo como existente. Essa formulação não significa absolutamente que estaria em jogo negar a importância da imaginação para a constituição da ideia de eu. Pelo contrário, as ficções são o modo pelo qual a mente vem a conceber não apenas a si mesma, mas o mundo, assim como tudo o que pode vir a ter alguma importância a ela. Assim, é preciso também resistir à tentação de privilegiar sobremaneira às paixões no que diz respeito à produção do eu – resistência essa que, eventualmente, faz falta entre alguns dos intérpretes em voga.⁶

O fato de trabalharmos os dois lados da divisão estabelecida por Hume não implica a necessidade de esgotar a questão a respeito da articulação entre eles. Ao longo dos anos, vimos apenas aumentar a divergência entre autores que tentam levar a cabo tal projeto. O debate se estende através das perguntas mais elementares, por exemplo: se são duas ideias de eu distintas, uma produzida pela imaginação e outra pelas paixões, ou se se trata de apenas uma, vista sob duas perspectivas diferentes.⁷ A resposta a essa pergunta envolve, necessariamente, a especulação de como se conjugariam os livros I e II quanto ao assunto. É evidente que o fôlego da divergência deve ser atribuído ao fato de que Hume não se propôs desenvolver e expor a contento o modo pelo qual ele mesmo pensaria a referida articulação – se é que essa indagação faria sentido ao filósofo. O máximo que ele nos dá é a afirmação de que a identidade das paixões “corroboram” a da imaginação, tendo em vista que a segunda é produzida por relações e a primeira contribui para que algumas relações sejam estabelecidas.⁸ Neste trabalho, propomos um nível de dedicação a essa pergunta proporcional ao que encontramos no

⁶ O interessante livro de Annette Baier exemplifica essa direção (*A Progress of sentiments*. Harvard: Harvard University Press, 1991).

⁷ Cf. o referido artigo de Asa Carlson (2009), feito em resposta a uma série de autores que desde Baier, segundo o autor, defendem que os livros I e II abordam ideias diferentes de eu. Um caso desses autores seria Amélie Rorty, (“Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency”. In: *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 3, p. 255-269, 1990).

⁸ *Treatise*, SB 261.

Tratado. Ao invés de nos debatermos para alcançar o encaixe das peças de um quebra-cabeça cuja montagem definitiva não parece ter sido proporcionada por seu autor, optamos por investigar o mais rigorosamente possível cada uma das peças, a fim de apreender uma dinâmica que lhes seja comum, e, assim, dar sentido à figura final.⁹

Nossa intenção primordial é compreender a natureza do eu em Hume. Para tanto, tomamos as duas perspectivas acima (imaginação e paixões) e lhes adicionamos uma terceira: o princípio da simpatia, pelo qual decidimos começar nosso trabalho (capítulo 1). Veremos como esse princípio, levado às últimas consequências, pode significar mais do que uma mera comunicação de paixões ou afetos.¹⁰ Trata-se, então, de nos debruçar inicialmente sobre o Livro II do *Tratado*, tendo em vista que se encontra nele não apenas a introdução da simpatia na obra, mas os trechos em que seu mecanismo é desenvolvido de maneira mais detida.¹¹

Aonde podemos chegar se levarmos o princípio da comunicação ao extremo, destacando as passagens de Hume em que vemos, no próprio filósofo, essa mesma disposição? Gostaríamos de mostrar como um problema do eu pode ser revelado no interior do modo como se concebe a simpatia. A saída de si em direção à exterioridade, cerne do mecanismo desse princípio, seria justificada por duas perspectivas aparentemente em conflito: por um lado, pela força excepcional com que sentimos o eu no pensamento; por outro, pelo fato de que, sem a exterioridade, o eu é “na realidade nada”¹². Trata-se de um contraste que parece equivalente àquele observado acima quanto ao eu nos livros I e II; contudo, agora situado no interior de um só mecanismo – e um só livro: o das paixões. Podemos encontrar uma formulação sintetizada desse

⁹ Essa pode ser considerada uma importante característica metodológica de nosso trabalho, em função da qual nos aproximamos de Brahami, que considera haver dois modelos da ideia de eu mas apenas uma gênese (“La généalogie du moi dans la philosophie de Hume”. In: *Revue philosophique de la France e de l'étranger*, 126, pp. 169-190, 2001/2). Seu estudo consiste em trabalhar cada uma das vertentes (imaginação e paixões), para reconhecer que há padrões semelhantes nos dois casos, embora estabelecidos por vias distintas.

¹⁰ A esse respeito, o trabalho de Jean Pierre Cléro (*Hume. Une Philosophie des contradictions*. Paris: Vrin, 1998) foi fundamental para nossa pesquisa, bem como a referida obra de Annette Baier (1991). Jacqueline Taylor é interessante na medida em que reforça a necessidade de se conceber o princípio numa amplitude que vai além dos sentimentos, e que abarca a simpatia com as crenças (Taylor, J., *Reflecting subjects. Passion, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2015a).

¹¹ A proposta de voltar a atenção em especial ao livro das paixões pode ser vista em toda sua força em Cléro, mas também, por exemplo, em Árdal (*Passion and value in Hume's Treatise*. Edimburgo: Edinburg. University Press, 1989) ou na própria Baier (1991).

¹² *Treatise*, SB 340.

problema entre simpatia e identidade pessoal numa nota de Olivier Brunet, em seu clássico *Philosophie et esthétique chez David Hume* (1965). O autor chega a sugerir que esse impasse seria a razão em virtude da qual Hume teria evitado conservar sua abordagem do mecanismo da simpatia nas obras seguintes.¹³ Diferimos de Brunet na medida em que consideramos que o conflito é intrínseco ao próprio mecanismo da simpatia e não compromete o pensamento humeano.

Após o exame particularizado da identidade quanto à imaginação (capítulo 2) e quanto às paixões (capítulo 3), pretendemos nos aproximar de um modo de conceber o eu que seja capaz de dissolver esse conflito, transformando algo que aparentava contraditório na própria chave de compreensão de nosso objeto.¹⁴ Decidimos começar pela simpatia porque ela coloca o problema. Ao final, tentaremos observar como nela se encontra uma terceira e importante peça que nos ajuda a vislumbrar a figura final do quebra-cabeça da identidade pessoal.

Sob as três perspectivas, trata-se de conceber como é possível que uma ideia de eu, não sendo *dada* na mente como seu princípio, *surja* em meio ao fluxo de percepções, como efeito desse fluxo.¹⁵ O eu precisa ser pensado como algo que se produz a partir da desordem e que, por isso, encontra-se a todo momento por ela ameaçada.¹⁶ Dessa maneira, acreditamos conceber a filosofia de Hume no que tem de crítica, escapando de leituras conservadoras, a exemplo daquelas que insistem em afirmar a presença em Hume de um princípio reflexivo ao longo das percepções,

¹³ Sobre o eu como “na realidade nada”, Brunet diz: “Une telle conception du moi ne contredit-elle pas celle sur laquelle repose tout le mécanisme [de la sympathie]?” (Brunet, 1965, p. 335) (Brunet, O. *Philosophie et esthétique chez David Hume*. Paris: A. G. Nizet, 1965, p. 334)

¹⁴ A relação entre a identidade e a simpatia também é bastante presente no livro de Cléro, que, ao buscar as últimas consequências desse princípio, afirma que em grande medida não seria possível definir a diferença entre o eu e o outro na filosofia humeana. Michaud também nos ajuda quanto a esse aspecto, por exemplo quando trabalha em Hume a ideia de que o ego é um alter ego, que o eu também é um outro (Michaud, Y., *Hume et la fin de la philosophie*. Paris: PUF, 1983, p. 251).

¹⁵ Quanto a esse enfoque, a interpretação de Gilles Deleuze nos é cara (*Empirisme et subjectivité*, Paris: PUF, 2014 [1953]), bem como a de outros, em especial, franceses: além de Brunet (1965), Michaud (1983) e Cléro (1998), já mencionados, Malherbe nos é de extrema importância (*La philosophie empiriste de David Hume*, Paris: Vrin, 2001 [1984]) e Deleule (*Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris: Aubier, 1979).

¹⁶ “Originairement, le désordre précède l’ordre, et secondairement le menace toujours.” (Malherbe, 2001 [1984], p. 152)

ignorando o que o filósofo leva a cabo quanto à identidade pessoal no Livro I.¹⁷ Na mente, há apenas percepções; portanto, tudo o que vem a surgir precisa ser explicado a partir delas. É sob esses termos que devemos compreender, na filosofia de Hume, a produção de uma identidade pessoal ou mesmo de uma consciência.¹⁸

Considerando que todas as percepções possuem existências distintas entre si¹⁹, a constituição da identidade torna-se um problema. É preciso entender como é possível que uma conexão, não sendo dada, possa vir a ser estabelecida na mente, o que vale tanto para as ideias quanto para as paixões. Cada qual apresentando as suas particularidades, veremos como ambas permitem a apreciação de um modelo consideravelmente distinto para a produção de uma ideia ou impressão de eu²⁰. Veremos que investigar a identidade consiste, em boa medida, em investigar o que significa uma associação de percepções. Em especial, a pergunta que se faz é: por que duas percepções vêm a serem associadas na mente? Com essa indagação sobre a natureza dos princípios de associação pretendemos encontrar um importante eixo mediante o qual poderemos, ao final, articular não apenas imaginação e paixões, mas também a simpatia, lembrando que esta última é explicada por uma associação de ideias. Perseguiremos uma perspectiva compartilhada por certos autores, que exploram uma origem pragmática da formação da subjetividade, no sentido de que essa subjetividade seria constituída em resposta a exigências impostas pela vida, tendo em vista o prazer e a dor.²¹

¹⁷ Por exemplo, no artigo referido acima, Noxon (1969) sugere que Hume teria que voltar a Locke a esse respeito. Também Ainslie, em 2008 (“Hume on Personal Identity”. In: Radcliffe, E. (ed.), *A Companion to Hume*. Oxford: WileyBlackwell, 2008), que, apoiado no impasse do Apêndice, sustenta que Hume é contraditório ao negar determinado princípio reflexivo.

¹⁸ O problema do eu para Deleuze insere-se no problema de surgimento da subjetividade, e assim vemos, também, de maneira ainda mais aprofundada, em Malherbe (1984). O livro de Waxman (*Hume's Theory of Consciousness*. London: Cambridge University Press, 2003) parece seguir um caminho relativamente distinto, na medida em que dá bastante ênfase ao que chama de dados fenomenológicos de uma consciência imediata (Waxman, 2003, p. 18).

¹⁹ *Treatise*, SB 259.

²⁰ *Treatise*, SB 317.

²¹ O enfoque na concepção de uma subjetividade essencialmente prática encontra-se em Deleuze (1953), sendo desenvolvida a fundo por Malherbe (1984). O tema da vida aparece neles, mas também em Brunet (1965) e Cléro (1998), por exemplo. Quanto a isso, o livro de Deleuze (1979) é exemplar.

CAPÍTULO I

SIMPATIA: O EU E O OUTRO

c'est je ne sais quelle quintessence, de tout ce mélange qui, ayant saisi toute ma volonté, l'amena à se plonger et à se perdre dans la sienne; qui, ayant saisi toute sa volonté, l'amena à se plonger et à se perdre dans la mienne avec une faim, avec un ardeur pareille. Je dis "perdre", véritablement: nous ne nous réservions rien qui nous fût propre, ni qui fût ou sien ou mien.

Montaigne, "Sur l'amitié".

1.1. Eu como fonte de vivacidade

A relação entre a ideia de eu (*self*) e a de outro é fundamental para a compreensão do princípio da simpatia em Hume. Isso pode parecer óbvio, mas é apenas com a devida atenção a essa relação que podemos nos aproximar de uma concepção do princípio que não seja trivial, apreendendo sua profundidade e as dificuldades que lhe são inerentes. A começar pelo caráter intrincado que ambas as ideias apresentam. Quanto à de eu, ela se encontra no cerne da discussão sobre a identidade pessoal, cuja amplitude extrapola o contraste entre a crítica do eu como identidade perfeita, na seção "Da identidade pessoal" (Livro I), e o eu como produto das paixões, nas seções iniciais do Livro II; manifestando-se, também, nas primeiras linhas da definição da simpatia, quando essa ideia é propositalmente confundida com uma impressão – "a ideia, ou antes a impressão de nós mesmos"²². Nesse sentido, ela é considerada a percepção mais vivaz de que se pode ter consciência²³, o que parece contrastar com a crítica elaborada no Livro I, bem como com a formulação de que nós mesmos somos "na realidade nada" independentes

²² *Tratado*, p. 352*, SB 317.

²³ *Ibid.*

da percepção de outros objetos.²⁴ A ideia de outro, por sua vez, além de comportar uma tensão equivalente a essa reconhecida na identidade pessoal – ficção ou erro *versus* produto do fluxo passional²⁵ –, apresenta dificuldade também pelo fato de que, no fundo, o outro é impenetrável.

Na simpatia, a alteridade que se encontra em relação com a ideia de eu constitui-se, exclusivamente, a partir das ideias particulares daquilo que aparece (imagem), por exemplo, a voz ou os gestos²⁶, que operam como signos externos, remetendo o indivíduo às ideias dos sentimentos do outro.²⁷ Faz-se necessária a imagem da voz, ou de qualquer outro signo externo, para que a imagem do sentimento alheio seja concebida. É esta última, e não o próprio sentimento, que se *converte* em impressão, e, dessa maneira, é sentida por simpatia.²⁸ Nota-se, assim, uma gama de elementos que se articulam ao que podemos chamar de ideia de outro: sua identidade, o signo externo, a ideia de seu sentimento e o próprio sentimento (ao qual jamais podemos ter acesso).

Além do jogo que pode ser reconhecido entre esses quatro elementos²⁹, a simpatia é explicada pela transição entre dois deles: o signo externo e a ideia do sentimento a ele relacionada – a expressão facial de horror e a ideia que *eu tenho* do horror –, cuja passagem ocorre, naturalmente, por inferência causal. Essa inferência, como se sabe, consolida-se de acordo com *minhas* experiências passadas, através da conjunção constante entre os dois elementos e a consequente origem de uma disposição para esperar o efeito quando a causa mostra-se presente – trata-se de uma crença constituída pelo hábito. Dessa maneira, o outro e os seus sentimentos são vistos como uma espécie de suposição, cujo sentido assenta-se na regularidade entre o que foi vivido

²⁴ *Treatise*, SB 340.

²⁵ Sobre o outro como produto das paixões de amor e ódio, Cf. Deleuze, 2014 [1953], p. 134 e Malherbe, 2001 [1984], p. 238 et ss.

²⁶ *Treatise*, SB 576.

²⁷ *Treatise*, SB 317.

²⁸ “Nenhuma paixão do outro se revela imediatamente à nossa mente. Somos sensíveis apenas a suas causas e efeitos. É *destes* que inferimos a paixão; consequentemente, são *eles* que dão origem à simpatia.” (*Tratado*, p. 615*, SB 576)

²⁹ Interpretações profícuas a respeito da simpatia trabalham a interação entre esses quatro elementos. Um caso exemplar é encontrado em J.-P. Cléro (1998), que destaca a dimensão crítica desse princípio, atribuindo a ele o principal fator de produção de estabilidade, social e individual, nas paixões e ideias. Nesse sentido, tanto a identidade, quanto o sentimento próprio dos indivíduos precisam da consideração da simpatia para serem compreendidos. Sobre isso, cf. os capítulos 1 e 2 da Parte 3 de *Hume. Une Philosophie des contradictions*, 1998.

e o presente. O mergulho, ou a penetração profunda no outro³⁰, que exprime o significado da simpatia, deve então se conciliar a essa impossibilidade de acessar imediatamente os sentimentos alheios.³¹

Ter em conta as sutilezas intrínsecas a essas duas ideias é importante, pois aquilo que se compreende por *conversão*, termo central para explicar o mecanismo simpático, tem sua força originária dada pela *associação* entre elas. A ideia que tenho do sentimento daquele com quem me relaciono é convertida em sentimento meu, e isso só pode ocorrer, porque essa ideia adquire tanta força em meu espírito que é convertida em impressão – “equivalente a qualquer afeto original”³², afirmará Hume. Essa força, por sua vez, não provém de outro lugar senão da ideia ou impressão que tenho de mim mesmo, cuja vivacidade é excepcional frente a qualquer outra percepção de que podemos ter consciência³³. A associação entre as ideias de eu e a de outro é o elemento que dispara, por assim dizer, a transferência de vivacidade e, portanto, o surgimento do novo afeto, cujo estatuto não difere de qualquer outra impressão que se tenha por si mesmo. Há uma espécie de círculo: a excepcional vivacidade da concepção de si é comunicada à concepção do outro, que, por esse motivo e só por ele, adquire força suficiente no espírito a ponto de me afetar no âmbito dos sentimentos, produzindo uma nova impressão.

Segundo Hume, embora a conversão seja instantânea, não se pode ignorar que ela proceda de certas perspectivas e reflexões (“certain views and reflections”), cujo escrutínio deve ser levado a cabo pelo filósofo. O trabalho filosófico, nesse sentido, consiste em apreender os meandros dessa operação tão fundamental à mente, que, por natureza, está sempre presente mas escapa à atenção de todos.³⁴ Por perspectivas e reflexões, deve-se compreender os meios por meio dos quais a simpatia ocorre, observando os casos em que é ou não produzida, seus diferentes graus de força e a razão

³⁰ *Treatise*, SB 319.

³¹ Cléro explora essa dualidade, destacando o caráter de *suposição* inerente às imagens dos afetos alheios (“Le partage est en réalité une impression de partage.” [Cléro, 1998, p. 190]), de modo a situá-la de maneira bastante interessante numa interpretação da filosofia humeana como, ao mesmo tempo, uma *filosofia da solidão absoluta* e uma *filosofia da fusão ou indiferenciação* entre o eu e o outro (*Ibid.*, p. 196). Disso se depreende que, mesmo que a simpatia opere por imagens, isso não prejudica o efeito produtivo e estruturante que ela exerce sobre a experiência dos homens em relação entre si.

³² *Tratado*, p. 352, SB 317.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

pela qual se dá a variação. Em suma, trata-se de explicar a conversão a partir das condições que a produzem, quer dizer, das leis segundo as quais a associação entre as ideias de eu e de outro se realiza.

É evidente que a ideia, ou antes a impressão de nós mesmos, está sempre intimamente presente conosco, e que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto. Qualquer objeto que esteja relacionado conosco, portanto, deve ser concebido com uma vivacidade de concepção semelhante, de acordo com os princípios anteriores; e, mesmo que essa relação não seja tão forte quanto a de causalidade, ainda assim ela deve ter uma influência considerável. Semelhança e contiguidade não são relações que podem ser negligenciadas; sobretudo quando, por uma inferência de causa e efeito e pela observação de signos externos, somos informados da existência real do objeto semelhante ou contíguo.³⁵

No trecho, observa-se por que a ideia de outro, tal como a de eu, adquire força e vivacidade extraordinárias. Com a enunciação dos princípios de associação no Livro I do *Tratado* (1.1.4 e 1.1.5), Hume explicita as qualidades segundo as quais uma ideia “naturalmente introduz outra”³⁶, sendo elas a semelhança, a contiguidade e a causalidade. Não se trata de esgotar as vias mediante as quais duas ideias articulam-se na imaginação, mas de reconhecer que há uma regularidade nas associações, e que essa regularidade acontece naturalmente, de modo que esses princípios expressam o fluxo mesmo que dá curso ao pensamento. É uma “força suave, que comumente prevalece”³⁷, afirma Hume, “uma espécie de *atração*, cujos efeitos no mundo mental se revelarão tão extraordinários quanto no natural.”³⁸ O filósofo constantemente se refere a essa atração

³⁵ *Tratado*, p. 352*, SB 317.

³⁶ *Tratado*, p. 34, SB 10.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Tratado*, p. 37, SB 12. Sobre esse tema: “Está claro que, no curso de nosso pensamento e na constante circulação [*revolution*] de nossas ideias, a imaginação passa facilmente de uma ideia a qualquer outra que seja *semelhante* a ela; tal qualidade, por si só, constitui um vínculo e uma associação suficientes para a fantasia.” (*Tratado*, p. 35, SB 11) Na continuação desse trecho, Hume afirma o mesmo para a

como uma facilidade com a qual a mente transita de uma ideia à outra, ou seja, uma fluidez³⁹. Trata-se, portanto, de uma tendência geral: leis segundo as quais as ideias se associam, dadas independentemente da compreensão ou consciência que se possa ter dessas leis, e que determinam a direção da mente ao longo da experiência.⁴⁰ São relações que operam “de forma secreta e calma sobre a mente”⁴¹. A força com que a ideia de outro é concebida na simpatia depende do mesmo tipo de movimento do espírito.

Ora, qual é o motivo por que, quando nos postamos em frente a uma chama, é a ideia de calor ou a de queimadura que vêm à mente e não outra qualquer, como a de uma maçã ou a de um colega? A associação, nesse caso, dá-se pela relação causal, cuja formação é examinada por Hume no Livro I (especialmente na Parte 3), onde chama a atenção para a força desse vínculo. Como se sabe, Hume defende que ele é constituído pelo hábito, opondo-se à perspectiva que o compreende como resultado de uma inferência racional. O caráter polêmico de sua proposição requer um longo percurso a fim de demonstrar a solidez que os produtos da imaginação e do sentimento podem adquirir (o hábito constitui uma crença, e portanto um sentimento ou uma disposição), superando em larga escala a capacidade da razão. No que tange à causalidade, ou a qualquer relação que venha a se estabelecer na mente, a razão é impotente.⁴²

Pois bem, na simpatia, a associação que se vê – ou seja, a transição que marca a passagem de uma percepção a outra na mente – é aquela entre as ideias de eu e de outro, sem a qual não haveria de modo algum o processo simpático. Nessa associação, não é a relação de causalidade que opera, mas as outras duas que compõem, junto a ela, as três

contiguidade e a causalidade, ressaltando a peculiaridade desta última, que produz uma conexão ainda mais forte que as outras duas.

³⁹ Em diversas ocasiões, Hume usa o termo *smooth*, por exemplo em SB 204.

⁴⁰ Cléro destaca esse caráter despercebido dos princípios de associação ao elencar uma série de casos que podem ser reconhecidos como uma atividade “inconsciente” do espírito (Cléro, 1998, p. 43). No mesmo sentido, Malherbe usa o termo “transição obscura da imaginação” (Malherbe, M. “Le Problème de l’identité dans la philosophie sceptique de David Hume”. In: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 30, No. 115/116 (1/2), 1976, p. 29) para se referir à causalidade e sugere que as relações são ditas *naturais* porque são impensáveis (*Ibid.*, p. 33). O mesmo deve ser dito da simpatia, uma vez que é fundada sobre os princípios de associação.

⁴¹ *Tratado*, p. 368, SB 334.

⁴² Sobre isso: *Treatise*, SB 86. A indagação pela natureza dos princípios de associação, embora presente neste capítulo, será trabalhada em especial nos capítulos 2 e 3 desta dissertação.

relações naturais: a semelhança e a contiguidade.⁴³ Isso parece claro, já que não costumamos encarar outra pessoa como causa ou efeito de nós mesmos (com exceção das relações de sangue, que, quando presentes, agem para reforçar as outras⁴⁴), mas como semelhantes (em menor ou maior grau) e contíguas (próximas ou distantes, presentes ou ausentes). A variação dessas relações determina a intensidade com que sou afetado pelos sentimentos alheios – a influência do outro ou o quanto “penetro” nele –, o que é facilmente constatado. Isso expressa a força de tomá-las pelas leis segundo as quais o princípio da simpatia opera.

Que tipo de objeto tem o potencial de se apresentar com maior semelhança à concepção de si mesmo do que a concepção de uma outra pessoa? De tudo que surge e desaparece no curso da experiência, no que concerne à influência dessa relação, é sem dúvida a ideia de outro que tende a se associar com mais força à de eu. Elas se “atraem” intensamente. Não nos surpreende, portanto, que a certo momento Hume escreva que o outro é “o mais vívido de todos os objetos”⁴⁵. Com o reconhecimento (natural, espontâneo) da semelhança, a força excepcional pela qual concebo a mim mesmo (ideia de eu tão forte que pode ser tomada por impressão) tende a ser transferida à ideia de outro, isto é, tende a introduzi-la naturalmente através da comunicação de sua vivacidade a ela.

Supondo uma sala onde se encontram algumas pessoas e coisas em geral: a hierarquia segundo a qual esses objetos serão concebidos dependerá das duas relações. Quanto maior for a semelhança que reconheço em um deles, maior será a atenção a ele dedicada no curso do pensamento. A esse respeito, as pessoas são insuperáveis: há uma

⁴³ Na Seção 5, Parte I (Livro I), Hume distingue as três relações naturais de outras, que chama de filosóficas. Estas, menos importantes que aquelas para a sua teoria, compreendem os modos pelos quais duas ideias, unidas arbitrariamente, podem ser comparadas. Por conseguinte, não apresentam o caráter despercebido das primeiras, conforme observado acima.

⁴⁴ *Treatise*, SB 318.

⁴⁵ *Tratado*, p. 387, SB 352. Sobre a posição privilegiada que o outro ganha na mente, Annette Baier escreve: “our most lively and enlivening sensations are of our companions [...] It will be flesh and blood persons, not hats, shoes, or stones (*Treatise*, SB 202), that are our paradigm perception-object.” (Baier, 1991, p. 33, ver também p. 47). A perspectiva do outro como objeto privilegiado é extremamente importante para Baier, que sugere haver uma “associação de pessoas” em mútua determinação à de ideias e à de paixões (*Ibid.*, p. 52). Sobre isso, cf. também Brunet (1965, p. 334) e Cléro (1998, p. 139). Este último trata o outro como uma ficção estruturante.

enorme disposição para que suas imagens fixem-se na minha imaginação.⁴⁶ A relação de contiguidade é, sem dúvida, influente: quanto mais próximo o objeto, mais forte sua presença; se está ao meu lado ou num cômodo vizinho, a transição entre as ideias varia. Ambas as relações reforçam-se mutuamente, provocando a concepção de um objeto ainda mais vivaz.⁴⁷ Observa-se que as relações atuam como verdadeiros canais de comunicação de vivacidade, e a mente é compreendida como um fluxo articulado pela atenção (sucessiva) que algumas ideias vão recebendo e outras não. Esses canais podem convergir, o que resulta num reforço da presença do objeto a que eles fluem. A simpatia se insere, assim, num modo fundamental de conceber a mente: como circulação de vivacidade, em que há uma ressonância contínua de forças originais (que seriam as impressões). A mente é vista, então, segundo um sistema de forças.⁴⁸

Há diversos níveis em que o semelhante pode ser percebido. Em primeiro lugar, Hume observa que a natureza foi responsável por dotar uma grande semelhança entre os homens, de modo que é sempre possível encontrar, em si mesmo, uma paixão ou um princípio que vemos nos outros. A esse respeito, o filósofo sugere haver um paralelo entre a uniformidade preservada no “tecido da mente” dos homens e a uniformidade que

⁴⁶ Hume usa com frequência os termos *atenção* e *fixar* para denotar a força da presença que uma ideia adquire no pensamento: “Tudo que é importante atrai nossa atenção, fixa nosso pensamento, e é visto com satisfação.” (*Tratado*, p. 653, SB 613) Com os princípios de associação, nas palavras de Deleuze, o espírito “*avise certaines idées plutôt que d’autres*”, eles o “fixam” e o “ativam” (Deleuze, 2014 [1953], p. 144). Cléro explora esse ato de fixar uma ideia tendo em vista uma oposição (fundamental à mente) entre mobilidade e imobilidade, volubilidade e estabilidade (Cléro, 1998, p. 70).

⁴⁷ “Mas a semelhança não é a única relação que tem esse efeito [de provocar a transição na imaginação entre eu e outro], ela é reforçada por outras relações que podem acompanhá-la.” (*Tratado*, p. 353*, SB 318). A predominância da semelhança, no texto, faz com que alguns autores considerem-na como a relação primordial da simpatia, a qual as outras viriam reforçar (cf. Taylor, “Sympathy, Self, and Others”, In: *The Cambridge Companion to Hume’s Treatise*, Ainslie, D. e Butler, A. (Ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 2015b, p. 190; ou Taylor, 2015a, p. 42). Contudo, esse tipo de formulação não é externada por Hume. Inclusive, determinadas situações podem torná-la questionável: a simpatia por um cão que convivemos diariamente, sem dúvida, será maior do que por uma pessoa do outro lado do planeta (ou do outro lado da rua).

⁴⁸ Deleuze considera a vivacidade como elemento originário da mente na filosofia de Hume: “Reste que cette vivacité n’est pas en *elle-même* un produit des principes; elle est, comme caractère de l’impression, le bien et la donnée de la fantaisie, sa donnée irréductible et immédiate, puisqu’elle est l’origine de l’esprit.” (Deleuze, 2014 [1953], p. 144) O autor destaca duas qualidades fundamentais: ressonância e vivacidade (*Ibid.*, p. 149). A primeira é a propagação da segunda através da reprodução da impressão em ideia, e desta em outras impressões e ideias. Michaud usa os termos “economia de circulação de vivacidade” e “direções de circulação” para abordar esse assunto (Michaud, 1983, p. 121). Cléro chama atenção para o aspecto “hidráulico” dessa perspectiva (Cléro, 1998, p. 160) e afirma que as relações “forment la trame de la série des idées, des impressions, et de leur double association”, uma “geometria dos trajetos” que permitem a transformação de uma percepção em outra (*Ibid.*).

se vê em seus corpos.⁴⁹ No Livro III do *Tratado*, a imagem das “cordas afinadas no mesmo tom”⁵⁰ traduz essa ideia. A afinação semelhante representa a equivalência de suscetibilidade das mentes humanas. Para que a vibração de uma corda seja comunicada às outras em seu entorno, é preciso que todas estejam sob uma mesma tensão. A uniformidade seria, assim, condição de possibilidade para a realização da transferência. A essa “semelhança geral de nossas naturezas”, como escreve Hume, são acrescentadas uniformidades relativas a nossas maneiras, caráteres, países e línguas.⁵¹ À medida que as semelhanças se conjugam umas às outras, a simpatia é facilitada. “Quanto mais forte for a relação entre nós e um objeto, mais facilmente a imaginação realizará a transição e transmitirá à ideia relacionada a vivacidade daquela concepção com que formamos a ideia de nossa própria pessoa.”⁵²

Não se pode esquecer que, como todas as relações na imaginação, a semelhança dá-se na experiência. Ela se estabelece no fluxo da mente, na própria sucessão de ideias, dependendo, então, do modo como os objetos são concebidos. Da mesma forma que não somos capazes de acessar imediatamente o sentimento de outra pessoa, tampouco somos capazes de julgar imparcialmente essa relação. Isso porque ela é a todo momento construída, o que se dá, com efeito, pela própria intensificação da simpatia. Por um lado, esse princípio ocorre a partir do reconhecimento da semelhança; por outro, ele é produtor de semelhança (como efeito da comunicação): quanto maior a simpatia, maior a indiferenciação.

Assim, não devemos nos espantar com um entendimento que inverta o raciocínio, enfatizando a semelhança como resultado da simpatia. Sob essa perspectiva “invertida”, a simpatia opera como um fator de estabilização das paixões e ideias entre os homens. Ora, não é à simpatia que Hume atribui a uniformidade de pensamentos e sentimentos entre os homens de uma mesma nação, refutando a hipótese que privilegia

⁴⁹ *Treatise*, SB 318.

⁵⁰ *Tratado*, p. 615, SB 576.

⁵¹ *Treatise*, SB 318. Ao comentar a relação de semelhança, Árdal observa que, embora Hume não tenha explorado, pode-se dizer que há semelhanças que são mais fortes que outras (1966, p. 43). Por exemplo, o autor considera que essa relação encontrada em características de comportamento provoca uma simpatia muito mais forte do quando encontrada na forma física.

⁵² *Tratado*, p. 352*, SB 318.

os fatores físicos?⁵³ Levando essa ideia ao extremo, podemos até mesmo indagar sobre a “semelhança geral de nossas naturezas”: por acaso ela não consiste num objeto de crença (bastante arraigada, é verdade), e, portanto, num construto produzido também pelo princípio da comunicação? Além da indiferenciação que decorre desse princípio, há também a simpatia de crenças, pela qual elas são compartilhadas e se tornam uniformes.⁵⁴ O mecanismo simpático pode ser visto, então, na origem da formação da ideia de natureza humana.⁵⁵

Hume acrescenta um quarto tipo de relação, ao considerar a simpatia: familiaridade ou convivência (*acquaintance*).⁵⁶ Seu efeito é aquele que vemos nas relações ditas naturais, isto é, facilitar a passagem da ideia de eu à de outro através da produção de uma fluida transição de vivacidade entre elas. Examinando esse meio de associação isolado dos outros, Hume o reconhece na tendência que temos a preferir a companhia daqueles com quem já estabelecemos um vínculo de hábito e intimidade àqueles que ainda são estranhos a nós.⁵⁷ Isso é tão forte, afirma o filósofo, que supera o efeito que o juízo de mérito tem sobre a preferência. Ou seja, mesmo no caso em que não vejo qualidades admiráveis em determinada pessoa, escolho sua companhia pelo simples fato de já ter com ela uma experiência passada e intimidade.⁵⁸ Essa preferência é sinal de que uma simpatia opera por meio da familiaridade, quer dizer, de que essa

⁵³ Treatise, SB 316. Esse é o tema principal do ensaio *Dos caracteres nacionais*, de 1748.

⁵⁴ Jacqueline Taylor chama a atenção para a importância de se considerar a comunicação de opiniões, ou *sympathy with belief*, usualmente negligenciada pelos intérpretes, segundo a autora (Taylor, 2015b, p. 194). Árdal, contudo, não deixa de observar esse ponto (Árdal, 1966, p. 47).

⁵⁵ Vemos essa inversão de raciocínio em Cléro: “Ainsi ne reconnaissons-nous pas volontiers que nous forçons les ressemblances et les fabriquons; nous préférons feindre de les constater et croire que ce sont les ressemblances qui sont les conditions de la sympathie.” (Cléro, 1998, p. 191). Sobre a noção de natureza como produto da simpatia: “Ce n’est pas seulement parce que les hommes se ressemblent ou partagent une même nature qu’ils sympathisent entre eux; *ce sont tout autant cette ressemblance et cette commune nature que s’expliquent par la sympathie*. Parce que les hommes, consciemment ou non, veulent être semblables et agissent, pour le devenir, conformément au fantasme qu’ils se font d’une espèce d’unité ou d’identité, ils se figurent quelque peu ressemblants et *croient à leur nature*.” (*Ibid.*, p. 193, grifos nossos).

⁵⁶ Treatise, SB 318.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Treatise, SB 352.

relação, por si só, é capaz de determinar a atribuição de atenção (ou vivacidade) a outro.⁵⁹

A sobreposição de relações provoca o fortalecimento da associação entre as ideias de eu e de outro, e ocorre entre semelhança, contiguidade e familiaridade, mas também entre essas e a relação de causalidade. Além do que foi observado acima sobre as relações de sangue (que elas seriam uma “espécie de causalidade”⁶⁰), vemos, no trecho supracitado, Hume incluir a causalidade no interior do mecanismo simpático. Referimo-nos à seguinte passagem: “Semelhança e contiguidade não são relações que podem ser negligenciadas; sobretudo quando, por uma *inferência de causa e efeito* e pela observação de signos externos, somos informados da existência real do objeto semelhante ou contíguo.” É apenas através da causalidade que tomo consciência da existência da outra pessoa e de seus sentimentos – ou seja, que formo suas respectivas ideias. A expressão de horror que transparece no rosto de um colega remete à causa da expressão: o horror que ele estaria sentindo. Dessa maneira, o sentimento de horror é concebido como objeto existente, tanto quanto o signo externo que aparece imediatamente. A força com que concebo esse sentimento, através da relação de causalidade, une-se então à força elevada com que tendo a conceber, por semelhança e contiguidade, as ideias do outro e de seu sentimento. Como resultado, temos uma concepção extremamente forte destas últimas ideias, motivo pelo qual se dá sua conversão à impressão.

Todas essas relações, quando unidas, levam a impressão ou consciência de nossa própria pessoa à ideia dos sentimentos ou paixões dos outros, fazendo com que os concebamos da maneira mais forte e vivaz.⁶¹

A força e a vivacidade com que a ideia de eu é concebida na mente *naturalmente introduz* – para usar o vocabulário da seção dos princípios de associação no Livro I – as

⁵⁹ Ao citar a *acquaintance* em paralelo às três relações, Hume afirma que ela opera como a educação e o costume (*Treatise*, SB 318). Jacqueline Taylor interpreta esse paralelo considerando que, nos três casos, há um “contato repetido” (Taylor, 2015b, p. 190).

⁶⁰ *Tratado*, p. 353, SB 318.

⁶¹ *Ibid.*

ideias de outro e de seus sentimentos e paixões. Como fica claro na definição dos princípios de associação, essa introdução exprime a “constante circulação [*revolution*] de nossas ideias”⁶², isto é, a alteração natural e permanente dos objetos que prevalecem na mente e retêm sua atenção – a vivacidade como qualidade fundamental do espírito⁶³. Em outras palavras, a mente tem uma inclinação natural a se fixar na alteridade. Análoga à definição dos princípios de associação na Seção 4 do Livro I do *Tratado*, essa inclinação expressa a tendência a transitar entre duas ideias, em que a força com que se concebe a primeira é determinante para a concepção da segunda. Por exemplo, estar diante de uma chama irá ocasionar uma ideia de calor ou de queimadura mais forte e vivaz do que no caso em que apenas penso na chama, mas ela não se encontra à minha frente. Em ambos os casos a transição ocorre; contudo, como a vivacidade da impressão é superior à da ideia, no primeiro deles a percepção é introduzida com mais força do que no segundo.

Quanto à conversão (ideia do sentimento do outro torna-se sentimento meu), é preciso destacar que ela se distingue da associação de ideias, cuja explicação se assenta na noção de introdução natural entre duas percepções. Embora ambos os casos expressem transições, no sentido (amplo) de que uma percepção dá lugar a outra no espírito, vê-se que a conversão, pelo menos no caso da simpatia, é ocasionada pelos princípios de associação, mas, em si, consiste num evento distinto.⁶⁴ Ora, ela diz respeito à introdução de uma impressão por meio de uma ideia, e, portanto, é evidente que não pode ser compreendida como uma associação de *ideias* (tampouco como uma associação de impressões). Ademais, não existe associação entre ideia e impressão. Pode-se pensar – por que não? – que, para compreendê-la, faz sentido aproximá-la do ato fundamental da mente mediante o qual uma ideia é produzida como cópia de uma impressão. Na simpatia, contudo, o movimento é invertido, pois é a impressão que é produzida a partir da ideia.

⁶² *Tratado*, p. 35, SB 11.

⁶³ Deleuze, 2014 [1953], p. 144. Cf. nota acima (48).

⁶⁴ De maneira que nos parece descuidada, John Passmore sugere o contrário e não distingue os dois movimentos na simpatia (Passmore, 1980, p. 129). De toda forma, embora não seja o caso na simpatia, Hume pode usar a noção de *converter* em outros momentos para exprimir uma associação de ideias: por exemplo, ao tratar da dupla associação de impressões e ideias, a ser trabalhada no terceiro capítulo desta dissertação (*Treatise*, SB 286).

Para entender isso, recordemos como Hume distingue esses dois objetos – não por acaso, ao definir a conversão na simpatia, essa rememoração é feita.⁶⁵ Não se diferem pelas partes que os compõem, nem tampouco pela maneira ou ordem com que aparecem, mas pelos “graus de força e vivacidade com que atingem a alma”⁶⁶. As primeiras linhas do Livro I do *Tratado* abordam isso, e Hume deixa claro que as impressões são percepções que entram com força e violência, enquanto as ideias são suas imagens fracas (*faint*) no pensamento. “Cada um, por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar”⁶⁷. Os dois tipos de percepção são apresentados como reflexos um do outro, e, por isso, “todas as percepções de nossa mente são duplas, aparecendo como impressões e como ideias”⁶⁸. Nesse começo de livro, o filósofo preocupa-se em demonstrar a precedência das impressões em relação às ideias, argumentando por que as primeiras são, necessariamente, causas das segundas.⁶⁹ A seguinte formulação é bastante ilustrativa: “a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, a qual denominamos ideia.”⁷⁰ A cópia consiste no seguinte: uma impressão é refletida como ideia, à semelhança dessa impressão, de modo que a ideia apresenta-se como seu duplo. O fundamental desse processo assenta-se na perda de força e vivacidade que ocorre entre uma percepção e a outra.

O mesmo ocorre na simpatia, porém no sentido inverso: trata-se de uma cópia, também provocada pela mudança de força sofrida por determinada percepção. Entretanto, neste caso, vemos na origem o ganho de vivacidade, e não a perda. Hume escreve: “Também é evidente que as ideias dos afetos dos outros convertem-se nas próprias impressões que elas representam, e que as paixões nascem em conformidade com as imagens que delas formamos.”⁷¹ O que separa os dois tipos de percepção (a diferença de força) é extinto na conversão, o que produz um duplo ou reflexo da

⁶⁵ *Treatise*, SB 319.

⁶⁶ *Tratado*, p. 353*, SB 319.

⁶⁷ *Tratado*, p. 25, SB 1.

⁶⁸ *Tratado*, p. 26, SB 3.

⁶⁹ Lembrando que, diferente da impressão de sensação, a de reflexão é ocasionada a partir do trabalho do pensamento. Sobre isso, ver Livro I, Parte 1, Seção 2.

⁷⁰ *Tratado*, p. 32*, SB 8.

⁷¹ *Tratado*, p. 354*, SB 319.

percepção. Aqui, não estamos diante de uma transferência de vivacidade por meio da relação que haveria entre os dois termos. Em outras palavras, não é a semelhança entre a ideia da paixão e a própria paixão que causa o fenômeno. Essa semelhança é, na verdade, resultado da conversão (uma nasce em conformidade com a outra), e não o princípio pelo qual se dá a suposta associação.

Do mesmo modo que o mecanismo da cópia da impressão em ideia evidencia a importância de considerarmos a força e a natureza das impressões para uma adequada compreensão do fluxo da imaginação – tendo em vista que toda vivacidade desta decorre daquelas –, a simpatia, como mecanismo inverso, nos permite pensar o papel fundamental que as operações da imaginação (as ideias) exercem sobre a constituição do fluxo afetivo do indivíduo. Segundo Hume, a ocasião em que uma ideia é convertida em impressão não deve causar estranhamento algum: “A ideia vívida de um objeto sempre se aproxima de sua impressão”⁷². Isso explica por que podemos ser acometidos por uma doença ou dor pelo simples fato de pensarmos nelas.⁷³ O filósofo observa que, de todas as impressões que podem ser causadas pela força da imaginação, “as opiniões e os afetos” – ambos componentes centrais na comunicação por simpatia⁷⁴ – são aquelas em que esse tipo de fenômeno ocorre com mais força.⁷⁵ Sob essa perspectiva, a simpatia expressa o poder extraordinário que a imaginação tem de produzir o fluxo afetivo do indivíduo.

Nossos afetos dependem de nós mesmos e das operações internas da mente mais que qualquer outra impressão; é por essa razão que surgem mais naturalmente da imaginação e das ideias vívidas que deles formamos.⁷⁶

⁷² *Tratado*, p. 353, SB 319.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Além deles, pode-se encontrar, em Hume, uma variedade considerável de elementos que são comunicados por simpatia: paixões, sentimentos, emoções, afecções, inclinações, temperamentos, humores, caracteres, vícios e virtudes.

⁷⁵ A conversão “é mais notável, porém, nas opiniões e nos afetos, e é sobretudo ali que uma ideia vívida converte-se em uma impressão” (*Tratado*, p. 353*, SB 319).

⁷⁶ *Tratado*, p. 353*, SB 319.

Diferente da doença, que, embora possa ser causada pela imaginação, não é o que usualmente se vê, os afetos encontram no curso de nossas ideias sua principal fonte. Considerando a forte tendência da imaginação a se fixar na alteridade, segue-se que a vivacidade com a qual são concebidas as paixões *dos outros* é observada na origem da produção afetiva do próprio indivíduo. É um processo que depende majoritariamente de nós mesmos porque, sobretudo, somos nós que forjamos a imagem, bem como vem de nós a força originária da conversão (a transição da vivacidade do eu para a vivacidade do outro). Ou seja, quando entro numa sala repleta de pessoas alegres, a influência que sofro, tornando-me, em alguma medida, alegre como elas, só pode ser explicada pelas operações concernentes à minha mente. É através da imaginação e de sua influência sobre as paixões, pelo princípio da simpatia, que essa influência se torna possível. É apenas por essa via que podemos, como se costuma dizer (metaforicamente), “penetrar tão profundamente nas opiniões e nos sentimentos do outro”⁷⁷.

Explicar a simpatia por meio das operações da imaginação significa, para Hume, além de dar conta desse princípio que considera tão relevante e definidor da experiência humana⁷⁸, reforçar sua teoria trabalhada até então, principalmente aquela exposta no Livro I.⁷⁹ Isso é fundamental, pois, numa filosofia que se constrói experimentalmente, a solidez dos princípios depende da ampliação e diversificação dos casos por eles abarcados. A força da imaginação, revelada no mecanismo simpático e expressa pela constatação de que somos, efetivamente, afetados pela ideia que temos do afeto de outra pessoa, é comparada, pelo filósofo, ao papel da imaginação na formação da crença causal.

Na simpatia, uma ideia é avivada a ponto de se converter em impressão (e isso é irrefutável, segundo Hume).⁸⁰ Algo de parecido ocorre na relação causal: uma impressão presente (a chama, por exemplo) comunica sua vivacidade a uma ideia (a de

⁷⁷ *Ibid.* Nesta dissertação, privilegiamos o exame do mecanismo da simpatia ao levantamento dos diferentes casos em que ocorre a comunicação. Sabe-se que a importância desse princípio percorre tanto o livro das paixões (Livro II) quanto o livro da moral (Livro III), assim como, em certa medida, os *Ensaios morais, políticos e literários*. É interessante pensar como o mecanismo aqui examinado encontra-se presente nos mais diversos tipos de simpatia, desde o contágio à fundamentação dos juízos morais – o que, sem dúvida, atenua a diferença entre eles. Árdal faz um elenco de diferentes tipos de fenômenos da simpatia com foco no tema das paixões (Árdal, 1989, p. 55).

⁷⁸ *Treatise*, SB 316.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Treatise*, SB 320.

calor ou de queimadura), avivando-a de tal modo que ela se impõe ao pensamento, provocando o sentimento de que ambas estão conectadas. A relação entre a ideia da causa e a do efeito constitui-se, assim, não por uma inferência racional, mas pelo estabelecimento de uma via regular de transferência de vivacidade. Se, na simpatia, a conversão é tão perfeita, como afirma Hume, convertendo a ideia em impressão “de modo que nada é perdido na transição”⁸¹, por que não compreender que uma relação de causa e efeito, compreendida como inclinação da imaginação, possa fortalecer uma ideia, produzindo uma crença?⁸² Confirma-se, dessa maneira, a força da imaginação na experiência humana.

1.2. Mente insuficiente

Conceber a imaginação como principal fonte dos afetos⁸³ aproxima-nos de uma verdade de extrema relevância na filosofia das paixões de Hume: a relação com o outro como elemento fundamental do fluxo passional do indivíduo. Se os afetos surgem naturalmente das imagens que temos deles, por meio da vivacidade que ganham no curso de nosso pensamento; é sobretudo na relação com a alteridade que essas imagens são forjadas. Isso porque a imaginação tem uma forte tendência a se fixar no outro, convertendo, para si, os sentimentos que encontra alhures. Sob essa perspectiva, os afetos dependem de nós mesmos, na medida em que nascem da imaginação⁸⁴; contudo, dependem do outro, na medida em que é nele que se concentra a vivacidade por meio da qual a conversão é provocada. Em linhas gerais, observa-se como a vida afetiva do indivíduo é, em boa medida, produzida pelo modo como ele concebe a vida afetiva alheia.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² É conhecida a opinião de Kemp Smith, em sua obra de 1941, acerca da articulação entre as teorias da simpatia e da crença: o autor sugere que Hume teria chegado antes à primeira e, desta, elaborado a segunda (Smith, N. K., *The Philosophy of David Hume*. London: Macmillan, 2005 [1941], p. 169 ss.). Independentemente disso, a aproximação entre as duas é indiscutível.

⁸³ *Tratado*, p. 353, SB 319.

⁸⁴ *Ibid.*

Isso não é incoerente com o que Hume afirma sobre as paixões no Livro II. Pelo contrário, é bastante apropriado. Já no primeiro parágrafo de introdução da simpatia, há uma enumeração de paixões – ódio, ressentimento, apreço, amor, coragem, alegria e melancolia – e a afirmação de que “todas essas paixões, eu as sinto mais por comunicação que por meu temperamento e disposição naturais”⁸⁵. Em outra passagem relevante, uma nova série de paixões é listada – orgulho, ambição, avareza, curiosidade, vingança e luxúria – seguida do comentário: “a alma ou o princípio animador de todas elas é a simpatia; tampouco teriam força alguma se fôssemos inteiramente abstraídos dos pensamentos e sentimentos dos outros”. Toda a tipologia humeana das paixões é encontrada nessas duas enumerações, incluindo as paixões indiretas, que ocupam a maior parte do segundo livro e possuem grande relevância para o terceiro.⁸⁶ Nessas passagens, Hume destaca, sem desvios, o que poderíamos enxergar como uma dependência do indivíduo com relação a seus semelhantes.

Essa dependência seria, por assim dizer, constitutiva, e se articula no texto à maneira pela qual Hume concebe a sociabilidade como elemento fundamental da natureza humana. No jogo imperativo de busca por prazer e aversão à dor⁸⁷, a relação com os outros adquire papel crucial: “Somos incapazes de formar um desejo sequer que não se refira à sociedade”; sem companhia, cada prazer se enlanguesce e cada dor torna-se mais cruel e intolerável.⁸⁸ Sob esse aspecto, concebe-se o indivíduo como um ser

⁸⁵ *Tratado*, p. 351*, SB 317. Cléro (1998, p. 194) explora a tensão entre a origem das paixões pela comunicação e o fato de que Hume diz que uma “paixão é uma existência original ou, se quisermos, modificação de existência” (*Tratado*, p. 451, SB 415).

⁸⁶ *Tratado*, p. 397*, SB 363. Sobre o assunto, Baier escreve: “Coloring all our passions, if Hume is right about us, is a vivid awareness of our fellow persons, and a concern for them (that varies with their degree of various sorts of ‘closeness’ to us) and also for their awareness of us. Unlike Hobbes and Rousseau, for whom other persons figures as obstacles or as aids to the satisfaction of desires such as the desire to survive, to avoid pain, to possess power, to enjoy ‘the sentiment of existence’, to think well of oneself, to be free, which make no necessary reference to other persons, Humean passions, even pride and curiosity, are fellow-person-permeated.” (Baier, 1991, p. 52) Sobre a importância dessas paixões para o estudo do Livro III, cf. Árdal (1966).

⁸⁷ Sobre prazer e dor como princípio fundamental da ação humana: “A natureza implantou na mente humana uma percepção do bem e do mal, ou, em outras palavras, da dor e do prazer, que é a principal fonte e princípio motor de todas as suas ações.” (*Tratado*, p. 149, SB 118) Esse princípio está na origem das paixões (cf. o início da *Dissertação sobre as paixões* [1757]), na forma como elas se associam (pela semelhança, *Treatise*, SB 283), bem como nas relações de ideias (*Treatise*, SB 23, cf. também Cléro, 1998, p. 59). Esse aspecto pragmático é explorado a fundo por Deleuze, que vê nele o princípio pelo qual temos a *direção* da relação de ideias (Deleuze, 2014 [1953], p. 58, 110). Voltaremos a esse ponto ao longo dos capítulos subsequentes desta dissertação.

⁸⁸ *Tratado*, p. 397, SB 363. Outra passagem significativa a esse respeito: “Ainda que todos os poderes e elementos da natureza conspiram para servir e obedecer a um só homem; ainda que o sol nasça e se ponha

insuficiente por si mesmo, que se vê forçado a sair de si e buscar em objetos externos o alívio da miséria inerente à solidão. Dadas a força e a vivacidade com que tendemos a conceber outra pessoa, é esperado que nela se encontre uma condição privilegiada, entre todos os objetos disponíveis, para a atenuação dessa insuficiência.

Aqueles que têm prazer em clamar contra a natureza humana observaram que o homem é inteiramente insuficiente para se sustentar a si mesmo; e que, se desfizemos todos os laços que mantém com os objetos externos, ele imediatamente mergulhará na melancolia e no desespero mais profundos. É por isso, dizem eles, que estamos continuamente à procura de distração [*amusement*], seja no jogo, na caça, ou nos negócios; por meio dessas atividades, tentamos esquecer de nós mesmos e resgatar nossos espíritos daquele estado lânguido em que caem quando não são mantidos por alguma emoção enérgica e vívida. Estou de acordo com este método de pensar, pois reconheço que *a mente é insuficiente, por si mesma, para o seu próprio entretenimento*, e por isso busca naturalmente objetos estranhos que possam produzir uma sensação vívida e agitar os espíritos. Quando um desses objetos aparece, a mente desperta como que de um sonho: o sangue flui com um novo ritmo, o coração é elevado, e o homem como um todo adquire um vigor de que é incapaz em seus momentos de solidão e calma. *Por isso a companhia é naturalmente tão prazerosa, por apresentar o mais vívido de todos os objetos*: um ser racional e pensante como nós, que nos comunica todas as ações de sua mente, confia-nos seus sentimentos e afetos mais íntimos, e permite que vislumbremos, no momento mesmo em que se produzem, todas as emoções causadas por um objeto. Toda ideia vívida é agradável, mas sobretudo a de uma paixão; pois uma tal ideia se torna uma espécie de paixão, conferindo à mente uma agitação mais sensível do que qualquer outra imagem ou concepção.⁸⁹

a seu comando, que os rios e mares se movam conforme a sua vontade, e a terra forneça espontaneamente tudo que lhe possa ser útil ou agradável: ainda assim ele será infeliz, enquanto não lhe dermos ao menos uma pessoa com quem possa dividir sua felicidade e de cuja estima possa gozar.” (*Ibid.**)

⁸⁹ *Tratado*, p. 386*, SB 352, grifos nossos.

A incessante busca por *amusement* (entretenimento, distração), elemento primordial da condição humana insuficiente por natureza, é articulada por Hume segundo o grau de vivacidade das percepções e a agitação dos espíritos. Sem laço algum com objetos externos (efetivas fontes de vivacidade), o homem decai na mais profunda melancolia. O enfraquecimento de suas percepções é desespero; o avivamento, vigor e júbilo. Parece haver um paralelo entre essa incessante busca por distração e o modo como trabalha a imaginação, submetida também a uma análoga “busca por vivacidade”, visto que podemos encontrar na concepção da associação de ideias certo “princípio de utilidade”, pelo qual se dá a atribuição de uma direção, ou um sentido, na passagem da mente de uma ideia à outra. Hume afirma ser admirável a prontidão “com que a imaginação sugere suas ideias, apresentando-as no instante mesmo em que elas se tornam necessárias ou úteis.”⁹⁰ A imaginação fixa-se onde há vivacidade. Ela segue naturalmente da percepção mais obscura para a mais vivaz, enquanto o contrário não ocorre sem muita dificuldade.⁹¹ “Mas tudo que nos toca com vivacidade, e aparece sob uma luz forte e plena, como que se impõe [*forces itself*] a nossa consideração, fazendo-se presente à mente à menor sugestão e à mais leve relação.”⁹² Se, por um lado, ela segue para onde há vivacidade, não se pode esquecer que, por outro, a vivacidade mesma com que se dão as percepções depende da direção que nela se estabelece (pelas relações).

O uso do termo *languid* para caracterizar o estado do homem em solidão coincide com aquele empregado para expressar a diferença entre impressão e ideia no início da obra, cujo sentido recai justamente sobre a perda de vivacidade na cópia.⁹³ O desconforto (inquietação, *uneasiness*) que o impulsiona para o mundo exterior é, assim, falta de excitação, falta de prazer. No entanto, há uma opressão particular à solidão, distinta da dor que acompanha uma paixão triste. Essa última, frente à *ausência* de paixões, é vivaz, e, nesse sentido, pode-se até mesmo dizer que provoca uma sensação agradável (tendo em vista que, em geral, ela pressupõe a companhia, como todas as

⁹⁰ *Tratado*, p. 48, SB 23. Cf. Deleuze, 2014 [1953], p. 58 e nota acima (87).

⁹¹ *Treatise*, SB 339.

⁹² O trecho continua da seguinte forma: “Pela mesma razão, uma vez presente, prende a atenção, impedindo-a de se desviar para outros objetos, por mais forte que seja a relação destes com nosso primeiro objeto.” (*Tratado*, p. 373*, SB 339)

⁹³ *Treatise*, SB 9.

paixões). “A vida humana é uma cena tão enfadonha, e os homens em geral são de disposições tão indolentes, que tudo que os diverte, ainda que por uma paixão mesclada com dor, no essencial lhes dá um prazer sensível.”⁹⁴ Tudo que é vivaz provoca, em certa medida, prazer; mas isso não quer dizer que as paixões alegres sejam mais vivazes que as tristes. Podemos, inclusive, encontrar no *Tratado* sugestões de que as paixões tristes seriam mais vivazes que as alegres.⁹⁵

Independentemente disso, fato é que ambos os casos (paixões alegres ou tristes) se opõem à languidez de espírito característica da ausência de paixões: nesta, é como se o espírito se encontrasse vazio, oco, inerte.⁹⁶ A reação natural é a busca por distração, através da qual se pode “esquecer a nós mesmos”⁹⁷, fixando a imaginação em objetos propensos a produzir agitação.⁹⁸ A transição de ideias na imaginação é observada, então, como assunto de vida ou morte, isto é, como respostas a determinadas exigências

⁹⁴ *Tratado*, p. 488, SB 452.

⁹⁵ Hume afirma que “aflição e tristeza [...] exercem sempre uma influência mais forte e duradoura que qualquer prazer ou satisfação.” (*Tratado*, p. 403*, SB 369) De que outra maneira essa maior influência poderia ser explicada senão segundo a vivacidade? Cf. Cléro, 1998, p. 59.

⁹⁶ Isso é ilustrado na seguinte passagem do ensaio “Da tragédia” (1758), ainda que, neste caso, melancolia seja incluída entre as paixões desagradáveis e não como ausência de paixões (conforme o trecho citado acima): “O Abade Dubos, em suas reflexões sobre poesia e pintura, afirma que nada é em geral tão desagradável para a mente quanto o lânguido e apático estado de indolência, no qual ela recai com a subtração de toda paixão e ocupação. Para se livrar dessa situação dolorosa, ela procura qualquer distração ou afazer; negócios, jogos, espetáculos, execuções; tudo aquilo que desperte as paixões e retire sua atenção de si mesma. Não importa qual seja a paixão: deixe-a ser desagradável, aflitiva, melancólica, desordenada; ainda assim ela será melhor do que aquela languidez insípida que surge com a tranquilidade e o repouso perfeitos. É impossível não admitir isso como sendo, pelo menos em parte, satisfatório. Pode-se observar que, quando há diversas mesas de jogos, toda a companhia dirige-se para aquelas onde se encontra o jogo mais intenso, mesmo que ali não se encontrem os melhores jogadores. A visão ou, ao menos, a imaginação das paixões fortes, surgindo de uma grande perda ou ganho, afeta o espectador por simpatia, conferindo a ele alguns toques das mesmas paixões, proporcionando-lhe um entretenimento momentâneo. *Isso faz com que o tempo passe mais facilmente a ele, e traz certo alívio àquela opressão, contra a qual os homens usualmente lutam, quando deixados inteiramente a seus próprios pensamentos e meditações.*” (Hume, 1987, p. 217, grifos nossos).

⁹⁷ *Tratado*, p. 387, SB 352.

⁹⁸ Sobre vivacidade e prazer: “Assim como a vivacidade da ideia dá prazer, assim também sua certeza impede o desconforto, ao fixar na mente uma ideia em particular, impedindo-a de oscilar na escolha de seus objetos.” (*Tratado*, p. 489*, SB 453) Sob essa perspectiva, há na imaginação uma busca por repouso e tranquilidade, que se distingue do repouso referente à languidez de espírito característica da solidão e da falta de paixões. É no sentido de repouso como “estabilização de vivacidade” (e não falta de vivacidade) que se pode compreender a seguinte frase do *Tratado* sem entrar em contradição: “A passagem da dúvida e da inquietação à tranquilidade e ao repouso transmite satisfação e prazer à mente.” (*Tratado*, p. 664, SB 626). Assim, ao tratar da tendência à identidade, Malherbe se refere ao repouso que ela proporciona ao espírito (Malherbe, 2001 [1984], p. 209). A imaginação trabalha para estabilizar as sensações, como observa Cléro (1998, p. 46), que atribui à inquietude o fundamento único de todas as paixões (*Ibid.*, p. 39).

da vida. O trabalho da imaginação se revela, sob esse aspecto, fundamentalmente pragmático.⁹⁹

A pertinência da articulação, entre desejo de companhia (homem insuficiente) e as relações de ideias na imaginação, é reforçada pela posição privilegiada que Hume atribui ao outro, no que diz respeito aos objetos externos capazes de retirar o homem do estado de languidez. Sem laço algum com esses objetos, o espírito encontra-se em grande desvantagem: é como se vivesse num sonho, restrito à palidez das ideias e à mercê de si mesmo. Acordar significa então abrir-se para a força inerente às impressões e alimentar-se delas.¹⁰⁰ Contudo, de todos os objetos que se apresentam, é aquele de outra pessoa que se mostra mais eficaz. Isso porque é, sem dúvida, esse o objeto que conceberei com maior intensidade, e, então, que provocará em minha mente a maior agitação. Embora, no longo trecho citado acima, não se mencione a associação entre as ideias de eu e de outro, e tampouco a primeira ideia como fonte de vivacidade para a segunda (como vimos no mecanismo da simpatia), é evidente que a simpatia, aqui também, é o motivo da preferência de um ser humano a outros objetos.

O caráter excepcional que a ideia de outro e de suas paixões recebem, por conta desse princípio, explica por que, no trecho, a companhia é um modo privilegiado de distração. Em companhia, deparo-me com o surgimento de diferentes paixões naquele com quem me relaciono, observando inclusive a relação entre essas paixões e os objetos que as provocaram – por exemplo, o medo e o elemento disparador do medo –, o que por si só já seria fonte de prazer, como Hume dá a entender. E, o mais importante, essas ideias são convertidas em paixões minhas, cuja agitação tende a superar aquela provocada por qualquer outro tipo de objeto que possa entrar em relação comigo.

Tendo isso em vista, parece que podemos conceber, sob uma nova perspectiva, aquela inclinação natural do espírito a se fixar na alteridade, observada na seção

⁹⁹ Deleule destaca o caráter fundamental dessa “fuga da solidão”, reconhecendo aí uma “paixão-mãe” da natureza humana, “susceptible de se manifester dans les directions les plus diverses, une sorte d’impulsion fondamentale capable de se fixer sur des objets variables.” (Deleule, 1979, p. 25) Explorando, em Hume, a analogia entre os princípios do corpo vivo, do corpo social e daqueles do pensamento, a respeito dessa tendência a fixar-se em outros objetos, diz: “Le partage qui s’opère concerne au premier chef la survie de l’individu: d’un côté la mort [...]. De l’autre côté la vie [...].” (*Ibid.*, p. 26)

¹⁰⁰ Michaud escreve: “La force de la présence constitue la toute première détermination de cette économie affective. Le donné, on l’a vu, s’impose d’une manière propre: avec force et vivacité.” (Michaud, 1983, p. 122, grifo nosso).

anterior. Se, antes, vimos que ela é resultado da força excepcional pela qual o indivíduo concebe a si mesmo, introduzindo por associação (semelhança e contiguidade) a ideia do outro; agora, essa inclinação é inscrita na natureza humana pela constatação de uma busca desesperada por distração ou vivacidade, movida pela necessidade de escapar da miséria da solidão. De um lado, uma visada mais próxima a certa “mecânica” das ideias e impressões; de outro, um recorte com traços mais morais, no sentido largo do termo.

Ambas as perspectivas expressam a mesma tendência do espírito a ir do eu ao outro, mas parece haver um contraste no elemento que dispara o processo: a forte concepção da ideia (ou impressão) que temos de nós mesmos¹⁰¹ *versus* a falta de vivacidade essencial à mente quando deixada por si mesma. Ora, a tendência natural a sair de si em direção ao outro ocorre por excesso ou falta de vivacidade? Se a concepção que tenho de mim mesmo é a mais vivaz possível¹⁰², como conceber a falta de vivacidade característica da solidão? Essas dificuldades lançam-nos à discussão acerca da identidade pessoal, com a indagação sobre a natureza dessa ideia de eu que se encontra na origem da simpatia.

Mas, antes disso, exploremos um pouco mais a dependência do eu quanto à vivacidade do outro. A despeito do contraste reparado (ao qual retornaremos a seguir), ambas as perspectivas retratam o mesmo processo pelo qual o indivíduo tem sua vida afetiva forjada a partir das imagens que ele concebe da vida afetiva alheia – isto é, a simpatia. Hume escreve ao final do trecho citado sobre o homem insuficiente: não há nada que traga tanta vivacidade ou prazer quanto a companhia, na medida em que ela nos apresenta paixões, e as ideias dessas paixões tornam-se paixões elas mesmas, provocando “uma agitação mais sensível na mente do que qualquer outra imagem ou concepção.”¹⁰³ É porque sou apto a tornar meu o sentimento dos outros que a companhia se mostra um fator tão eficaz na fuga da (fatal) melancolia, particular à solidão.

Depender da vivacidade do outro significa, nesse sentido, precisar sentir o que o outro sente, já que, deixado a si mesmo, o indivíduo não sente *nada*. É como se, numa condição essencial de ausência de paixões, o indivíduo só conseguisse encontrá-las *fora*

¹⁰¹ *Treatise*, SB 317.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Treatise*, SB 352.

de si mesmo. Em suma, para ter paixões, é preciso de suas imagens; e para ter essas imagens, é preciso de alteridade. É a produção dos afetos pela imaginação que salva o sujeito da languidez. Desconforto, imagem e afeto aparecem, assim, como três elementos articulados num ato fundamental de saída de si e fixação no outro. Dessa maneira, a dependência com relação à alteridade revela-se intimamente ligada ao tema da indiferenciação entre o eu e o outro.¹⁰⁴

Como visto acima, Hume dá a entender que essa dependência seria generalizada na diversidade passional. Há, contudo, um tratamento mais detido sobre o orgulho e a humildade, dada a importância que adquirem no interior de Livro II. A influência que a opinião alheia exerce sobre essas paixões é concebida, sobretudo, segundo uma *comunicação de vida afetiva*: a opinião de alguém sobre outra pessoa (o que se *sente* a seu respeito), é comunicada a ela, que passa a sentir o mesmo com relação a si mesmo.¹⁰⁵ Todo o exame se assenta sobre a concepção de que um julgamento de caráter é sempre acompanhado (*attended*) de uma paixão, e é precisamente essa conexão que torna a opinião alheia tão influente¹⁰⁶: a força da impressão espalha-se pela imaginação, conferindo “uma força adicional a toda ideia relacionada”, de modo a “perturbar nosso entendimento”¹⁰⁷. Se não fosse a comunicação de um prazer ou uma dor, não haveria perturbação alguma. A imagem que temos do sentimento (no caso, uma opinião agradável ou desagradável) adquire tanta vivacidade – mais uma vez, por meio da associação entre as ideias de eu e de outro, e da posição privilegiada que esse último

¹⁰⁴ Cléro escreve sobre a indiferenciação: “Dans la définition qu’il [Hume] donne ‘des hommes’, il n’est pas question de délimiter ce qui me revient et ce qui est à autrui. Comment pourrait-on s’y prendre pour opérer cette distinction? L’expérience n’en montre pas la possibilité et la sympathie, en particulier, nous convainc qu’on ne peut tracer nettement la ligne de partage entre moi et autrui. Sans doute pourrions-nous distinguer la forme et la matière des représentations, et nous livrer à toutes sortes d’actes artificiels pour nous distinguer d’autrui; mais ces artifices ne sauraient effectuer réellement la séparation de moi et d’autrui [NT: Car eux-mêmes seraient attachés à un sentir, qui serait un sentir de plus et vaudrait tout au plus symboliquement pour un moi]. L’attribution à un moi identique de représentations ne saurait ni s’expérimenter ni s’effectuer par un artifice quelconque” (Cléro, 1998, p. 216). Nesse sentido, o problema da identidade pessoal vai sendo colocado no interior do exame sobre a simpatia.

¹⁰⁵ *Treatise*, SB 320. Percebe-se que, sob essa perspectiva, a diferença entre contágio de paixões e influência da opinião alheia, dois fenômenos atribuídos à simpatia, é mínima.

¹⁰⁶ “Attended” e “connexion” são expressões do próprio autor (*Treatise*, SB 321). A presente formulação aparenta ser uma concepção mais atenuada daquilo que é trabalhado no Livro III do *Tratado* a respeito da natureza do juízo moral: “Ter o sentido da virtude é simplesmente *sentir* uma satisfação de um determinado tipo pela contemplação de um caráter.” (*Tratado*, p. 510, SB 471)

¹⁰⁷ *Treatise*, SB 321.

adquire no espírito – que se converte em sentimento. É o mecanismo da simpatia que explica, segundo Hume, a sensibilidade do homem à sua reputação (*love of fame*).

Tomemos o exemplo de um homem que arrisca a vida para salvar alguém. Ele será admirado por aqueles que o observam, pois nele reconhecem uma qualidade (a coragem, digamos), que, em geral, provoca prazer, e porque essa qualidade está associada à ideia do homem. Esse prazer é o sentimento que acompanha o juízo de caráter, sem o qual o próprio juízo não existiria. Se não fosse agradável, tampouco haveria a influência do juízo na pessoa que é julgada, pois é a comunicação dessa sensação que produz a perturbação (positiva, no caso) em seu entendimento. A sensação comunicada difunde-se pela imaginação entre as ideias a ela relacionadas, que aqui compreendem principalmente a ideia de eu, já que é a essa ideia que o prazer do julgamento do outro se associa. Reconheço o julgamento positivo daquele que me cerca – isto é, concebo uma imagem desse juízo – e recebo por simpatia o prazer associado à ideia de minha pessoa. Como resultado, sou afetado por uma sensação agradável vinculada à ideia de eu, que compõe precisamente a maneira como Hume concebe o orgulho.

Sendo a simpatia a responsável pela influência da opinião alheia, é evidente que os princípios de associação são relevantes para a compreensão de como essa influência ocorre. Entretanto, para dar conta do caso, Hume precisa introduzir um novo princípio, que atua em conjunto com a simpatia: a autoridade¹⁰⁸. Ainda que seja a comunicação de sentimentos o que, de fato, irá provocar a perturbação no pensamento, a autoridade será importante para determinar, adicionalmente aos princípios de associação, as ocasiões em que a comunicação ocorre, bem como sua intensidade.¹⁰⁹ Trata-se de incluir um componente para explicar por que as opiniões sobre a pessoa que julga e seu julgamento determinam a amplitude da influência: uma baixa estima por ela resulta na atenuação da perturbação que seu julgamento irá provocar, assim como uma admiração a torna mais forte. A opinião sobre o juízo também é determinante, o que se dá em dois sentidos: se vejo em mim a qualidade pela qual me julgam e se dou ou não valor a essa qualidade. O

¹⁰⁸ *Treatise*, SB 321.

¹⁰⁹ Cléro explora os diversos sentidos que a noção de autoridade adquire no texto humeano (Cléro, 1998, p. 208). Para além do âmbito da política, o autor destaca os significados que concernem a dinâmica mesma da imaginação. Autoridade e instituição são componentes daquilo que o autor se refere por “estabelecimento do sentimento” (*Ibid.*).

prazer que decorre de um elogio precisa, assim, estar associado a uma qualidade passível de ser reconhecida e estimada por mim.

A autoridade consiste, portanto, num elemento complementar à simpatia, e opera como “uma espécie de argumento”¹¹⁰ do juízo. Segundo Hume, é uma avaliação que se dá por raciocínio¹¹¹ e que tem efeito significativo sobre o presente fenômeno.¹¹² “Um mero soldado pouco valoriza o atributo da eloquência; um civil, o atributo da coragem; um bispo, o do humor; e um comerciante, o da erudição.”¹¹³ Nesse sentido, a forma como concebem a si mesmos modifica, pela autoridade (do juízo), o grau de influência da opinião alheia. Fazer a um soldado um elogio quanto a sua sensibilidade literária certamente não terá o mesmo efeito que um elogio semelhante feito a um homem de letras.

Essas condições da autoridade, determinantes para o grau de influência de um juízo, somam-se, assim, àquelas da simpatia. A propagação da opinião depende do componente argumentativo e do mecanismo simpático. Aquele por quem guardo a mais alta estima terá grande influência em meus pensamentos. Caso essa pessoa tenha comigo uma relação de sangue (equivalente à causalidade), a influência será ainda maior. Estarei mais vulnerável à opinião de meus conterrâneos que de um estrangeiro ou de alguém que acabo de conhecer e com o qual não me identifico (semelhança). O mesmo vale para a intimidade ou a convivência (*acquaintance*), pois, como vimos, elas têm o mesmo efeito que as relações – a facilidade de transição entre as ideias de eu e de outro. Ora, é sob esse aspecto que Hume entende o efeito duplicado da influência de alguém que considero sábio e com quem mantenho relações de intimidade.¹¹⁴

Tanto pela autoridade quanto pela simpatia, é a vivacidade com que concebo a imagem dos sentimentos dos outros que está em jogo. Isso que Hume chama de um “componente de raciocínio” exprime um efeito semelhante aos princípios de associação: o de avivar mais ou menos a ideia que tenho do outro. Sua operação não poderia se dar de outra forma, pois é a força com que se concebe essa imagem que determina sua

¹¹⁰ *Treatise*, SB 320.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² É nesse sentido que a autoridade acrescenta algo à simpatia, uma vez que nesta não há juízo algum acerca do sentimento pelo qual sou influenciado, mas apenas a imagem desse sentimento.

¹¹³ *Tratado*, p. 356*, SB 322.

¹¹⁴ *Treatise*, SB 321.

conversação, e, portanto, a influência do juízo. Se a autoridade pode atenuar ou bloquear esse processo, é porque opera também nos termos de transferência de vivacidade.

Para assegurar que a influência da opinião alheia ocorre através da simpatia (pela comunicação de uma paixão), Hume explora uma situação concreta que observa ser bastante comum: a escolha pelo exílio como alternativa para aliviar o sentimento de desprezo provocado por uma condição humilhante em que se encontra uma pessoa em seu próprio país. O filósofo aborda o caso de homens que pertencem a famílias de prestígio, mas que, por causa da reversão desse quadro, optam por deixar amigos e país, submetendo-se a trabalhos “mecânicos” entre estrangeiros, que não estão “familiarizados com sua linhagem e educação”¹¹⁵. A frustração de não poderem usufruir da fortuna ou do modo de vida que acreditam estar à sua altura é sentida como humilhação, que provoca a vontade de partir e conviver entre pessoas que não estão a par da decadência. “Seremos desconhecidos, dizem, no lugar aonde iremos”¹¹⁶. Não importa se a mudança os lança numa situação material ainda pior: isso se mostrará irrelevante frente à atenuação do sofrimento causado pela má reputação entre seus conhecidos.

Sem o mínimo interesse em julgar o valor ético de tal comportamento, interessa a Hume interpretar o conflito e indagar por que essa é uma solução usualmente perseguida. Sua explicação é a seguinte: estar entre estranhos passa a ser mais agradável, porque provoca a redução da simpatia através da separação das relações de familiaridade ou sangue das de contiguidade.¹¹⁷ A força da opinião de um conhecido se atenua quanto maior for a distância que se tomar dele. Se estamos juntos, tanto a relação de intimidade quanto a de contiguidade operam, e, por conseguinte, a imagem que temos de seus sentimentos e opiniões é convertida em impressão com força duplicada. No exterior, aqueles com quem se mantém contato não são os mesmos que aqueles com quem se estabeleceu as relações de familiaridade. Se antes as duas relações se concentravam na ideia de uma única pessoa, doravante elas se encontram cada qual em uma ideia de outro diferente. Mesmo num país distante, o homem é capaz de conceber um amigo ou familiar e penetrar em seus sentimentos (ou ser por eles penetrado), sendo

¹¹⁵ *Tratado*, p. 356, SB 322.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

perturbado pela opinião de desprezo que reconhece nele; contudo, a ausência desse com quem se simpatiza é determinante para a diminuição do “mergulho”, e, portanto, da influência.

Atenuada, a situação do estrangeiro carrega um duplo desprezo: “de suas relações, mas estes estão ausentes; daqueles que o cercam [por causa do trabalho que exerce], mas estes são estranhos.”¹¹⁸. A separação das relações dá-se pela separação das ideias dos outros e tem como consequência a própria separação das impressões. O alívio é explicado pelo fato de que as duas sensações desagradáveis deixam de se unirem no espírito, e, por isso, não reforçam uma a outra, como acontece quando a pessoa encontra-se em seu país.¹¹⁹

Assim, a fuga para o estrangeiro é explicada pelo mesmo princípio (a simpatia) que o movimento fundamental do indivíduo a se lançar ao outro numa busca desesperada por vivacidade. O desconforto que o impulsiona em direção à companhia dá lugar a outro tipo de desconforto, que é aliviado através do procedimento inverso, pela fuga da companhia. A vivacidade excepcional das percepções de outro, motivo pelo qual os indivíduos são atraídos entre si, é também, então, motivo de afastamento. Isso ocorre quando as impressões envolvidas passam a ser majoritariamente dolorosas. A eficácia do prazer da convivência transforma-se na eficácia da dor. Logo, a solidão apresenta-se como algo desejável, não sendo absoluta, como seria o caso da total falta de paixões.

As passagens sobre o homem insuficiente somam-se a essas sobre a influência da opinião alheia: as primeiras nos ajudam a experimentar os limites das últimas. Não bastando a si mesmo, o homem encontra fora de si a possibilidade de uma vida passional, o que inclui o prazer e a dor que ele sente a seu próprio respeito. Orgulho e humildade, sendo parte do fluxo de paixões, seriam também produtos da saída de si (desconforto, imagem, afeto). Isto é, ambas as paixões são provocadas por sensações agradáveis ou desagradáveis, que se associam à ideia de eu, e que têm por origem a simpatia, ou seja, a perturbação no pensamento gerada pela relação com o outro. No limite, aquilo que aparece, em determinado momento, como perturbação expressa, pelo menos quanto à natureza dessa influência, a maneira mesma através da qual um

¹¹⁸ *Treatise*, SB 323.

¹¹⁹ *Ibid.*

sentimento de si pôde vir a existir. Isso explica por que a perturbação tem tanta influência no pensamento.

1.3. *Problema do eu*

É no mínimo curioso que a vasta influência do outro na vida afetiva do indivíduo tenha a ideia de eu como elemento tão fundamental. Afinal, é a vivacidade dessa última que permite a conversão da imagem da vida afetiva do outro em vida afetiva de si. Como vimos, essa seria a força que está origem da tendência a “penetrar tão profundamente nas opiniões e sentimentos alheios”¹²⁰. Uma saída de si – a simpatia “nos leva tão longe para fora de nós mesmos [*takes us so far out of ourselves*]”¹²¹ – que, surpreendentemente, torna-se possível pela intensidade com que se concebe a si mesmo.

Sob outro ponto de vista, essa saída de si revela-se como busca por vivacidade: marca fundamental de uma mente que, não bastando por si mesma, precisa de seus semelhantes para não sucumbir. Ela deve a eles a possibilidade de sentir qualquer espécie de paixão. Sem relação a outro ser humano, o espírito enlanguesce. O outro é fonte de vivacidade, sendo o único meio pelo qual uma vida afetiva pode vir a existir (pelas imagens que são forjadas a seu respeito).

Isso nos leva de volta à problematização anterior: na origem da inclinação da mente a se fixar na alteridade, encontra-se vivacidade ou, o seu oposto, languidez? Seria a forte concepção que tenho de mim mesmo ou a ausência de excitação da mente (tendo em vista sua opressão particular) que provocaria a força pela qual o outro (seus sentimentos e opiniões) é concebido na experiência? Essas perspectivas seriam compatíveis?

Insistindo um pouco nesse problema, lembramos outra passagem, no *Tratado*, em que podemos reconhecer essa tensão: não apenas entre ideia de eu (vivacidade) e vida afetiva (languidez), mas no interior mesmo do que seria o *self*. Ao tematizar a

¹²⁰ *Tratado*, p. 354, SB 319.

¹²¹ *Treatise*, SB 579.

tendência natural a se fixar no outro, Hume afirma que ela ocorreria pois, nós mesmos, independentes da percepção de outros objetos, seríamos “na realidade nada”. Com exceção dos casos em que há uma paixão particular que leva o pensamento à visão de nós mesmos (como é o caso do orgulho e da humildade), o movimento é, em geral, sempre direcionado ao exterior. Por sermos “na realidade nada” sem a exterioridade, é nela que tendemos a nos fixar. Em especial, é para outra pessoa que a mente irá fluir com maior facilidade.

Nesse sentido, a ausência de realidade (falta de vivacidade) aparece, mais uma vez, como motivo fundamental da passagem ao outro. Alinhando-se aos trechos sobre a mente insuficiente, vemos aqui também um contraste com relação ao que foi visto sobre a vivacidade do eu como princípio do mecanismo simpático¹²².

na simpatia nossa própria pessoa não é objeto de paixão alguma, nem há qualquer coisa que fixe nossa atenção em nós mesmos [...]. Nosso eu, independente da percepção de qualquer outro objeto, é na realidade nada. Por essa razão, devemos voltar nosso olhar para os objetos externos, e é natural para nós considerar com maior atenção aqueles que nos são contíguos ou semelhantes. Mas quando o eu é objeto de alguma paixão, não é natural deixar de considerá-lo até que a paixão se esgote [...].¹²³

Se, na ausência das percepções de qualquer outro objeto, somos na realidade nada, então parece ser verdade que essa exterioridade coloca-se como elemento determinante para a realidade do que seria o eu. Ou seja, a alteridade não seria apenas constitutiva da vida afetiva do indivíduo, mas também da maneira mesma pela qual ele é capaz de voltar a si mesmo e se conceber como algo de real, com uma presença contínua ao

¹²² Mais um excerto sobre a vivacidade do eu como princípio: “A ideia de nosso eu está sempre intimamente presente a nós, e transmite um sensível grau de vivacidade à ideia de qualquer outro objeto com que estejamos relacionados. Essa ideia vívida [a do outro objeto] transforma-se gradualmente em uma impressão real”. (*Tratado*, p. 388, SB 354)

¹²³ *Tratado*, p. 375*, SB 340.

longo do tempo. Quando isolado, faltam-lhe não apenas paixões, mas sua identidade mesma.¹²⁴ É porque falta afeto e ideia que a transição ao outro ocorre.

Pensar sobre a origem da simpatia (vivacidade ou languidez) conduz-nos à indagação sobre a natureza da concepção que o indivíduo tem de si mesmo. Como pode ser a ideia de eu, fundamental à simpatia, tão forte a ponto de ser confundida com uma impressão (conforme vemos nas palavras de Hume), e tão fraca que, deixado a si mesmo, o indivíduo não se basta, sendo impelido a se refugiar na alteridade como que por um instinto de sobrevivência? Se concebermos que a ideia de eu é forte (como requer o mecanismo da simpatia), como entender a frase acima, de que, na simpatia, não há “qualquer coisa que fixe nossa atenção em nós mesmos”? Essa força poderia se dever ao fato de que ele é objeto de alguma paixão (como consta na citação, nesse caso a mente não consegue deixar de considerá-lo); no entanto isso contradiz o sentido da saída ao outro, tendo em vista que, quando é o caso de haver uma paixão (que direciona a mente ao eu), Hume afirma que não há simpatia. Nesse caso, a transição ocorre, apenas, quando a paixão se esgota, e a mente, deixando de estar fixada em si, pode transitar livremente em direção aos objetos externos.

É da alteridade que o eu aparenta retirar sua realidade. Ao mesmo tempo que é dessa realidade que a concepção da alteridade parece depender. Através da investigação dos capítulos subsequentes esperamos mostrar, ao final, que o conflito exposto nesta seção sobre a natureza do eu não compromete o pensamento de Hume; antes, trata-se de uma dificuldade que deve ser tomada como chave de compreensão da identidade pessoal no *Tratado*.¹²⁵

¹²⁴ Sobre o outro como meio pelo qual o indivíduo vem a ter sua identidade: “Notre moi ne demande pas d’explication spécifique de la part de nous-même parce que c’est d’autrui qu’il tient la justification de son identité et ainsi de suite pour chacun. C’est pourquoi la question de l’attribution d’identité à un autrui est la même que celle de l’attribution d’identité à notre moi: *moi-même me construit comme alter ego*. Ceci s’accorde avec l’extrême discrétion du thème du sujet dans la recherche humienne: dans le *Traité* comme dans *l’Enquête*, tout commence par des perceptions et des relations, jamais par un centre subjectif privilégié qui, dans sa sphère d’intériorité, produirait l’ensemble de l’univers. La nature humaine n’a rien à voir avec un sujet fondateur. C’est la pluralité des sujets humains en réciprocité qui se constituent les uns les autres, comme ils produisent les objets, la connaissance, les croyances, etc. L’ego est un alter ego; *en d’autres termes je est aussi un autre et les autres sont aussi des je*. Il s’agit au fond moins de nier ou d’expliquer la réalité du moi que d’en souligner le caractère fictif, construit, fabriqué, inventé.” (Michaud, 1983, p. 250)

¹²⁵ A dificuldade exposta nesta seção entre o eu e a simpatia encontra-se sintetizada, em certa medida, numa nota de Olivier Brunet, que, sobre a concepção de que o eu é na realidade nada, escreve: “Une telle conception du moi ne contredit-elle pas celle sur laquelle repose tout le mécanisme [de la sympathie]?” (Brunet, 1965, p. 335) As palavras seguintes do autor sugerem que ele considera a dificuldade intransponível, e que por isso Hume teria renunciado a explorar o fundamento desse princípio em suas

CAPÍTULO II

IDENTIDADE PESSOAL E IMAGINAÇÃO

*Sim, vi, a mim mesmo, de novo, meu rosto, um rosto;
não este, que o senhor razoavelmente me atribui.
Mas o ainda-nem rosto – quase delineado, apenas –
mal emergindo, qual uma flor pelágica, de
nascimento abissal...*

Guimarães Rosa, “Espelho”.

2.1. Propensão natural à identidade ou Lógica do delírio

Na abordagem de Hume sobre o tema da identidade (seja pessoal seja do objeto) – que perpassa toda a última parte do Livro I do *Tratado*¹²⁶ –, encontramos uma passagem curiosa a respeito dos sonhos. Nela, o filósofo faz referência ao que afirma ser uma posição defendida na época, segundo a qual se recomenda que os sonhos sejam cuidadosamente rememorados pela manhã e que sejam examinados com rigor. Isso consistiria, segundo a opinião, num “excelente método de familiarizar-se com nossos próprios corações e conhecer nosso progresso na virtude”¹²⁷. Esse exercício, diziam, teria mais êxito em revelar nosso caráter do que a observação de nossas ações mais sérias e deliberadas. Ora, que sentido tem essa passagem no interior da concepção de Hume sobre a identidade?

obras seguintes: “Aussi Hume a-t-il renoncé par la suite (dans les *Principes de Morale*) à fonder la sympathie, dont il continue à affirmer l’importance en morale et esthétique, sur l’impression du moi: il en fait simplement dès lors l’une de ces qualités de la nature humaine que nous devons accepter comme données immédiates.” (*Ibid.*) Acrescentamos a isso que a aparente contradição, como mostramos no presente capítulo, diz respeito ao interior mesmo do princípio da simpatia.

¹²⁶ Na introdução de seu artigo sobre a identidade em Hume, Malherbe defende que ela deve ser tomada como a verdadeira unidade da Parte IV do Livro I do *Tratado* (Malherbe, 1976, p. 28).

¹²⁷ *Treatise*, SB 219.

Diversos moralistas recomendaram, como um excelente método de familiarizar-se com nossos próprios corações e conhecer nosso progresso na virtude, que recordemos nossos sonhos pela manhã, examinando-os com o mesmo rigor com que examinaríamos nossas ações mais sérias e deliberadas. Nosso caráter é o mesmo, dizem eles, e aparece melhor lá onde o artifício, o medo e a dissimulação não têm lugar, e onde os homens não podem ser hipócritas consigo mesmos ou com os outros. A generosidade ou a baixeza de nosso temperamento, nossa brandura ou crueldade, nossa coragem ou pusilanimidade influenciam as ficções da imaginação com a liberdade mais irrestrita, revelando-se em suas cores mais brilhantes.¹²⁸

Por um lado, no sonho, cada qualidade do caráter encontra-se livre para se expressar, por meio da produção das ficções na imaginação, que são influenciadas pela qualidade mesma. Por outro, na ação deliberada, temos artifício, medo e censura (ou dissimulação [*policy*]), fatores que provocam o efeito inverso: oculta-se o caráter a fim de torná-lo mais palatável aos outros e a si mesmo. Há um esforço para agradar, ou seja, uma hipocrisia tal como Hume escreve, que, ao contrário de revelar, ofusca o que seria de mais profundo ao homem. Seria apenas através da imaginação que essa profundidade – se quisermos, essa natureza humana – ganharia forma sem maiores obstáculos.

Algo de semelhante acontece com relação à produção das ideias em geral. Isso nos faz pensar sobre o estatuto fundamental que guardam as ficções na filosofia humeana. O destaque do valor das fantasias criadas durante o sono insere-se num

¹²⁸ *Tratado*, p. 252*, SB 219. Essa opinião quanto à utilidade dos sonhos pode ser encontrada em periódicos da época e peças literárias. Alguns casos são trazidos no artigo de William Wandless, “Didactic Dreams Transformations and the English Novel”, In: *The Dream and the Enlightenment*, ed. Bernard Dieterle & Manfred Engel. Éditions Champion: Paris, 2003. Por exemplo, John Byrom (escrevendo como John Shadow) no *The Spectator* em 1714, afirma não ver razão alguma “why we should neglect to examine those imaginary Scenes we are presented with in Sleep, only because they have less Reality in them than our waking Meditations” (*The Spectator*, n. 593, 1714, 13 de setembro, repr. *The Spectator*, ed. and intro. Donald F. Bond, v. 5, Oxford, 1965, p. 29). Quanto às peças literárias, Wandless cita trechos de *Robinson Crusoe* (1719) de Daniel Defoe. No terreno da filosofia, o autor faz referências a Locke, Berkley e Hume. Outro estudo a esse respeito, sobretudo voltado a compreender quais são os “diversos moralistas” a que Hume faz referência na passagem citada, é o artigo de Graham Solomon, “Some Sources for Hume’s Opening Remarks to Treatise I.IV.111”, *Hume Studies*, vol. XVI, n. 1, pp. 57-66, 1990. Aqui, o autor menciona outro texto de “John Shadow” numa carta a Joseph Addison publicada também em 1714 no *The Spectator*, do qual recortamos o seguinte trecho: “I think it may be observed in the Course of your Papers, how much one’s Happiness or Misery depends upon the Imagination: of which Truth those strange Workings of Fancy in Sleep are no inconsiderable Instances; so that not only the Advantage a Man has of making Discoveries of himself, but a Regard to his own Ease or Disquiet, may induce him to accept my Advice...” (*The Spectator*, n. 586, 1714, 27 de agosto).

deslocamento mais amplo, em que as ficções tornam-se objetos determinantes numa investigação sobre as operações da mente. Hume aproxima o caso dos sonhos às concepções, na filosofia antiga, de substância, formas substanciais, acidentes e qualidades ocultas.¹²⁹ Embora absurdas, essas concepções teriam “uma conexão íntima [*very intimate*] com os princípios da natureza humana”¹³⁰, e, portanto, defende o filósofo, uma crítica delas é bastante proveitosa para a apreensão desses princípios. O caráter fictício da ideia de substância, por exemplo, faz com que seja semelhante à fantasia produzida durante a noite, pois ambas decorrem de uma *naturalidade* do pensamento que está longe de ser negligenciável.

Lembremos como Hume sugere que a autoridade dos sistemas filosóficos deriva da autoridade do sistema vulgar de pensamento¹³¹, cuja característica fundamental repousa na baixa intensidade de reflexão e na naturalidade com que as ideias são produzidas. Além disso, assim como nos sonhos, não é raro que a razão (ou a intensificação da reflexão) seja tomada como um fator de distúrbio no processo: ao tratar da ficção das qualidades ocultas, Hume afirma que as opiniões vulgares estão mais próximas de uma maneira justa de pensar do que as falsas filosofias.¹³² Há então um ambiente em que naturalidade distancia-se de razão e, com efeito, opõe-se a ela.

Não é por acaso que Hume inicia a Parte IV do Livro I (cujo fio condutor é a identidade) tematizando um conflito entre razão e natureza.¹³³ A certo ponto do raciocínio, já mais à frente, o filósofo as qualifica como “essas duas inimigas”¹³⁴. A reflexão profunda e intensa representa uma disposição cética perniciosa, à qual Hume refere-se como “autodestruição” ou doença.¹³⁵ A imersão desenfreada nos meandros da

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Hume emprega exatamente esses termos ao tratar da opinião da dupla existência de percepções (*Treatise*, SB 213), que consiste em acreditar que as percepções tem uma relação de semelhança e causalidade com objetos que possuem uma existência distinta e exterior a elas (*Treatise*, SB 189).

¹³² *Treatise*, SB 223. Por exemplo, no modo comum de se pensar [*common opinion*] não se distingue percepção e objeto (*Ibid.*), equívoco bastante comum entre os filósofos.

¹³³ O conflito entre razão e natureza exprime-se também entre razão e inclinação da imaginação, cf. *Treatise*, SB 238.

¹³⁴ *Treatise*, SB 215.

¹³⁵ *Treatise*, SB 187. Hume se refere à dúvida cética como uma doença que jamais pode ser radicalmente curada (*Treatise*, SB 218). Vê-se o referido conflito nos termos de dúvida cética e natureza: “Felizmente, a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo, impedindo-os de exercer qualquer

razão implica o afastamento seja da expressão da natureza (pela censura), seja de sua apreensão (pelo conhecimento). A natureza, considerada em sua liberdade para influenciar as ficções (como nos sonhos), revela uma lógica própria, a partir da qual inclusive a racionalidade precisa ser explicada.¹³⁶ Sem dúvida, entender como opera a razão será importante para o conhecimento da natureza humana. Contudo, o caminho privilegiado de estudo é outro: a atenção deve se voltar ao *modo natural de conceber as ideias*, ou seja, às ficções na imaginação. Quanto mais naturais, maior será sua influência no pensamento, mais arraigadas estão e, portanto, maior é o esforço necessário para contrariá-las. A esse respeito a razão é bastante fraca. Sua intensificação através da reflexão profunda provoca apenas o efeito inverso: novas ficções são produzidas na imaginação, em virtude das quais pode-se conservar na mente a possibilidade de realizar suas tendências mais profundas.¹³⁷

influência considerável sobre o entendimento. Se fôssemos confiar inteiramente em sua autodestruição, teríamos de esperar até terem antes minado toda a convicção e destruído inteiramente a razão humana.” (*Tratado*, p. 220, SB 187) Aqui, o uso dos termos *human reason* e *understanding* é mais amplo do que o uso do termo *reason* para exprimir o conflito com a natureza. Faz-se referência às convicções e, portanto, como veremos, é através da imaginação que devemos compreendê-los. Sobre esse tema, Cléro escreve: “La nature est une sorte d’exigence qui s’impose à moi contre toute raison qui voudrait pousser trop loin la recherche des causes” (Cléro, 1998, p. 135).

¹³⁶ Segue um trecho fundamental de Hume que aponta para isso: “A memória, os sentidos e o entendimento são todos, portanto, fundados na imaginação, ou na vivacidade de nossas ideias.” (*Tratado*, p. 298*, SB 265). Sobre o entendimento como produto de uma lógica própria à imaginação, cf. o ensaio de João Paulo Monteiro, “Tendência e realidade em Hume e Freud” (1972), do qual extraímos a seguinte passagem e destacamos a aproximação entre imaginação e natureza: “Também quanto à concepção de uma gênese natural e inconsciente do entendimento as duas teorias [Hume e Freud] se aproximam. A filosofia de Hume rompe a autonomia do entendimento clássico, que não é mais pensado como uma instância irredutível ao corpo, faculdade separada cuja pureza garante a possibilidade de corrigir a facilidade ou a parcialidade dos sentidos ou da imaginação. É uma modificação da própria imaginação, uma certa capacidade de enfrentar o mundo que se desprende, como em Freud, das camadas mais primárias do sujeito, concebidas como sua origem e condição de possibilidade. Nova função do espírito humano, surgida apenas por ser necessária à sobrevivência e à satisfação, num universo de estímulos onde o sujeito tanto pode encontrar o prazer como a dor. Resultado de uma adaptação do organismo a suas condições naturais de existência, por um processo desencadeado pela presença do sujeito na própria natureza – o hábito, condição de possibilidade do entendimento, é de uma ordem tão natural quanto o próprio corpo” (Monteiro, J. P., “Tendência e realidade em Hume e Freud”. *Revista Discurso*, vol. 3, n. 3, 1972, p. 149).

¹³⁷ Pensamos, aqui, na forma como Hume explica o surgimento da ficção da dupla existência das percepções a partir do contradição entre uma ficção anterior (da existência contínua) e uma conclusão racional (de que todas as percepções são existências distintas). Hume escreve: “A contradição entre essas opiniões, nós a eludimos por meio de uma nova ficção, conforme tanto à hipótese da reflexão quanto à da fantasia, atribuindo essas qualidades contrárias a existências diferentes: a *descontinuidade* às percepções, e a *continuidade* aos objetos. A natureza é obstinada e não abandona o campo de batalha, mesmo que vigorosamente atacada pela razão; ao mesmo tempo, a razão é tão clara sobre esse ponto que é impossível disfarçá-la. Incapazes de reconciliar essas duas inimigas, procuramos tanto quanto possível amenizar nosso desconforto, dando sucessivamente a cada uma aquilo que ela pede, e criando a ficção de uma dupla existência, em que cada uma possa encontrar algo que contenha todas as condições desejadas.” (*Tratado*, p. 248, SB 215) Voltaremos a esse ponto no final desta seção.

Sem dúvida, esse contexto é importante para pensarmos a produção da identidade da mente e do objeto no Livro I. São ambas expressões de uma mesma tendência ou *propensão natural à identidade*.¹³⁸ Elas são produtos de uma naturalidade, tal como as fantasias mais absurdas dos sonhos, e, em analogia a estas últimas, revelam uma natureza. Com efeito, são frutos da liberdade da imaginação e da maneira natural de conceber as ideias. Não poderia ser diferente: segundo Hume, todas as percepções são essencialmente distintas entre si¹³⁹, de modo que não é possível que haja uma impressão de identidade que as percorra todas a um só momento, como se houvesse algo de real que as conectasse [*real bond*]¹⁴⁰. Se não há impressão, não há ideia que possa representá-la. Por isso, do ponto de vista da razão, tomada como meio de informação ou conhecimento sobre o que ocorre de fato, a identidade será sempre um erro.¹⁴¹

Entretanto, apesar de não existir, ela é *sentida* na experiência. Não há conexão real, mas há *sentimento* de conexão.¹⁴² Então, se quisermos entender o que é identidade, é preciso questionar como uma conexão qualquer pode ser produzida na mente e exercer nela alguma influência. Em outras palavras, é preciso entender como uma coleção de percepções¹⁴³, a princípio sem conexão alguma entre si, sem regra, torna-se um sistema

¹³⁸ Cf. o termo *natural propensity* relacionado ao tema da identidade em *Treatise*, SB 205, 210, 253. Há uma problematização acerca da origem dessas tendências ou propensões da imaginação (tendo em vista que o dado consiste apenas em percepções puras), como veremos no decorrer desta dissertação. Por enquanto, vejamos como Olivier Brunet destaca a importância dessas tendências: “L’imagination ne se compose pas uniquement des principes de l’association; elle comprend aussi et surtout ce faisceau de tendances naturelles qui agissent sur et par ces principes, et qui peuvent même, parfois, agir sans eux. ‘Une forte tendance ou inclination’, admet Hume, ‘à elle seule, sans aucune impression présente’ c’est à dire sans aucun transfert de *vividness* par le mécanismes associatifs – ‘produira parfois une croyance ou une opinion’ (*Treatise* I, IV, 2). L’association des idées ne contient pas en elle-même le ressort de sa propre activité. [...] Le dynamisme de l’esprit dépend beaucoup plus, dans cette conception, de ces tendances que de l’association des idées.” (Brunet, 1965, p. 454)

¹³⁹ Sobre isso: “cada percepção distinta que entra na composição da mente é uma existência distinta, e é diferente, distinguível e separável de todas as demais percepções, contemporâneas ou sucessivas.” (*Tratado*, p. 291, SB 259).

¹⁴⁰ Nos termos de Hume: “real bond among his perceptions” (*Ibid.*).

¹⁴¹ Hume se refere à produção da identidade pelo termo “mistake” (cf. *Treatise*, SB 254).

¹⁴² Distinção entre observar que há uma conexão real e sentir [*feel*] que há uma: *Treatise*, SB 260. Não é a razão e tampouco são os sentidos o meio pelo qual essa conexão é sentida, uma vez que eles também não fornecem mais do que aquilo que existe de fato (cf. recusa dos sentidos como maneira origem da ideia de existência contínua em *Treatise*, SB 188). Isso não quer dizer que as produções da imaginação, fictícias, não possam ser consideradas também como “dados” ou fatos, embora num sentido particular a elas.

¹⁴³ Hume emprega os termos “bundle or collection” (*Treatise*, SB 252).

de percepções conectadas¹⁴⁴, o que é o mesmo que perguntar, no caso de Hume, como a coleção pode adquirir tendências (entre as quais inclui-se a identidade do sujeito e do objeto).¹⁴⁵ Para isso, é preciso conceber por quais leis opera a imaginação.

Quando a mente não atinge seus objetos com conforto e facilidade [*easiness and facility*], os mesmos princípios não têm o mesmo efeito que numa concepção mais natural de ideias; nem a imaginação sente uma sensação comparável àquela que surge de seus juízos e opiniões correntes. A atenção está tensionada; a postura da mente é desconfortável; e os espíritos, tendo sido desviados de seu curso natural, não têm seus movimentos governados pelas mesmas leis, ao menos não no mesmo grau, do que quando fluem por seus canais usuais.¹⁴⁶

A imaginação sente: ela tem sensações. A força que determinado raciocínio terá no pensamento depende menos da consideração isolada do raciocínio (sua correção, digamos) do que da maneira *natural ou não* com que ele é concebido. Quanto mais fácil sua concepção, maior influência terá no pensamento. Sob essa perspectiva, é sua naturalidade que importa. É dessa qualidade que deriva a força dos juízos e das opiniões correntes, cuja característica distintiva revela-se justamente na profundidade que estão arraigados no espírito dos homens, como é o caso da identidade da pessoa e do objeto. Nesses casos, a imaginação tem uma sensação particular, diferente daquela que encontramos na ocasião de um raciocínio extenso e complicado, ainda que preciso.

Há um modo natural de conceber as ideias, cujo sentido é importante para compreendermos a lógica segundo a qual as ideias em geral adquirem força na mente. A influência de cada pensamento define-se pela maneira como se articulam suas

¹⁴⁴ O uso do termo *sistema* para referir-se a mente ocorre, por exemplo, em *Treatise*, SB 261.

¹⁴⁵ Esse problema é central na interpretação que Deleuze faz de Hume: “Sans cesse Hume affirme l’identité de l’esprit, de l’imagination et de l’idée. L’esprit n’est pas nature, il n’a pas de nature. Il est identique à l’idée dans l’esprit. L’idée, c’est le donné, tel qu’il est donné, c’est l’expérience. C’est une collection d’idées, pas même un système. Et la question précédente pourrait s’exprimer ainsi: comment une collection devient-elle un système? La collection des idées s’appelle imagination, dans la mesure où celle-ci désigne, n’est pas une faculté, mais un ensemble, l’ensemble des choses, au sens le plus vague du mot, qui sont ce qu’elles paraissent: collection sans album, pièce sans théâtre, ou flux de perceptions. [...] Le lieu n’est pas différent de ce qui s’y passe, la représentation n’est pas dans un sujet.” (Deleuze, 2014 [1953], p. 3)

¹⁴⁶ *Tratado*, p. 218*, SB 185.

percepções na imaginação, de modo que há uma espécie de “preferência” pelos caminhos mais fáceis a serem percorridos. São canais de distribuição de vivacidade, que instauram um curso natural do pensamento. A imaginação não apenas tem sensações, mas ela se incomoda, se esforça. Quanto maior o esforço, menor a influência.

Não é de admirar, portanto, que a convicção que surge de um raciocínio sutil diminua em proporção aos esforços que a imaginação realiza para penetrar o raciocínio e concebê-lo em todas as suas partes. A crença, sendo uma concepção vívida, nunca pode estar completa se não estiver fundada em algo natural e fácil.¹⁴⁷

Sendo a crença uma concepção vivaz – o quer dizer que ela tem grande influência no espírito –, ela não poderia ter outra origem senão a naturalidade da imaginação.¹⁴⁸ Ela é produto da facilidade com que o pensamento concebe determinado objeto (a ideia de si mesmo, por exemplo), sendo que sua força dependerá justamente da fluidez com que se articula a sucessão de percepções que produz a concepção como efeito. Isto é, a força da crença decorre da qualidade das transições, por assim dizer. Sob a perspectiva de transferência de vivacidade: quanto maior for o esforço necessário para a associação, menor será a vivacidade comunicada e, por conseguinte, mais fraca será a presença do termo final no espírito. É a possibilidade da imaginação de compor relações que determinará a transição de vivacidade, o que será decisivo, por conseguinte, para a profundidade da convicção.

Tomemos a causalidade: é a fluidez entre a percepção do fogo (impressão presente ou ideia) e a ideia da queimadura que explica a crença. A inclinação a pensar na queimadura quando penso no fogo existe, pois há uma relação estabelecida entre as

¹⁴⁷ *Tratado*, p. 219*, SB 186.

¹⁴⁸ Hume usa o termo ficção (e não crença) para se referir à identidade pessoal na Parte IV do *Tratado*, enquanto, com relação à causalidade ou à existência contínua dos objetos externos, o termo mais aplicado é crença. Pode-se observar, contudo, que a diferença entre as duas concepções, pelo menos na Parte IV do Livro I, torna-se razoavelmente delicada. Por exemplo, a crença na existência contínua pode ser referida como ficção (*Treatise*, SB 205, 209) e a ficção é algo profundamente arraigado no pensamento, como o tempo e o eu, tendo sua força justificada pela naturalidade da concepção, tal como a crença. Pode-se pensar que, havendo uma tendência natural a conceber determinada ficção, ela se torna convicção e crença. Sob esse aspecto, a crença seria o modo (forte) de conceber uma ficção. Cf. *Treatise*, SB 209 e Cléro, 1998, p. 134.

duas ideias. A fluidez entre as duas percepções é o motivo por que, dentre todas as percepções que poderiam surgir, é a queimadura que se introduz e não outra. Essa inclinação ocorre de tal forma que não me resta dúvida que queimarei minha mão se colocá-la junto ao fogo. A inferência é realizada graças ao fato de que a imaginação tende ao mais fácil. Em suma, é a produção de uma sensação particular na imaginação que explica determinado curso do pensamento expresso pela inferência causal. Ela ocorre porque, de alguma maneira, a imaginação se satisfaz com a transição.

Tendo isso em vista, observa-se nos primórdios do pensamento – primórdios, porque se trata aqui de uma lógica fundamental acerca da distribuição de forças entre as ideias – uma tendência ao fácil, ao fluido – ao prazer, se quisermos – e, o que significa o mesmo, uma aversão ao que exige mais esforço, ao que é desagradável. São as concepções que exigem menos esforço, e não outras, que marcam profundamente o espírito e resistem com maior sucesso a uma investida contrária. Desse modo, não é por argumentos complicados que as crianças e as pessoas em geral adquirem suas opiniões mais consolidadas.¹⁴⁹ Há uma espécie de “princípio de prazer”¹⁵⁰ na origem da racionalidade dessas opiniões, como a causalidade e a identidade. É evidente que não se trata aqui de um “cálculo” de prazer e dor realizado por uma atividade do entendimento. Como observado acima, é o entendimento que precisa ser explicado a partir das tendências mais profundas da imaginação.¹⁵¹

Podemos nos perguntar se essa tendência ao prazer deve ser considerada um princípio último da imaginação ou se haveria a possibilidade de conjugá-la a outro que, eventualmente, seja anterior a ela. Como é o caso para todas as tendências da imaginação, resta a dificuldade de considerá-la como algo *dado* no mesmo sentido que são *dadas* as percepções, tendo em vista que, para Hume, “são as percepções sucessivas,

¹⁴⁹ “De fato, por mais convincentes que sejam os argumentos que os filósofos imaginam poder produzir para estabelecer a crença nos objetos independentes da mente, é óbvio que tais argumentos são conhecidos por muito poucas pessoas, e que não é por meio deles que crianças, camponeses e a maior parte da humanidade *são induzidos* a atribuir objetos a algumas impressões, e negá-los a outras.” (*Tratado*, p. 226, SB 193, grifo nosso) Destaque para o termo “*are induc’d to*”, pois trata-se justamente de uma inclinação, tendência ou propensão.

¹⁵⁰ No referido ensaio de João Paulo Monteiro (1972), o autor apresenta uma articulação possível entre Hume e Freud a partir dos conceitos de princípio de prazer e princípio de realidade. João Paulo procura mostrar o aspecto fundamental de um análogo princípio de prazer na filosofia humeana, do qual, como visto acima, inclusive o entendimento seria um efeito.

¹⁵¹ O cálculo do prazer realizado por alguém ao ponderar a respeito de duas alternativas é um procedimento muito posterior na cadeia de constituição do sujeito.

apenas, que constituem a mente”¹⁵². Não há nada de estrutural, que seja originário e separado delas. Por isso, se uma natureza é revelada na imaginação por suas tendências, faz sentido indagar como ela pôde ser produzida.¹⁵³ As perguntas que se colocam são as seguintes: o que significa algo tornar-se “o mais fácil de ser concebido”? Por que há prazer em pensar a identidade e dor em pensar a diferença?

O princípio do hábito pode nos ajudar.¹⁵⁴ Afinal, as transições por meio das quais a imaginação se satisfaz são, no fundo, hábitos adquiridos. É a partir dele que se instaura no espírito uma fluidez de concepção, ou seja, um curso natural das ideias (um “train of thinking”¹⁵⁵). Os princípios de associação são “métodos de pensamento” [*methods of thinking*] que a imaginação “adquire, por um longo costume”¹⁵⁶. Eles são frutos do hábito e não o contrário: a repetição da transição não gera o hábito, é o hábito

¹⁵² *Treatise*, SB 253.

¹⁵³ No seguinte trecho, Michaud destaca a surpresa de encontrar essas tendências naturais na filosofia humeana. O autor relaciona uma “natureza dada da imaginação” ao princípio do hábito: “Le lecteur est souvent étonné de trouver chez lui [Hume] une profusion de mystérieuses *tendances de l'imagination*. Ce terme correspond aux propensions (*propensity*), dispositions, habitudes, coutumes, bref, à des *structures de l'imagination*. Ces dispositions sont des sortes de visées de l'esprit dans une situation donnée, ce que les phénoménologues appelleraient les intentionnalités d'actes de l'esprit. Prendre une habitude ou une coutume, c'est développer une disposition, acquérir la tendance à se conduire de telle et telle manière dans des circonstances déterminées. Le terme humien précis et usuel serait plutôt celui de propension. La surprise est de rencontrer ainsi des tendances de l'imagination dans une philosophie qui entend se limiter à des donnés et à des associations, sans rien présupposer de structural ni engager la moindre spontanéité de l'esprit. Ces tendances constituent en effet *une nature donnée de l'imagination* et introduisent l'idée d'une spontanéité conforme à des principes. Face à l'expérience, l'imagination ne reste nullement passive, elle opère.” (Michaud, 1983, p. 126)

¹⁵⁴ Bento Prado Jr., em “Hume, Freud, Skinner. Em torno de um parágrafo de G. Deleuze”, 1980, comenta brevemente o mencionado ensaio de João Paulo Monteiro (1972), concordando com a proposição de que o entendimento surge da tendência ao prazer, mas, a partir de Deleuze, desenvolve uma leitura que encara esse princípio como efeito de outro mecanismo mais fundamental, o hábito (Prado Jr., B. “Hume, Freud e Skinner. Em torno de um parágrafo de G. Deleuze”, *Revista Discurso*, n. 12, 1980, p. 23).

¹⁵⁵ Cf. *Treatise*, SB 213. Através desse termo, Brunet articula a tendência à fluidez do pensamento ao hábito, devidamente concebidos numa perspectiva pré-reflexiva do pensamento: “Cette dernière [la pensée] a tendance à cheminer en suivant les voies tracées par les “transitions habituelles” c’est-à-dire par l’association, et à rejeter toute pensée qui interrompt la ‘chaîne régulière des idées’ (*An Enquiry concerning human understanding*, III). Il se produit ainsi, selon Hume, un ‘train de pensée’ (train of thinking, par ex. *Treatise* I, IV, 2) qu’on a pu comparer au ‘courante de conscience de Bergson et de William James’; ce train de pensée traduit la persistance de cette tendance, dispose l’esprit à l’acceptation de tout ce qui en favorise l’écoulement facile et régulier, et nous donne le sentiment de la continuité psychique. C’est sur une telle tendance que se fondent nos croyances naturelles, élaborées par un travail instinctif de l’imagination sous l’influence de l’habitude; elles entraînent la conscience et notre adhésion, et déterminent notre comportement antérieurement à toute réflexion et parfois contre toute réflexion.” (Brunet, 1965, p. 416)

¹⁵⁶ *Tratado*, p. 35, SB 11. Essas são as palavras de Hume sobre a contiguidade, que servem evidentemente para as três relações naturais.

que gera a transição.¹⁵⁷ Mais uma vez, vejamos a causalidade: é a conjunção constante de duas percepções que permitirá a Hume explicar a inferência. Essa constância das percepções acaba provocando no espírito uma *inclinação* e, a partir daí, basta surgir uma percepção para que a outra seja introduzida. É como se o espírito passasse a antecipar o dado. Nesse sentido, a naturalidade com que o efeito impõe-se é vista como um produto do hábito. Torna-se fácil e agradável pensar o efeito (a partir da causa), pois, de certa forma, ele é um reflexo da constância na mente. Por sua vez, esse reflexo deriva do *modo como se dão* as percepções e não delas mesmas. Elas, por si só, não possuem conexão alguma. É com a conexão que se passa de uma condição absolutamente desregrada para outra em que há inclinação. A inclinação permite fluidez e a fluidez é satisfação.

Seria possível pensar que, assim como a imaginação *acquire* determinada tendência de associação, ela *acquire* também a tendência à satisfação, no sentido de que ela “aprende” a se satisfazer?¹⁵⁸ Assim se observa um problema a respeito de uma possível precedência entre hábito e prazer, cuja abordagem detida nos desviaria sobremaneira de nosso percurso. Independentemente da resposta, concentramo-nos na maneira como os dois princípios são compreendidos em conjunto. A imaginação, como expressão da natureza, apresenta em si uma tendência ao prazer, e esse prazer dá-se através da conformidade que a mente assume, pelo hábito, em relação ao dado. O fácil de se pensar (diferente do simples de se pensar) é compreendido como o fácil de se viver (que dá prazer e evita a dor), tendo em conta que determinado objeto *torna-se*

¹⁵⁷ “O que é importante notar aqui, com Deleuze, é que, ao contrário do que pensa o senso comum – e toda a tradição intelectualista –, Hume não pensa o hábito como efeito da repetição das impressões ou das associações entre os estímulos. Pelo contrário, as associações são fruto do hábito que as precede como ‘princípio da natureza humana’” (Prado Jr., 1980, p. 47).

¹⁵⁸ Bento cita Deleuze sobre a precedência do hábito: “O problema do hábito está portanto mal colocado enquanto subordinamos ao prazer. Ora consideramos que a repetição no hábito se explica pelo desejo de reproduzir um prazer obtido; ora que ela pode concernir tensões desagradáveis em si mesmas, mas para dominá-las, com o objetivo de um prazer a ser obtido. É claro que ambas hipóteses já supõem o princípio de prazer: a ideia do prazer obtido, a ideia do prazer a ser obtido só agem sob efeito do princípio, formando suas duas ‘aplicações’, passada e futura. Mas o hábito, como síntese passiva de ligações precede, ao contrário, o princípio do prazer e o torna possível.” (Deleuze apud Prado Jr., 1980, p. 23) Bento comenta: “Dito em outras palavras, a noção humeana de Hábito se revela útil para mostrar, ‘para além do princípio do prazer’, a irredutibilidade do prazer aos esquemas do hedonismo clássico. O princípio básico da Repetição não é efeito derivado de uma estimulação agradável ou desagradável e constitui, pelo contrário e retrospectivamente, o princípio do prazer (como o barco que precede a espuma que deixa em sua esteira), dando-lhe extensão temporal e inserindo-o na série dos efeitos e dos efeitos dos efeitos.” (Prado Jr., 1980, p. 23)

fácil de ser concebido a depender das circunstâncias particulares em que se encontra.¹⁵⁹ Sob essa perspectiva, as transições (e a identidade) são expressões, na imaginação, de uma natureza que busca prazer, que se esforça para sobreviver. E esse esforço encontra no hábito um mecanismo privilegiado. Isso nos leva a entender que o reflexo do dado seria motivado por exigências impostas pela vida, exigências que encontram seu sentido nas sensações de prazer e dor.¹⁶⁰

A propensão natural à identidade é, portanto, efeito da tendência à facilidade, mas também da “racionalidade” fundamental do espírito expressa pelo hábito. Ora, como a lógica do “mais fácil” pode produzir a identidade?

Já observei que o tempo, em sentido estrito, implica a sucessão; e que quando aplicamos sua ideia a um objeto imutável, é apenas por uma ficção da imaginação que se supõe que este objeto imutável participa das mudanças dos objetos coexistentes, em particular das mudanças de nossas percepções. Esta ficção da imaginação ocorre quase universalmente e é por meio dela que um objeto singular, situado diante de nós e observado durante um certo tempo sem que nele descubramos nenhuma interrupção ou variação, é capaz de nos dar a noção de identidade.¹⁶¹

O tempo jamais é concebido por si mesmo (sem a percepção de objeto algum) ou através de um objeto que não varia: “ele é sempre descoberto em virtude de alguma

¹⁵⁹ Na seção da “Da Razão dos animais”, no *Tratado*, vemos que o ato de raciocinar é operado pela imaginação e responde a demandas imediatas da experiência, passíveis de serem reconhecidas nos termos de prazer e dor. O hábito é o modo pelo qual determinado raciocínio se cristaliza no pensamento, como expressão da natureza: “o hábito não é senão um dos princípios da natureza, e extrai toda a sua força dessa origem.” (*Tratado*, p. 212, SB 179) Malherbe trabalha o princípio da fluidez como uma tendência à vida: “La croyance n’attend donc aucune légitimité rationnelle, elle tire sa force de la tendance de la vie: elle est populaire. Etant entendu que le facile à vivre n’est pas le simple à penser.” (Malherbe, 2001 [1984], p. 213)

¹⁶⁰ Poderíamos pensar no hábito como um princípio anterior à tendência ao prazer na imaginação, no entanto posterior a um “esforço pela vida”, da qual a busca por prazer entre as ideias seria uma expressão? Um esforço amplo, que abrangeria, por que não, as paixões; e pode ser visto também como busca por prazer e aversão à dor. Brunet aponta para uma “urgence vitale” (1965, p. 436), Deleule para “exigences de la vie” (Deleule, 1979, p. 68), Malherbe para “l’effort de la vie” (2001 [1984], p. 231). Todas essas leituras parecem dever à interpretação de Deleuze sobre a subjetividade ser essencialmente prática (Deleuze, 2014 [1953], p. 117).

¹⁶¹ *Tratado*, p. 233*, SB 200.

sucessão *perceptível* de objetos em mudança”¹⁶². Sua ideia é produzida pela percepção da sucessão e não pela percepção de um objeto particular. Uma “real sucessão nos objetos”¹⁶³, cuja variação não se percebe, não pode dar origem a essa ideia. Por isso, a consideração de que um objeto *permanece sem variação ao longo do tempo* é um equívoco.¹⁶⁴ Do ponto de vista do entendimento, é tão absurdo quanto dizer que o quadrado desenhado à minha frente é um triângulo. É ainda pior, pois, se o triângulo existe, o mesmo não pode ser dito de um objeto que permaneça invariável. Trata-se da aplicação de uma ideia fictícia (tempo) a um objeto do qual ela não pode derivar, e portanto é impossível que a represente.¹⁶⁵

Contudo, isso não impede que a imaginação, não sendo interrompida por alguma variação considerável, conceba a sucessão de diferentes percepções como a continuidade do mesmo. Sem perceber a variação, ela é levada a crer que o objeto invariável participa das mudanças observadas em seus objetos co-existentis variáveis e na sucessão de percepções em geral. A variação produz a ideia de tempo, que é aplicada a um objeto cuja variação é ignorada, e assim surge a noção de identidade. É uma ficção, pois não consiste na percepção de algo real, mas numa criação da imaginação, que projeta sobre determinada sucessão uma ideia derivada de outra. De fato, a identidade não existe: ela é produto das tendências da imaginação.¹⁶⁶ Embora exprima um “erro”, observamos que sua influência no espírito é infinitamente superior – “ocorre

¹⁶² *Tratado*, p. 60, SB 35, grifo nosso.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Sobre isso: “On fait comme si séquences et relations étaient *dans* le temps et non pas comme si le temps était une abstractions à partir d’elles. Un tel renversement est une fiction: la réalité devenant l’abstraction et l’abstraction se substituant à la réalité. Pour qu’un sujet ou qu’un objet paraissent identiques à eux-mêmes, il faut, paradoxalement, les faire apparaître dans un temps qui n’aurait jamais pu exister dans des conditions d’identité parfaite: il faut qu’il y ait du changement pour qu’il y ait du temps; mais une fois posé, ce temps peut abriter des réalités stables et identiques qui n’auraient jamais pu, par elle-mêmes, le susciter.” (Cléro, 1998, p. 126)

¹⁶⁵ “Bem sei que há os que afirmam que a ideia de duração pode ser aplicada em um sentido apropriado a objetos perfeitamente invariáveis. Essa me parece ser a opinião comum tanto dos filósofos como do vulgo. Para nos convenceremos de sua falsidade, porém, basta refletir sobre a conclusão precedente, ou seja, que a ideia de duração deriva sempre de uma sucessão de objetos em mudança, e jamais pode ser transmitida à mente por algo fixo e invariável. Pois daí se segue inevitavelmente que, já que a ideia de duração não pode ser derivada de tal objeto, ela nunca pode ser aplicada a ele de maneira apropriada ou exata e, portanto, nunca se pode dizer que uma coisa imutável tem duração. As ideias sempre *representam* os objetos ou impressões de que derivam, e jamais podem *representar* ou ser aplicadas a outros objetos ou impressões, senão por uma ficção.” (*Tratado*, p. 63, SB 37, grifos nossos)

¹⁶⁶ “Toute identité appartient à l’imagination.” (Malherbe, 1973, p. 36)

quase universalmente” – à constatação do erro (decorrente dos esforços da reflexão), tendo em vista a maneira natural com que é concebida.¹⁶⁷

Desse modo, vê-se que a atribuição de identidade depende fundamentalmente da forma como a imaginação concebe determinada sucessão de percepções. As variações estão dadas: o que distinguirá identidade e diversidade será a possibilidade ou não de que a imaginação percorra a sucessão sem deparar-se com a diferença. A depender das circunstâncias, a consideração desta última pode se tornar inevitável, a ponto de *obrigar* a mente a formar a ideia de diversidade. Identidade não é um princípio comum a diferentes percepções apreendido ao longo do tempo. Como vimos, na sucessão real das percepções não há nada que as conecte. Apenas as tendências da imaginação podem cumprir esse papel.

Assim, o princípio de individuação não é senão a *invariabilidade* e a *ininterruptibilidade* de um objeto ao longo de uma suposta variação do tempo, pelas quais a mente pode acompanhá-lo [*trace it*] nos diferentes períodos de sua existência, sem nenhuma quebra na visão, e sem ser obrigada a formar a ideia de multiplicidade ou número.¹⁶⁸

A ausência de variação e interrupção no pensamento é condição fundamental para que a noção de identidade se forme. Essa condição não pode ocorrer de outra maneira senão através das relações que se estabelecem na imaginação. Toda união de percepções precisa ser a elas atribuída. A identidade é, com efeito, fluidez de concepção, relação de ideias. Por isso, se as relações exprimem a tendência da mente à facilidade (tendo o hábito também como princípio), o mesmo vale para a identidade. A tendência a identidade é tendência às relações, ou seja, às transições fáceis da imaginação. Considerar que um objeto invariável participa das alterações encontradas nos objetos co-existentes significa aplicar a ele uma ideia que lhe é estranha do ponto de vista do

¹⁶⁷ No seguinte trecho, Cléro articula ficção, utilidade e verdade: “La fiction n’est pas vrai; elle n’est pas fausse non plus, quoiqu’elle contribue à l’effectuation du vrai par des moyens frauduleux. Sans elle, pas de vérité, pas de justesse, pas de justice. En ce sens, elle est utile, si bien que, jouant un rôle d’entremetteuse parmi les valeurs traditionnelles, officielles et bien établies, elle va finir par être la valeur essentielle, précisément en raison de son entregent, de sa souplesse et de sa force médiatrice.” (Cléro, 1998, p. 131)

¹⁶⁸ *Tratado*, p. 235*, SB 201.

entendimento, mas não do ponto de vista da imaginação: esta “prefere”, por assim dizer, a concepção mais fluida, que nesse caso consiste na invariabilidade do objeto.

Sob essa perspectiva, é antinatural à imaginação conceber as variações: sua propensão a estabelecer relações a compele a ignorá-las e, inclusive, disfarçá-las. A mente percorre as diversas percepções [*trace it*] e, sensível à semelhança entre elas, concebe a sucessão do diferente como a manifestação do mesmo. É a conexão entre os distintos objetos que permite à imaginação percorrê-los e senti-los como se fossem uma coisa só. É porque não há ruptura na concepção [*without any break of view*] que ela confunde diferença e identidade.

Nada tende mais a nos fazer confundir duas ideias que a existência de uma relação entre elas, a qual as associa na imaginação, fazendo que esta passe com facilidade de uma à outra. De todas as relações, a de semelhança é a mais eficaz sob esse aspecto, pois causa não somente uma associação de ideias, mas também de disposições, levando-nos a conceber uma ideia por um ato ou operação da mente similar ao ato pelo qual concebemos a outra. Observei que essa circunstância é de grande importância. Podemos estabelecer como regra geral que todas as ideias que põem a mente na mesma disposição ou em disposições similares têm grande tendência a serem confundidas. A mente passa facilmente de uma à outra, e não percebe a mudança, a não ser por uma rigorosa atenção, da qual, em geral, é inteiramente incapaz.¹⁶⁹

A ficção da identidade é explicada por meio de duas tendências: a confusão (pela associação) entre percepções que são, na verdade, diferentes entre si; e a confusão entre a concepção da sucessão dessas percepções e a concepção de algo que não varia. Não basta a associação de ideias, é necessário também que a sucessão seja efetivamente sentida como a conservação do mesmo. Assim, à associação de ideias soma-se uma associação de disposições. A identidade não é apenas uma ideia que, sendo produzida, paira no interior do fluxo subjetivo: ela disfarça as variações, induzindo-nos a acreditar

¹⁶⁹ *Tratado*, p. 236*, SB 202.

que ela é, de fato, uma conexão real na sucessão, presente na experiência como princípio.

É preciso entender como é possível que a sucessão seja *sentida* como se fosse uma série de manifestações de uma coisa só. Isso ocorre, pois há uma semelhança quanto ao *modo de concepção* entre determinadas sucessões (aquelas que têm fluidez entre suas percepções) e a ideia (fictícia) de uma coisa que permanece idêntica a si mesma. Trata-se de uma semelhança de tipo peculiar, porque depende de uma relação entre duas disposições do espírito e não duas percepções. A confusão acontece, porque ambas provocam o *mesmo efeito na mente*. Essa semelhança gera a transição fácil e o espírito torna-se incapaz de distinguir entre identidade e sucessão (fluida). A “ação da mente” ou a “ação da imaginação” nos dois casos “são sentidas de maneira quase igual [*almost the same to the feeling*], não sendo preciso um esforço de pensamento maior”¹⁷⁰ num caso do que no outro. “A passagem de um momento ao outro quase não é sentida, e tampouco se distingue por uma percepção ou ideia diferente, que poderia exigir uma diferente direção dos espíritos para ser concebida.”¹⁷¹ Ambas as concepções colocam a mente [*place de mind*]¹⁷² na mesma disposição, e por isso a identidade não se restringe a uma simples noção produzida, mas exprime a maneira mesma como se sente a sucessão.¹⁷³

Nesse aspecto, a identidade é vista como uma espécie de impressão de reflexão¹⁷⁴, sob o mesmo gênero das paixões. Isso porque ela é um sentimento

¹⁷⁰ *Tratado*, p. 286*, SB 254.

¹⁷¹ *Tratado*, p. 236*, SB 203.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Sobre a associação de disposições, Malherbe considera: “Ce raisonnement ne laisse pas d’être étonnant, car il introduit une forme d’association étrangère au pouvoir associatif primaire par ressemblance, contiguïté et causalité, qui suffit aux inférences de l’entendement. Comment se peut-il que deux dispositions de transition facile soient associées, alors qu’elles ne sauraient être considérées comme des perceptions, seul terme de droit de l’association, puisque l’imagination n’est pas, à parler strictement, un être ou une existence, mais seulement la connexion fantaisiste ou régulière? Comment peut-il avoir une mémoire de la facilité? Ne faudrait-il pas parler plutôt d’un règne indifférencié de la facilité, qui consiste précisément en la confusion, la ressemblance des dispositions étant invoquée seulement par la considération des cas différents où cette facilité confondante s’applique? Il est certain que la formule association de dispositions, employée par Hume, est inexacte, ne serait-ce que parce qu’il en résulte une confusion, alors que l’association conserve la différence. Il faut donc admettre qu’on a affaire à une opération originale de l’imagination, opération aussi impensable que l’association des perceptions.” (Malherbe, 1973, p. 32)

¹⁷⁴ Hume fala em “ideia ou antes impressão de eu”, mas em nenhum momento faz a formulação de que ela seria uma impressão de reflexão. No entanto, alguns intérpretes a propõem. Ao tratar do que chama de

produzido a partir de uma associação de ideias (como uma paixão indireta). As relações são responsáveis pela confusão entre as diferentes percepções, mas também pela confusão entre modos de concepção. É a fluidez do pensamento que permitirá que a sucessão seja sentida como uma coisa só: “O pensamento desliza ao longo da sucessão com a mesma facilidade com que considera um objeto único; por isso confunde a sucessão com a identidade.”¹⁷⁵ Sob essa perspectiva, há sim uma impressão de identidade na mente, embora distinta da que Hume rejeita: não há percepção (de si ou do objeto) como algo no qual as variações são dadas e que, nesse sentido, exprimiria uma conexão que de fato existiria entre elas. Embora sejamos impelidos a acreditar, não há sentimento de si anterior ao fluxo de percepções ou separado dele. A impressão de identidade, assim como a causalidade, deriva-se das associações ou da fluidez do pensamento ao percorrer a sucessão. A conexão é uma sensação produzida por uma tendência natural da mente, por sua preferência pela relação.

A conjugação das duas associações exprime como opera a propensão natural à identidade. Não há finalidade pré-inscrita na natureza, mas inclinação produzida a partir do hábito. A imaginação incorre na identidade por meio de princípios que não a pressupõem necessariamente. Sob esse aspecto, a identidade é contingente, ela poderia não acontecer ou acontecer de maneira diferente: se há finalidade, é preciso reconhecer que ela é constantemente produzida por uma espontaneidade cega da mente, que responde a circunstâncias imediatas, ligadas a exigências primárias da vida, como o prazer e a dor.¹⁷⁶ A propensão é um método de pensamento adquirido, uma direção

“problema do eu”, Deleuze afirma que a subjetividade é uma impressão de reflexão (Deleuze, 2014 [1953], p. 8, 127). Michaud dirá que, como a causalidade, o eu é impressão de reflexão produzida pela associação das percepções (Michaud, 1983, p. 251). Malherbe explora a causalidade como impressão de reflexão ou, como diz, impressão de uma relação (Malherbe, 2001 [1984], p. 175); contudo, quanto ao sujeito, o autor parece ter cautela (*Ibid.*, p. 176), o que precisa ser entendido em conjunto com o modo como conduz seu enfoque para a identidade das paixões, como veremos no capítulo 3 desta dissertação.

¹⁷⁵ *Tratado*, p. 237, SB 204.

¹⁷⁶ Deleuze trabalha a ideia de uma “spontanéité aveugle en son principe et anonyme des effets” (Deleuze, 1979, p. 18) ao explorar, no pensamento humeano, a analogia entre o método de se pensar o corpo vivo e o corpo social, bem como a “organização” das percepções na mente – da coleção para o sistema. Os princípios de associação – “regras organizacionais da desordem” (*Ibid.*, p. 49) – seriam comparáveis às leis que explicam o crescimento dos corpos animais, sendo estes assimilados não a máquinas artificiais (cuja finalidade seria dada do exterior desde sua criação), mas a organismos cujos princípios são gerados espontaneamente por conta de exigências de vida (são contingentes, no sentido de que poderiam ser diferentes). “Mais lorsque la comparaison de l’univers au corps humain est jugée plus pertinente que son assimilation à une machine artificielle, Hume ébauche un langage dans lequel le corps – individuel ou social – n’est plus seulement perçu comme un conglomerat d’éléments arrangés dans de multiples combinaisons aptes à satisfaire des fonctions, mais comme une organisation qui implique aussi et

impressa na mente pela circunstância do dado puro. Os princípios de associação são reflexos do fluxo (quando uma constância das percepções gera uma espera), e, por conseguinte, assim também é a identidade mesma. O “erro” é natural, porque é fácil, porque provoca determinada sensação na mente. Ele é fácil e agradável, porque é reflexo do fluxo ou antecipação (princípio de sistematização ou organização). A identidade é mais confortável que a diferença. Através dela a imaginação concebe aquilo que é semelhante como um só e, dessa maneira, satisfaz-se ainda mais do que já se satisfazia com a própria semelhança.¹⁷⁷

Embora tenda a ser ignorada, a diferença está sempre presente: a reflexão, principalmente, impele o pensamento a considerá-la e, por isso, entra em conflito com a imaginação (e – por que não? – com a natureza). O vencedor já se sabe qual é.

Nossa propensão para esse erro é tão forte, em virtude da semelhança já mencionada, que caímos nele antes mesmo de nos darmos conta. E, mesmo que nos corrijamos incessantemente pela reflexão, retornando assim a um método mais exato de se pensar, não conseguimos sustentar nossa filosofia por muito tempo, nem libertar a imaginação dessa inclinação. Nosso último recurso é ceder a esta última, e afirmar ousadamente que esses diferentes objetos relacionados são de fato a mesma coisa, não obstante sua descontinuidade e variação.¹⁷⁸

Quanto mais evidentes no pensamento tornam-se a variabilidade e a interrupção entre as percepções – seja pelas qualidades das percepções mesmas (um longo intervalo de tempo entre uma e outra do “mesmo” objeto), seja pelo esforço da reflexão (que, no limite, reconhece que em caso algum pode haver identidade) –, mais elaboradas serão as ficções da imaginação para atender a propensão à identidade. É assim que se explica a ficção da existência contínua como o momento seguinte da mente. A oposição provoca

surtout un certain style de composition débouchant sur l’harmonie de l’ensemble à travers une spontanéité référée en dernier lieu aux exigences de la vie.” (*Ibid.*, p. 68)

¹⁷⁷ “L’association, et surtout la ressemblance qui est source d’erreur et d’illusion, s’impose à la différence, parce qu’elle est facile. L’identité l’emporte sur la similitude parce qu’elle est plus facile. Demeurer dans la différence serait naître et mourir. La ressemblance serait épuisante, si elle ne prêtait pas à confusion. L’identité est repos pour la vie et pour l’esprit.” (Malherbe, 2001 [1984], p. 209)

¹⁷⁸ *Tratado*, p. 286*, SB 254.

perplexidade¹⁷⁹, um incômodo que decorre da contradição instaurada e que precisa ser superado.

Nada é mais certo, pela experiência, que qualquer contradição seja aos sentimentos seja às paixões produz um sensível desconforto, quer essa contradição proceda de fora, quer de dentro, da oposição de objetos externos ou do combate entre princípios internos. Ao contrário, tudo que se harmoniza com as propensões naturais e favorece externamente sua satisfação, ou concorre internamente com seus movimentos, produz com certeza um prazer sensível. Ora, como existe aqui uma oposição entre a noção de identidade das percepções semelhantes e a interrupção de sua aparição, a mente deve se sentir desconfortável nessa situação e, naturalmente, vai procurar o alívio do desconforto. E uma vez que esse desconforto nasce da oposição entre dois princípios contrários, o alívio deverá ser buscado no sacrifício de um princípio em benefício do outro. Mas como é a passagem suave de nosso pensamento ao longo de nossas percepções semelhantes que nos leva a atribuir a elas uma identidade, jamais poderíamos, sem relutância, abrir mão de tal opinião. Temos, portanto, de nos voltar para o outro lado: supomos que nossas percepções não são mais interrompidas, que preservam uma existência contínua e invariável, e que por isso são inteiramente idênticas.¹⁸⁰

Após a atribuição equívoca da ideia de tempo a uma sucessão de percepções invariáveis e a confusão entre essa sucessão e a noção produzida de identidade, a existência contínua é a terceira ficção.¹⁸¹ Na contradição entre os dois princípios internos pelos quais são concebidas a identidade e a diferença, um deles precisa ser sacrificado e a “escolha” é determinada pelo desequilíbrio de naturalidade entre as duas tendências.

¹⁷⁹ *Treatise*, SB 205.

¹⁸⁰ *Tratado*, p. 239*, SB 205.

¹⁸¹ Malherbe, 2001 [1984], p. 206-209.

Como vimos, não é o cálculo que define o caminho, mas a conformidade¹⁸² de uma concepção à mente ou a natureza (isto é, a determinado método de pensamento que se consolidou a partir do dado pelo hábito¹⁸³). O prazer explica-se por essa conformidade. Ele é fruto da tendência da mente a se adequar ao dado, a antecipá-lo, e assim repetir aquilo que se consolidou nas experiências passadas como resposta possível ao desconforto. Trata-se da conservação de uma opinião profundamente arraigada (de uma direção de pensamento), mediante a qual o espírito “organiza” os dados, ainda num domínio onde o único tipo de raciocínio que encontramos é aquele expresso pelas mais simples associações de ideias. Identidade é um método natural de se pensar, uma resposta primária da mente ao caos original das impressões.¹⁸⁴

Nesse sentido, a lógica de produção da identidade não difere daquela que vemos nos devaneios mais livres da imaginação ou nos sonhos. Segundo Hume, nesses devaneios a imaginação jamais vaga “inteiramente a esmo”: há sempre um sentido na conexão que se estabelece entre as ideias.¹⁸⁵ Aqui, o curso de pensamento nunca se dá aleatoriamente; seu encadeamento não é racional, mas tem sua racionalidade. Sua

¹⁸² “Há uma grande diferença entre as opiniões que formamos após uma reflexão serena e profunda e as que abraçamos por uma espécie de instinto ou impulso natural, *em virtude de sua adequação e conformidade com a mente*. Se essas opiniões se tornam contrárias, não é difícil prever qual terá a precedência. Enquanto nossa atenção está voltada para o assunto em questão, o princípio filosófico e refletido pode prevalecer; mas assim que relaxamos nossos pensamentos, a natureza se revela, trazendo-nos de volta à nossa primeira opinião. Mais ainda: a influência da natureza é tal, que é capaz de deter nosso avanço, mesmo no decorrer das reflexões mais profundas, impedindo-nos de tirar todas as consequências de um princípio filosófico.” (*Tratado*, p. 247*, SB 214, grifo nosso)

¹⁸³ Sobre identidade, imaginação e natureza: “Le pour soi est un accident. D’autre part, la genèse produisant l’intelligible par une causalité obscure du sensible, passant de l’élément à la totalité, on peut l’embrasser comme l’effet de l’imagination, ou mieux, pour ne pas faire de celle-ci une faculté qui présiderait à cette histoire, comme l’imagination elle-même, qui est cette transformation de la matière en forme, de la contingence en nécessité, de la multiplicité en l’unité, de l’atome en l’identité. Il n’y a par conséquent pas de difficulté à déterminer le sens humien de la nature humaine. Celle-ci, étant dans son l’imagination, n’est pas une quelconque réalité empirique et anthropologique donnée, un système de facultés adjoint à l’expérience, qui assurerait son accumulation, sa transformation en science et prévision, et serait l’équivalent illusoirement empirique d’un principe transcendantal. Elle est au contraire cet espace progressivement engendré par l’histoire de l’expérience, qui mène de l’impression à la règle.” (Malherbe, 2001 [1984], p. 140)

¹⁸⁴ Cléro sugere que há uma “dinâmica de defesa” da mente: “Ainsi l’esprit est constamment ouvert aux forces vives des impressions dans lesquelles il puise toute son énergie, mais aussi par lesquelles il encourt tous les dangers; il est par là mis en contact avec des forces incommensurables aux siennes propres; celles-ci toutefois ne sont pas négligeables. Il peut faire circuler ces forces, les redistribuer, les investir autrement, les mettre en mesure de créer des événements pour compenser ceux qu’il ne contrôle pas dans le présent. Le jeu de représentation reflète cette dynamique de défense.” (Cléro, 1998, p. 32)

¹⁸⁵ “E mesmo em nossos devaneios mais arrojados e errantes, até mesmo nos nossos próprios sonhos, vemos, se refletirmos, que a imaginação não vagou inteiramente a esmo, mas houve uma conexão sustentada entre as diferentes ideias, que sucedem umas às outras.” (*An Enquiry concerning human understanding*, SB 23)

ordem é ditada pelo hábito e pelo prazer. O sonho, tal como a identidade, constitui-se a partir de uma lógica da imaginação que é, com efeito, marca de uma natureza na mente por meio da cristalização de tendências¹⁸⁶. A mente passa a antecipar, introduzindo percepções no fluxo caótico, como forma de aliviar o desconforto. Ela se organiza: o sistema é produzido porque segue uma ordem de conservação de prazer e atenuação da dor. Reconhecer que há uma lógica no sonho não significa afirmar que a imaginação seria, em suas profundezas, racional. Pelo contrário, a racionalidade que é, no fundo, imaginação. São os princípios desta última que determinam os sonhos; contudo, são eles também que conformam todo tipo de razão possível. Identidade e sonho compartilham a mesma *lógica do delírio*¹⁸⁷.

2.2. Da massa de matéria à identidade pessoal

Seja nos objetos exteriores seja na mente, o sistema que explica a ilusão da identidade e da existência contínua é o mesmo. Não é mediante a razão ou os sentidos que se torna possível o ato em que o sujeito volta-se a si mesmo e se reconhece como uma unidade simples e contínua ao longo do tempo. Esse ato explica-se apenas através da atividade da imaginação e suas tendências naturais. A razão, longe de ser um princípio de apreensão da identidade, revela-se, ao contrário, uma ameaça significativa a ela, posto que direciona a mente às interrupções e variações, isto é, à natureza independente das percepções ao longo do fluxo. Quanto maior o esforço de sua parte, mais elaborados são

¹⁸⁶ Deleuze concebe que a passagem da coleção ao sistema exprime o advento de uma natureza (humana). Cf. Deleuze, 1953 [2014], p. 5.

¹⁸⁷ “O que nos interessa é essa ideia paradoxal de uma *lógica do delírio*. Como podem, tais termos, associar-se sem destruir-se reciprocamente? À primeira vista, a expressão “lógica do sonho” só poderia ser compreendida como limitação do caráter errático da imaginação, como a afirmação de um núcleo duro de racionalidade por debaixo da bruma informe do devaneio. E Hume insiste, de fato, que “a imaginação não vagou inteiramente a esmo”. O que significa que, mesmo no sonho, a imaginação já se acha por assim dizer domesticada pelos mecanismos da associação. Mas, desse ponto de vista, só perceberemos um aspecto. Com efeito, se, no sonho, a razão domestica a imaginação, por outro lado, é certo que *toda forma de racionalidade pressupõe como solo e matéria-prima o dado originário do delírio* ou do fluxo anárquico das imagens. Ou, para retomar a frase de Deleuze, em sua interpretação de Hume: *a loucura é o fundo do espírito*.” (Prado Jr., 1980, p. 49)

os disfarces engendrados na imaginação a fim de conservar a satisfação das propensões mais profundas.

Os sentidos, por sua vez, não fornecem mais que percepções puras, entre as quais não é possível encontrar uma sequer que represente a identidade do objeto ou a do sujeito. Nos dois casos, não se encontra nada além de percepções, cujas existências não dependem uma da outra para existirem, sendo essencialmente distintas.¹⁸⁸ Provisória e relativamente liberta das tendências da imaginação, a mente volta a si mesma à procura de unidade, mas encontra apenas percepções particulares e isoladas. Sob essa perspectiva, voltar-se a si significa percorrer percepções diversas sem conexão entre elas.

De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre me deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção.¹⁸⁹

A mente é, na realidade, uma massa de percepções ou um fluxo em eterno movimento. Se a observação rigorosa do mundo exterior revela a diferença essencial entre as partes, o mesmo acontece na observação de si. Nesta última, há de se reconhecer, inclusive, que a variação é ainda mais radical. Tanto no mundo quanto no pensamento, não há nada que continue idêntico ao longo do tempo. Descarta-se, nesses termos, uma identidade pessoal perfeita, bem como a identidade de toda espécie de “poder da alma” (ou faculdade) constatado na mente. De fato, nada se conserva. Ao voltar a si, descobre-se

nada mais do que um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem uma às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento. Nossos olhos não podem girar em suas órbitas sem fazer variar nossas percepções. Nosso pensamento é

¹⁸⁸ *Treatise*, SB 259.

¹⁸⁹ *Tratado*, p. 284*, SB 252.

ainda mais variável que nossa visão; e todos os outros sentidos e faculdades contribuem para essa variação. Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante.¹⁹⁰

Embora o mecanismo da identidade (associação de ideias e de disposições) seja precisamente igual para sujeito e objeto, há diferenças quanto às relações que se estabelecem. Na mente, a variação das percepções articuladas compreende *todo o fluxo* observado quando ela “reflete” sobre si mesma (olha para si). São percepções dos mais variados tipos que entram em relação e são confundidas a uma coisa só. Sob esse aspecto, pode-se vislumbrar o motivo por que a identidade do sujeito traz mais dificuldades ao filósofo. Trata-se de encontrar os princípios de associação responsáveis pela confusão de todas as suas percepções.¹⁹¹

Na mente, a relação de semelhança na sucessão está bastante fragilizada. Suas percepções não possuem a mesma constância como no caso de um objeto exterior. Quando volta a si, ela encontra, além das mais variadas sensações de prazer e dor: paixões diversas, calor, frio, ideias de todo o tipo possível, as ditas faculdades do espírito, imagens de cada objeto concebido no mundo exterior, de outros seres humanos, enfim, imagens de tudo o que ocorre a ela.¹⁹² Quando se trata de compreender a identidade de um objeto, é evidente que o nível de variações é, em geral, menor. Ambas as semelhanças do mecanismo de associação são prejudicadas: na associação das ideias, em virtude da qual a imaginação flui entre os elementos da sucessão sem interrupção, e na associação de disposições, quando o espírito sente a sucessão como uma coisa só, mas que, para ocorrer, é necessário que haja fluidez. O desafio consiste em compreender como pode ser que essas percepções tão diferentes entre si sejam

¹⁹⁰ *Tratado*, p. 285*, SB 252.

¹⁹¹ No Apêndice do *Tratado*, publicado junto com o Livro III em 1740, pouco depois dos Livros I e II em 1739, Hume manifesta sua insatisfação quanto aos princípios de associação a partir dos quais explicara a identidade pessoal no Livro I. O filósofo afirma sentir-se num labirinto. Apesar disso, mantém o entendimento de que é preciso que a identidade se explique pela associação das percepções. Deixaremos à parte a polêmica instaurada pelo Apêndice e seguiremos nossa leitura a partir do Livro I, inclusive quanto à explicação referente aos princípios de associação. É preciso evitar o que acontece entre alguns comentadores, que encontram no impasse declarado por Hume uma oportunidade de apontar um erro na crítica elaborada na seção 1.4.6 do Livro I. Cf. Ainslie (2008).

¹⁹² Como veremos a seguir, são as ideias que formamos das nossas percepções que se associam na produção da identidade pessoal quanto à imaginação (*Treatise*, SB 259).

associadas na imaginação a tal ponto que uma identidade é atribuída ao conjunto. Ou seja, trata-se de explicar como toda a coleção pode ser concebida como a continuidade de uma coisa idêntica, que se conserva ao longo do tempo.

Para isso, notamos que Hume constrói uma verdadeira gradação, ao passar por casos como uma massa de matéria, um navio, plantas e animais, um som, uma igreja, um rio, até chegar à identidade pessoal. Nesse percurso, reconhecemos a intensificação da perda da relação de semelhança, através da qual o filósofo mostra, pouco a pouco, como atribuímos identidade até mesmo onde a ausência dessa relação é patente. A substituição das principais partes de um navio não impede a conservação de sua identidade. Há uma alteração total entre o broto e a árvore do que consideramos o *mesmo* carvalho. Uma igreja pode ser totalmente reconstruída, inclusive segundo novos padrões arquitetônicos, e, ainda assim, costumamos tomá-la como a mesma igreja.¹⁹³ Ora, casos como esses, que veremos com mais calma a seguir, ajudam a esclarecer a identidade pessoal, na medida em que revelam novas circunstâncias em virtude das quais a imaginação pode se satisfazer com a conservação da identidade, ainda que a semelhança se atenuar ou até desapareça.

Nesse percurso, constatamos aos poucos que o determinante para a identidade não é a semelhança em particular, mas qualquer relação que seja, pois é da fluidez de pensamento que a confusão efetivamente depende. Nota-se que uma coleção de percepções diferentes, mas conectadas entre si por uma relação de causa e efeito, pode também conservar a identidade. Veremos como a causalidade será uma relação fundamental para a identidade que atribuímos às plantas e animais, bem como à pessoal. Não é por acaso que Hume afirma haver uma “grande analogia” entre essas identidades.¹⁹⁴

A gradação – em que as plantas e os animais são um importante elo entre objetos inanimados e sujeito – tem o efeito de aproximar identidades usualmente consideradas absolutamente distintas: aquelas que aparentam as mais justas possíveis – a da pessoa, por exemplo – encontram-se lado a lado daquelas cuja fragilidade não é difícil de reconhecer. Trata-se de destacar como, entre elas, não há mais do que uma intensificação do mesmo tipo de procedimento: todas essas identidades fundam-se sobre

¹⁹³ *Treatise*, SB 258.

¹⁹⁴ *Treatise*, SB 253.

os mesmos princípios. Então, reconhecemos uma estratégia de argumentação bem definida, que ganha sentido se pensarmos no papel fundamental da imaginação na filosofia humeana. A gradação ajuda a promover uma fluidez no pensamento do leitor, e dessa maneira reduz o esforço necessário para consentir à conclusão polêmica, a saber, que a identidade pessoal não existe num sentido estrito; que ela é, na verdade, efeito de relações, da mesma forma que o mais vulgar de todos os objetos. Reduz-se a perplexidade da proposição final, por meio do transporte progressivo da imaginação entre as concepções intermediárias.

Da situação de maior evidência à de menor (do mais fácil ao mais difícil para a imaginação), o objetivo consiste em provar que, sempre que se atribui identidade a alguma coisa (seja ela qual for), essa coisa é, no fundo, uma sucessão de objetos diferentes que se relacionam entre si. Em suma, identidade é relação. Para provar isso, procura-se verificar na experiência que onde há transição, há identidade; e onde há interrupção, diversidade.

suponhamos diante de nós uma massa de matéria, cujas partes são contíguas e conectadas. É claro que iremos atribuir uma perfeita identidade a essa massa, contanto que todas as suas partes continuem ininterrupta e invariavelmente as mesmas, apesar de qualquer movimento ou mudança de lugar que possamos observar no todo ou em alguma de suas partes. Suponhamos, porém, que uma parte muito *pequena* ou *insignificante* seja adicionada à massa, ou dela subtraída. A rigor, isso destrói por completo a identidade do todo; entretanto, como nunca pensamos de maneira tão precisa, sempre que encontramos uma alteração tão insignificante não hesitamos em afirmar que a massa de matéria é a mesma. A passagem do pensamento, do objeto antes da mudança para o objeto depois da mudança, é tão suave e fácil, que quase não percebemos a transição, e tendemos a imaginar que se trata apenas do exame contínuo de um mesmo objeto.¹⁹⁵

¹⁹⁵ *Tratado*, p. 288, SB 255.

O exemplo da massa de matéria permite ao filósofo testar a fragilização da semelhança e assim explorar os limites da propensão à identidade. Se, no primeiro momento, a diferença entre as percepções é considerada na natureza independente de cada percepção, agora essa diferença situa-se na própria qualidade das percepções, na imagem, e por isso um grau menor de esforço é suficiente para que seja reconhecida. O objeto sofre uma alteração, perfeitamente concebível, e, apesar disso, a identidade continua. Se a imaginação remove as pequenas interrupções inerentes a uma sucessão em que a diferença não é facilmente constatada, ela é capaz também de remover interrupções maiores. O princípio é o mesmo: a identidade dá-se apesar da diferença e na diferença. As quebras no pensamento são removidas e as variações, disfarçadas.¹⁹⁶

No presente exemplo, o que permite que a identidade se conserve é o fato de que a diferença constatada não abala a relação de semelhança a ponto de gerar uma interrupção insuperável no pensamento. A transição permanece fluida entre os diferentes objetos. Ainda que o pensamento se dê conta da introdução de uma parte pequena à massa de matéria, ele não terá dificuldades em insistir na identidade. Se questionarmos os motivos dessa insistência, uma série de proposições podem ser expressas a título de justificá-la; contudo, a resposta correta encontra-se na maneira como a imaginação opera.

Em suma, perceber a alteração nas percepções não implica necessariamente a perda da identidade. Há espaço para variação sem que ela se torne interrupção. E é esse o limite que Hume procura explorar. A adição ou subtração de uma parte ínfima à massa de matéria não prejudica a ficção. No entanto, se adicionarmos uma parte maior, o resultado é diferente. Hume verifica que é a proporção entre a parte adicionada e a massa anterior que determina o espaço tolerado à variação. “A adição ou a subtração de uma montanha não seriam suficientes para produzir uma diversidade em um planeta, mas a alteração de apenas algumas polegadas poderia destruir a identidade de alguns corpos.”¹⁹⁷ Ou seja, o efeito que a sucessão de objetos provoca na mente, quanto à possibilidade ou não de ser reconhecida como a continuidade de algo, não depende do tamanho real de cada um deles, mas da proporção que guardam entre si.¹⁹⁸

¹⁹⁶ *Treatise*, SB 254.

¹⁹⁷ *Tratado*, p. 288, SB 256.

¹⁹⁸ *Ibid.*

Embora Hume não explicita esse ponto, a importância dada à proporção justifica-se, porque ela exprime o grau de semelhança conservado entre as percepções. É evidente que a interrupção não ocorre de acordo com a qualidade de uma percepção apenas, como se quanto maior o objeto, maior seria a chance de gerar uma interrupção no pensamento. O que importa é a relação entre as percepções. Quanto maior o objeto, maior será a alteração tolerada pela imaginação sem que a interrupção seja intransponível.

Assim, a perda ou a conservação da identidade dependerão da possibilidade de que a variação seja ou não sentida, ou seja, de seu grau de sensibilidade: “A alteração de uma parte considerável de um corpo destrói sua identidade; mas é notável que, quando a alteração se produz de forma *gradual e insensível*, nossa tendência a atribuir a ela esse mesmo efeito é menor.”¹⁹⁹ Não poderia ser diferente, uma vez que identidade é transição suave e fácil do pensamento. Se a semelhança é o princípio pelo qual as percepções associam-se, a identidade não é prejudicada se essa relação sofre mudanças graduais e insensíveis, através das quais o pensamento pode fluir sem ser obrigado a formar a ideia de diversidade.

Contudo, uma longa sequência de alterações, ainda que ínfimas e proporcionais, pode gerar uma variação final no objeto, cuja superação não é passível de ser explicada pela insensibilidade da mudança gradual.²⁰⁰ A continuidade do pensamento conserva-se durante as variações, mas, após um longo período, a mudança acumulada toma tal proporção que a fluidez precisa ser explicada de outra maneira. Segundo Hume, há em atividade um novo artifício da imaginação. O filósofo considera um navio que tem uma parte considerável de suas peças alteradas devido a frequentes reparações.²⁰¹ O que permite que a imaginação conceba, apesar de todas as alterações, a identidade do navio? Em outras palavras, o que permite que o pensamento flua ao percorrer a cadeia de percepções, embora a diferença não deixe de se exprimir com força considerável?

Ora, face à variação extrema, a imaginação procura algo que supostamente se conservaria ao longo do tempo: há um fim comum, “ao qual as partes conspiram”, que

¹⁹⁹ *Tratado*, p. 289*, SB 256.

²⁰⁰ *Treatise*, SB 257.

²⁰¹ *Ibid.*

se conserva no decorrer de toda a sucessão.²⁰² A imaginação forja algo contínuo, mediante o qual a transição do pensamento se realiza. Cada objeto da sucessão tem suas partes conspirando para um único fim (colocar o navio em movimento, fazê-lo navegar). Embora não seja destacado de maneira explícita no texto, vê-se que é ainda a relação de semelhança que opera a associação das ideias. Mesmo que essa relação esteja enfraquecida (as frequentes reparações no navio), a imaginação concebe algo que continua o mesmo (o fim), presente em cada percepção que compõe a identidade do objeto. Há conservação do fim através da continuidade desse algo ao qual todas as partes (de cada instante da sucessão) fazem referência. A semelhança se dá em virtude de uma relação que as partes do navio guardam entre si.

A passagem do navio para as plantas e os animais acontece com a introdução de um elemento adicional que se conservaria constante, como o fim comum do navio. Com a noção de simpatia, isto é, a relação de dependência mútua entre as partes²⁰³, a imaginação é capaz de forjar uma ficção que a permite superar mudanças ainda mais agressivas. Assim compreendemos a importância que Hume atribui à relação de causa e efeito na identidade das plantas e dos animais.

Mas isso é ainda mais notável quando, a esse *fim comum*, acrescentamos uma *simpatia* entre as partes, e supomos que elas mantêm entre si a relação recíproca de causa e efeito em todas as suas ações e operações. Esse é o caso de todos os animais e vegetais, cujas diversas partes não apenas se referem a um propósito geral, mas também apresentam uma mútua dependência e conexão entre si. O efeito de uma relação tão forte é que, embora todos tenhamos de admitir que, em poucos anos, tanto os vegetais como os animais sofrem uma *total* transformação, continuamos atribuindo a eles uma identidade, ainda que sua forma e substância se alterem inteiramente. Um carvalho que, de uma pequena planta, cresce até se transformar em uma grande árvore, é sempre o mesmo carvalho, embora nenhuma

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ A simpatia tratada aqui não parece ser a mesma daquela que tratamos no primeiro capítulo desta dissertação. Por um lado, temos um mecanismo da imaginação que converte ideias em paixões a partir de uma associação de ideias; por outro, temos a observação de uma relação mútua entre as partes num objeto exterior. Apesar disso, ainda que não seja de nosso interesse aqui, não nos parece impossível pensar numa interpretação que explore a relação entre ambas e encontre pontos em comum.

de suas partículas materiais nem a forma de suas partes continuem a mesma. Uma criança torna-se um homem, e ora engorda, ora emagrece, sem sofrer nenhuma mudança em sua identidade.²⁰⁴

Quanto maior a diversidade, mais elaborado precisa ser o artifício para superá-la. Nada parece restar de semelhante entre o broto de carvalho e a enorme árvore. Mesmo assim, a variação absoluta é disfarçada pelo fortalecimento da relação entre as partes do objeto. O realce da causalidade não é atribuído aos diferentes instantes da mesma sucessão (do broto à árvore), mas às diferentes partes do objeto em cada instante (como no fim comum do navio). As partes do objeto, além de possuírem a mesma referência a um fim comum, possuem uma relação de mútua dependência, ou seja, estão conectadas por relações de causa e efeito, de modo que são continuamente produzidas umas pelas outras. Não se trata de substituir a semelhança pela causalidade, mas de ver como ambas se unem. A causalidade vem para produzir a semelhança, e, dessa maneira, contribui para a confusão entre diferença e identidade. A simpatia permite, assim, a concepção de “algo misterioso e inexplicável”²⁰⁵, que conectaria as partes além das relações. Trata-se de uma ficção correlata ao *self*, cuja concepção torna-se improvável quando se trata de plantas e animais.²⁰⁶

Embora as relações causais favoreçam a propensão à identidade, é evidente que elas não dependem dela. O sentido é inverso: por conta da observação da dependência mútua entre as partes, a mente é levada a crer na identidade. A causalidade – que em si já exprime uma crença – apresenta-se apropriada à identidade, porque fortalece a ficção de algo que conectaria as partes. Isso ocorre principalmente por conta da força excepcional com que essa relação se impõe à mente, dada a profundidade da crença. Há nos raciocínios causais a produção da ideia de conexão necessária entre duas percepções, como se houvesse algo que as conectasse entre si, uma suposta conexão real. Com a simpatia, a imaginação concebe essa conexão entre todas as partes nas

²⁰⁴ *Tratado*, p. 290*, SB 257.

²⁰⁵ *Treatise*, SB 255.

²⁰⁶ “Mas podemos observar além disso que, mesmo quando não criamos tal ficção [alma, eu, substância], nossa propensão a confundir a identidade com a relação é tão forte que tendemos a imaginar alguma coisa desconhecida e misteriosa conectando as partes, além da relação. Penso ser esse o caso da identidade que atribuímos às plantas e animais. E, mesmo quando isso não ocorre, ainda sentimos uma propensão a confundir essas ideias, embora não consigamos nos convencer inteiramente quanto a esse ponto, nem encontrarmos alguma coisa invariável e ininterrupta que justifique nossa noção de identidade.” (*Tratado*, p. 287*, SB 254)

plantas e nos animais e, portanto, a vivacidade da crença causal é conjugada à da propensão a atribuir identidade, convergindo na produção de algo que se conserva no tempo.

Aos poucos se esclarece por que Hume destaca a “grande analogia” entre plantas, animais e pessoas: são casos em que a imaginação dá conta de uma total variação na cadeia de objetos, em que não apenas a semelhança tem um papel crucial, mas também a causalidade. Com a introdução desta última e com o breve paralelo que o filósofo faz entre o carvalho e a criança que se torna adulto, às vezes magro, às vezes gordo²⁰⁷, o terreno vai sendo preparado para a identidade pessoal. No entanto, é preciso ainda mostrar que o disfarce de uma variação total não se restringe a plantas e animais, podendo ser visto também nos objetos inanimados.

Se, ao considerar o navio, Hume trata de uma alteração considerável, mas não necessariamente total de suas partes, agora é o caso de verificar como uma igreja, demolida e reconstruída por completo (inclusive segundo novos padrões arquitetônicos e com materiais distintos), pode conservar sua identidade. Segundo o filósofo, “não há nada que seja comum aos dois objetos, a não ser sua relação com os habitantes da paróquia – mas isso é suficiente para nos fazer dizer que esses objetos são uma mesma coisa.”²⁰⁸ No mesmo sentido, um som que se repete com frequentes interrupções tende a ser concebido como o mesmo som, embora não haja nada em comum entre eles, a não ser nossa inclinação a pensar que é uma mesma causa que os produz.

Dessa maneira, vê-se que nem mesmo a total aniquilação seria suficiente para gerar a interrupção do pensamento, quando é possível disfarçá-la com um elemento que se supõe conservar. Segundo o filósofo, há nesses casos uma confusão entre identidade numérica e identidade específica.²⁰⁹ Do ponto de vista numérico, o som emitido num instante é absolutamente distinto do som emitido em outro. A relação entre eles – o fato de que ambos seriam produtos de uma mesma causa –, que autorizaria apenas a atribuição de uma identidade específica (mesma espécie), permite que o pensamento tenha uma passagem fluida entre os dois objetos, de tal maneira que são concebidos como uma única e mesma coisa (identidade numérica). Seja na sucessão de sons

²⁰⁷ *Treatise*, SB 257.

²⁰⁸ *Tratado*, p. 290, SB 258.

²⁰⁹ *Treatise*, SB 257.

interruptos, seja na reconstrução da igreja, a imaginação concebe a semelhança entre as diferentes percepções (a mesma causa e a mesma relação com os habitantes), e a identidade se conserva apesar da variação ser total e perfeitamente concebível.

Como elemento final da gradação, vemos o rio, cujo regime de alteração (isto é, falta de semelhança) se enraíza na maneira mesma como ele é concebido. Não é por acaso que é esse o último elemento antes da passagem à identidade da mente: afinal, a mente é definida como um “perpétuo fluxo e movimento”, o que sugere haver aí uma forte analogia. Como o rio, o pensamento possui a variação em sua própria natureza. Seja qual for o tamanho real da diferença constatada na observação do primeiro (não importa a falta de proporção ou a ausência de uma graduação insensível em suas mudanças), a imaginação não terá dificuldades em acompanhar a sucessão de percepções e concebê-lo como uma coisa só.

Assim, como a natureza de um rio consiste no movimento e na mudança das partes, embora em menos de vinte e quatro horas estas estejam totalmente alteradas, isso não impede que o rio continue o mesmo durante várias gerações. Aquilo que é natural e essencial a algo é de certo modo esperado, e aquilo que é esperado causa menos impressão e parece menos importante que aquilo que é insólito e extraordinário. Uma mudança considerável do primeiro tipo parece realmente menor para a imaginação que a mais ínfima alteração do segundo tipo; e, por quebrar menos a continuidade do pensamento, tem menor influência na destruição da identidade.²¹⁰

Não se pode pensar no rio sem pensar também na alteração de suas partes. A conservação de sua natureza ao longo do tempo é, então, conservação de mudança. Não é difícil para a imaginação atribuir-lhe identidade, pois a variação aqui consiste na conservação do mesmo. É como se, pela diferença, a própria semelhança fosse preservada. A fluidez do pensamento é provocada pela própria ideia do objeto, que antecipa a mudança, de modo que as interrupções não oferecem perigo à identidade. Dessa forma, a variação não implica interrupção.

²¹⁰ *Tratado*, p. 291, SB 258.

Massa de matéria, montanhas, planetas, navio, plantas e animais, som, igreja e rio: essa é a progressão que Hume percorre até abordar as relações presentes na ficção da identidade pessoal. Em cada passo o filósofo revela o modo com que a mente forja a identidade apesar da diferença. Associação de ideias e de disposições, ambas pela semelhança: a imaginação cria e se atém a algum elemento que supostamente se conserva no decorrer da variação. Além disso, a causalidade é introduzida para explicar o reforço da ficção desse elemento nos casos das plantas e dos animais.

2.3. *Ficção do eu*

Assim como a identidade dos objetos em geral – “todas as produções compostas e mutáveis seja da arte seja da natureza”²¹¹ –, a identidade pessoal precisa ser confrontada à pergunta sobre como é possível que uma sucessão de percepções, essencialmente distintas entre si, possa dar origem à concepção de algo que se conserva idêntico. Tomando por objeto o eterno fluxo e movimento das percepções que constituem a mente, indaga-se sobre a maneira como a variação pode ser convertida em continuidade. Em outras palavras, a imaginação passa a conceber a si mesma como a conservação do mesmo. Tendo isso em vista, Hume reitera o questionamento: haveria algo de real que conectaria essas percepções ou se trataria apenas de uma conexão sentida “entre as ideias que formamos delas”²¹²?

É evidente que a identidade que atribuímos à mente humana, por mais perfeita que possamos imaginar que ela seja, não é capaz de fundir as diversas percepções diferentes em uma só, fazendo-as perder seus caracteres de distinção e diferença que lhes são essenciais. Continua sendo verdade que cada percepção distinta que entra na composição da mente é uma existência distinta, e é diferente, distinguível e separável de todas as demais percepções, contemporâneas ou sucessivas. Mas como, apesar dessa distinção e separabilidade,

²¹¹ *Treatise*, SB 259.

²¹² *Ibid.*

supomos que todo o curso de percepções está unido pela identidade, uma questão naturalmente surge acerca dessa relação de identidade: ela é algo que realmente vincula nossas diversas percepções, ou apenas associa suas ideias na imaginação? Em outras palavras, quando fazemos uma afirmação sobre a identidade de uma pessoa, observamos algum vínculo real entre suas percepções, ou apenas sentimos um vínculo entre as ideias que formamos delas?²¹³

A mente, ao voltar-se a si mesma, é tão incapaz de apreender uma conexão real entre dois elementos que a compõem, quanto no caso em que essa apreensão é almejada nos objetos no mundo exterior. Nem mesmo na relação causal (princípio de associação mais forte e consequente, origem da ideia de conexão necessária) pode-se dizer que há a apreensão de uma conexão real, como se as qualidades de causa e efeito estivessem marcadas na existência singular de cada um de seus termos. A causalidade é a marca de uma qualidade, na mente, de acordo com a maneira como se deram as percepções no passado. Trata-se de uma disposição adquirida. O mesmo ocorre na identidade pessoal, afinal, toda identidade é relação, e toda relação é imaginação, sendo, portanto, hábito e prazer.

No eterno fluxo e movimento que constitui a mente, se há algo em comum entre uma percepção e outra, esse algo deve ser compreendido no modo de conceber a sucessão. Ou seja, no modo pelo qual a mente concebe a si mesma. Ao olhar para si (sem excessivo rigor especulativo, a saber, naturalmente), a mente é levada a conceber a sua identidade por conta da associação de ideias e disposições, confundindo diversidade e identidade. A concepção de si como algo idêntico não é anterior a essa confusão, ela é sim o seu efeito.

Substitui-se a existência de uma identidade perfeita da mente pela ficção dessa existência. O eu não esteve sempre ali: ele tem data de nascimento e, uma vez produzido, é elemento partícipe no eterno movimento das coisas. Ele é uma percepção entre todas as outras no interior do fluxo subjetivo. Embora não pareça, ele terá, como toda percepção, sua existência distinta e separável. Sendo assim, sua presença é regida pelas mesmas condições que as percepções em geral: seu mecanismo de produção

²¹³ *Tratado*, p. 291*, SB 259.

insere-se na maneira geral como as impressões e as ideias operam no fluxo. Isso quer dizer que o eu também precisa ter sua vivacidade decorrente de alguma outra percepção, bem como é ele próprio um objeto de transição dessa vivacidade, em direção a algo que ele introduz. Em suma: ele faz parte do movimento subjetivo, mesmo que sua concepção dê a entender que ele seja o princípio desse movimento e que seja comum a todo ele.

Sua produção é idêntica àquela observada para a identidade dos objetos externos. A mente, quando volta para si, forma ideias de suas percepções. Essas ideias associam-se entre si. A fluidez de pensamento provoca um modo de conceber a sucessão, que é *sentida* como identidade. Essa impressão de reflexão²¹⁴ é copiada e uma ideia de eu é produzida. Por conta da forte propensão à identidade, quanto mais atenção for sustentada à diferença no fluxo, mais elaborada será a ficção. Assim, o sentimento de que algo continua ao longo do tempo – mesmo que a sucessão altere-se totalmente, como no rio – é fortalecido com a representação desse algo, um *self* perfeito, que conectaria todas as percepções e que se manteria idêntico ao longo das mudanças. Reflete-se sobre as ideias, atribui-se a elas uma qualidade, e assim surge o eu.

Pois daí [de que não se pode observar conexão real] se segue evidentemente que a identidade não é nada que pertença realmente a essas diferentes percepções e que as una umas às outras; é apenas uma qualidade que lhes atribuímos, em virtude da união de suas ideias na imaginação, quando refletimos sobre elas.²¹⁵

Visto que a identidade da mente é fruto da união das ideias na imaginação, é preciso pensar sobre como ocorre essa união, quer dizer, sobre quais seriam os princípios de associação atuantes. Hume exclui a contiguidade alegando ser evidente que ela não exerça influência no caso. De fato, não faz sentido pensar em localização espacial das ideias.²¹⁶ Assim como nas plantas e nos animais (conforme observado na gradação da

²¹⁴ Lembrando que não há nas palavras de Hume a identidade como impressão de reflexão, conforme observado em nota acima (174).

²¹⁵ *Tratado*, p. 292*, SB 260.

²¹⁶ Baier trata dessa rejeição (cf. Baier, 1991, p. 142) e defende que há uma influência da contiguidade no tempo, contudo, ela seria tão trivial que não seria o caso a Hume de mencioná-la. A autora dá a entender que essa relação estaria pressuposta na concepção de sucessão sem interrupções.

massa de matéria à identidade pessoal), serão a semelhança e a causalidade as relações determinantes.

Começemos pela *semelhança*. Suponhamos que pudéssemos ver claramente através dos peitos de um outro, e assim observar aquela sucessão de percepções que constitui sua mente ou princípio pensante; suponhamos também que essa pessoa preserve sempre a memória de uma parte considerável das percepções passadas; é evidente que nada contribuiria mais para produzir uma relação nessa sucessão, em meio a todas as suas variações. Pois o que é a memória, senão uma faculdade pela qual despertamos as imagens de percepções passadas? E como uma imagem necessariamente se assemelha a seu objeto, a frequente inserção dessas percepções semelhantes na cadeia de pensamento não deve conduzir a imaginação mais facilmente de um elo a outro, fazendo o todo se parecer com a continuação de um objeto único? Por esse aspecto, portanto, a memória não apenas revela a identidade, mas também contribui para sua produção, ao produzir a relação de semelhança entre as percepções. O caso é o mesmo quer consideramos nós mesmos quer os outros.²¹⁷

O desafio consiste em compreender como percepções tão variadas quanto àquelas que constituem o fluxo da mente podem ser conectadas pela imaginação a ponto de produzir a concepção de que há a continuidade do mesmo. A união acontece entre as distintas percepções sucessivas, mas também entre as percepções contemporâneas (simultâneas).²¹⁸ No caso da identidade dos objetos, apesar da possibilidade de haver uma variação total, as associações sempre se restringem a um recorte particular da experiência. São diversas percepções que compõem *uma* massa de matéria, *uma* planta ou *um* rio. Quanto à mente, essa unidade é atribuída à totalidade da experiência: não haverá uma percepção sequer que escapará da proposição de que esta é *minha* percepção, sendo então sempre “conectada” ao eu de alguma forma. Com o surgimento da ideia de eu, todas elas são percebidas como se fizessem a ela referência.²¹⁹

²¹⁷ *Tratado*, p. 293*, SB 260.

²¹⁸ *Treatise*, SB 259.

²¹⁹ Quanto a esse termo, ver *Treatise*, SB 252.

O fluxo inteiro é sentido como identidade, incluindo as ideias do mundo externo (objetos e pessoas, por exemplo).²²⁰ Que tipo de semelhança podemos encontrar nessa que é a maior variedade possível? O que pode haver de comum entre calor, frio, prazer, dor, toda a diversidade passional, massa de matéria, planta, rio, todos os objetos exteriores etc.? Pouca coisa, a não ser a repetição reiterada deles no fluxo da experiência. Melhor dizendo, não são eles que repetem, mas suas imagens. E isso é feito pela memória, que faz surgir a todo momento imagens das percepções passadas. Há algo mais semelhante a alguma coisa do que sua própria imagem? Na identidade da mente, importa as sucessões compostas por cada percepção: a constante reintrodução de sua imagem, ou cópia, no pensamento. Esse é o fio pelo qual a imaginação percorre a diferença com fluidez e ignora as interrupções.

De modo breve, Hume havia atribuído um papel significativo à memória na formação da crença da existência contínua dos objetos, observando que a vivacidade dessa crença dependeria, em conjunto com a própria propensão à identidade, da memória das impressões que se apresentam interrompidas.²²¹ No entanto, no caso da mente esse papel torna-se muito mais intenso: da memória depende nada menos do que a própria associação das percepções por semelhança (e também por causalidade, pois esta última relação é hábito e não há hábito sem memória, como observa Hume ao tratar da causalidade na identidade pessoal²²²). Ela produz a semelhança: as imagens das percepções passadas são constantemente introduzidas no fluxo, permitindo que a imaginação (ao refletir sobre o fluxo) flua entre percepção e imagem da percepção. A memória não precisa ser perfeita – sabe-se muito bem que ela não é capaz de recuperar tudo o que é percebido –, contudo, recupera-se todo tipo de percepção e não há limite ao

²²⁰ Pode causar estranhamento o fato de que, no fluxo de percepções que constituem o eu, estariam incluídas aquelas que acreditamos ser de uma existência distinta e contínua da mente. É preciso lembrar que a crença no mundo exterior é uma tendência da mente que surge a determinado momento. Sendo assim, é preciso observá-la em conjunto a outras ações da mente, por exemplo a de conceber que “todas as impressões são existências internas e percíveis, e aparecem como tais” (*Tratado*, p. 227, SB 194). No sistema de percepções que influenciam umas às outras e que constituem a mente, não se pode ignorar o mundo externo, assim como o próprio sentimento da crença que constitui a ficção da dupla existência das percepções. Sobre essa questão, ver o breve comentário de Waxman em *Hume's Theory of Consciousness*. London: Cambridge University Press, 2003, p. 237. Recortamos o seguinte trecho: “We believe *all* our sensations to belong to the system of perceptions that constitute our mind (self or person), despite simultaneously believing *some* of them to be objects distinct from, and independent of, the mind.” (*Ibid.*)

²²¹ *Treatise*, SB 199.

²²² Nesse aspecto a memória também opera nos casos da simpatia nas plantas e animais, ainda que o filósofo não levante isso no trecho.

número de vezes que a imagem é reproduzida – cria-se assim uma ressonância da mesma percepção no fluxo.

É graças a essa ampla atividade da memória que a identidade pode ser atribuída à mente. Destaca-se que não se trata da soma de uma série de “pequenas identidades”, produzidas, ao longo da experiência, por cada sucessão composta pela percepção e suas imagens. Trata-se da produção de uma identidade geral, formada através de um pensamento fluido que percorre toda a coleção. É preciso conceber a sucessão como objeto e a coleção como sucessão (instante após instante). A configuração da mente em um momento (percepções contemporâneas) é absolutamente diferente de sua configuração no momento seguinte. Mesmo a ideia que tenho de um objeto no presente é diferente da ideia que terei dele no instante seguinte, sendo ela uma nova ideia no interior da sucessão. Nada permanece no tempo: o tempo é uma ideia fictícia referente à própria variação, que, quando aplicada a algo que permaneceria constante, é feito pela imaginação por uma ficção.²²³

Considerando a sucessão de configurações variadas da mente nos diversos instantes, por conta da memória, a imaginação irá associá-las pela semelhança, ignorando a variação. A configuração seguinte apresenta cópias das percepções da configuração passada. Sendo a mente nada mais do que percepções, é como se a composição presente contivesse em si a reprodução (incompleta) das anteriores. Ou, pelo menos, uma tentativa de reprodução. A configuração seguinte não deixa de ser totalmente diferente, afinal, mesmo a reprodução (elemento pelo qual poderia ser reivindicada a conservação), exatamente por ser uma cópia (e não o original), não deixa de ser algo novo. Uma determinada impressão, num instante, será a memória dessa impressão em outro, e o mesmo se repete ao longo de todas as novas configurações que a sucessão assume.

Assim, a memória exerce um papel fundamental em forjar a identidade: ela permite que a imaginação possa, ao olhar para si mesma ao longo dos diversos instantes, tecer uma conexão, cuja possibilidade repousa nas reproduções que a mente faz de si a todo momento. Por isso, defende Hume, “a memória não apenas revela a identidade, mas também contribui para a sua produção, ao produzir a relação de

²²³ Conforme visto na primeira seção deste capítulo.

semelhança entre as percepções.”²²⁴ Se, nos objetos, a memória exerce um papel quanto à identidade (embora pouco explícito no texto), na medida em que a recuperação das percepções passadas pode ser determinante para que a imaginação possa percorrer o objeto [*trace it*] “nos diferentes períodos de sua existência” (condição básica do princípio de individuação); na mente, além disso, ela é a responsável pela produção da relação em virtude da qual a fluidez poderá se realizar.

Chama a atenção a equivalência que Hume encontra entre a identidade de si e a do outro (“O caso é o mesmo quer consideramos nós mesmos quer os outros”, ao final do trecho supracitado). A princípio, parece se tratar apenas de uma estratégia argumentativa, a fim de facilitar a concepção de algo que exige um esforço considerável da imaginação para ser compreendido (“Suponhamos que pudéssemos ver claramente através dos peitos de um outro”, no mesmo trecho). É mais simples considerar a sucessão como objeto (condição fundamental para entender a formação da identidade) quando ela já se encontra objetificada num outro; visto que, dessa maneira, a sucessão pode ser imaginada com maior facilidade sem a confusão com a identidade. No entanto, para além disso, é possível reconhecer, nessa equivalência, um importante aspecto da perspectiva crítica com que Hume aborda a identidade pessoal: não há uma unidade reflexiva anterior às percepções, através da qual se pode distinguir a consideração de si e a de outro, como se essa unidade permitisse explicar o eu, mas não a alteridade. Seja qual for o caso, o problema é, sempre, explicar como percepções diversas podem dar origem a uma identidade.²²⁵

Além da semelhança, a causalidade também tem um papel indispensável na produção da identidade pessoal. Se lembrarmos bem, foi esta última relação (na dependência mútua entre as partes de um mesmo todo) que permitiu Hume explicar a identidade das plantas e dos animais, que se conservaria apesar de uma variação total

²²⁴ *Tratado*, p. 293, SB 261.

²²⁵ Essa equivalência é motivo de incômodo a muitos intérpretes. Por exemplo, Ainslie “Of course, the case is not the same. When investigating someone else’s mind, the secondary ideas, associations of which produce the belief in mental unity, are not in the same mind as the perceptions that are believed to be unified. When investigating our own minds, the secondary ideas are in the same mind as those perceptions believed to be unified.” (Ainslie, 2008, p. 153). Somando isso ao impasse do Apêndice, Ainslie parece sustentar que Hume se equivoca ao negar um princípio reflexivo no Livro I do *Tratado* (*Ibid.*, p. 152). Alinha-se a Noxon, em sua sugestão de que Hume se contradiz ao negar o princípio de “consciência reflexiva”, defendendo que seria necessário voltar a Locke quanto ao assunto [Noxon, J., “Senses of Identity in Hume’s Treatise”. *Dialogue*, 8 (3), pp. 367-384, 1969]. Uma visão muito mais interessante sobre a equivalência é proposta por Michaud, que ao invés de recusá-la é capaz de concebê-la no interior da radicalidade empírica do projeto humeano (Michaud, 1983, p. 250).

das imagens. O pensamento percorre, sem interrupções, as diferentes percepções, graças à introdução da ficção da simpatia, algo de misterioso que conecta as partes em vista de um mesmo fim.²²⁶ É a tendência a conceber a conservação dessa relação mútua, durante toda a cadeia (do broto à árvore), que produz a fluidez da imaginação. Ora, algo de parecido ocorre à mente humana: quando volta a si, ela concebe não apenas as semelhanças entre percepção e imagem de percepção (memória), mas também um verdadeiro sistema de percepções diferentes, em mútua dependência, todas unidas por relações de causa e efeito. O fluxo como sistema exprime a “verdadeira” ideia que a mente forma dela mesma: uma produção da imaginação, mediante a concepção do fluxo como um emaranhado de relações. Sob a influência da imaginação, a mente deixa de ser considerada uma mera coleção ou fluxo em eterno movimento para se tornar um sistema.²²⁷ Essa passagem é fundamental para a formação da identidade: o eu é efeito do sistema (em virtude das relações) e não o seu princípio fundador.²²⁸

Quanto à *causalidade*, podemos observar que a verdadeira ideia de uma mente humana é a de considerá-la como um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito, e que mutuamente produzem, destroem, influenciam e modificam-se umas às outras. Nossas impressões originam suas ideias correspondentes; e essas ideias, por sua vez, produzem outras impressões. Um pensamento expulsa outro pensamento, e arrasta consigo um terceiro, que o exclui por sua vez. Por esse aspecto, a melhor comparação que eu poderia fazer da alma é com uma república ou comunidade [*republic or commonwealth*], cujos diversos membros estão unidos por laços recíprocos de governo e subordinação, gerando outras pessoas, que propagam a mesma república pela transformação

²²⁶ *Treatise*, SB 254.

²²⁷ Hume se refere a esse sistema de percepções como a “verdadeira ideia de eu”. Contudo, não devemos esquecer que as relações que o compõem são frutos da imaginação e, portanto, devem ser compreendidas como hábito e tendência à facilidade.

²²⁸ “L’esprit croit donc qu’il est lui-même le principe transcendant de la causalité inhérent à ses représentations, alors qu’il n’en est que l’effet. Car il se trouve que les idées s’enchaînent d’elles-mêmes, en vertu des lois d’attraction constitutives de l’imagination, qui sont impersonnelles, et donc aucune raison n’exige qu’elles soient inhérentes à un sujet, tout comme il n’existe pas une seule raison de postuler que les qualités sensibles d’une chose doivent être inhérentes à un substrat dont elles ne seraient que les accidents.” (Brahmi, F., “La généalogie du moi dans la philosophie de Hume”, *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 126, 2001/2, p. 175)

incessante de suas partes. E, assim como a mesma república individual pode mudar não só seus membros, mas também suas leis e constituições, assim também a mesma pessoa pode variar seu caráter e disposição, bem como suas impressões e ideias, sem perder sua identidade. Por mais mudanças que sofra, suas diversas partes estarão sempre conectadas pela relação de causalidade.²²⁹

As percepções são concebidas como causas e efeitos umas das outras. Há uma mútua dependência entre as partes num mesmo instante, mas também entre os diferentes instantes que se sucedem. A causalidade é, assim, reconhecida como qualidade da natureza da mente, expressando o cerne mesmo da maneira como a concebemos. Como no rio, é esperado que ela varie a todo momento, porque, afinal, ela é “produção, destruição, influência e modificação”. A própria sucessão é percebida por meio dessas relações. Se, nas plantas e nos animais, o destaque à causalidade parecia ser dado à conservação da mesma relação de dependência mútua a cada instante (o que nos obrigava a tomar a relação de semelhança como princípio que une os diferentes objetos na sucessão), na mente, fica mais claro como a causalidade conecta também os diferentes instantes, compondo, junto à semelhança produzida pela memória, as relações pelas quais a sucessão é conectada. Na mente, a causalidade une os diferentes objetos no fluxo, seja no âmbito das ideias como cópias das impressões, seja no âmbito do adulto como efeito da criança.

A república permanece a mesma apesar da mudança de seus membros, pois há uma relação entre os anteriores, que se conserva entre os novos, independentemente da cristalização de sua identidade em uma única pessoa. São as relações entre os indivíduos que permitem a conservação de sua identidade apesar de tantas mudanças. Na analogia com a república, essas relações são representadas pelos “laços recíprocos de governo e subordinação”. As leis e as constituições seriam equivalentes ao caráter e à disposição do indivíduo: determinadas configurações que se formam com o tempo e que, mesmo com sua variação, não produzem como efeito a destruição identitária.²³⁰

²²⁹ *Tratado*, p. 293*, SB 261.

²³⁰ Sem memória, não há causalidade. Por isso, aqui também pode ser dito que a memória produz a identidade pessoal. No entanto, isso não quer dizer que a identidade pessoal esteja limitada àquilo que é possível se lembrar. Para Hume, a causalidade permitirá que a concepção de identidade supere esse limite. Não preciso ser capaz de me lembrar do que fiz a cada dia da minha vida para pensar que, em

Embora a identidade seja fruto de uma forte propensão natural, ela tem seus limites. Trata-se de algo produzido e, por isso mesmo, é perfeitamente concebível que não ocorra ou que seja perdida num determinado momento.²³¹ Sua estabilidade depende das relações, ou seja, da possibilidade de haver fluidez no pensamento. Se, na gradação entre a massa de matéria, vimos os casos em que a identidade é destruída, não parece haver motivo para considerar que isso não possa acontecer na mente.

Identidade depende das relações de ideias, e essas relações produzem identidade por meio da transição fácil que ocasionam. Mas como as relações e a facilidade da transição podem diminuir gradativa e insensivelmente, não possuímos um critério exato que nos permita resolver qualquer controvérsia sobre o momento em que adquirem ou perdem o direito ao nome de identidade.²³²

Identidade é relação (ou sistema) e, portanto, tudo que reforça esta última reforça também a primeira, bem como tudo que enfraquece as relações, representa à identidade um risco. Quanto ao reforço, um caso exemplar é o da identidade pessoal que Hume atribui às paixões. Segundo o filósofo, haveria uma “corroboração” entre esta e a identidade quanto à imaginação, observando que a contribuição recai, justamente, sobre a intensificação das relações por ela provocada. Sob esse aspecto, as paixões atuam de forma a dar estabilidade à ideia de eu.

Fica a pergunta sobre quais fatores contribuem para a instabilidade identitária do sujeito – seja no interior mesmo da dinâmica da imaginação, seja nas influências passionais –, no limite, podendo culminar em sua destruição (como em qualquer tipo de objeto externo). Já foi observado como a intensificação da reflexão (a doença auto-destrutiva) pode ameaçar a identidade, embora, como vimos, a natureza (as relações) tenda a vencer o conflito que se instaura entre as duas. Podemos pensar que o aspecto

todos esses dias, continuei sendo o mesmo. Tomada como princípio da causalidade, a memória, diz Hume, produz menos a identidade do que a descobre (invertendo o raciocínio acima) (*Treatise*, SB 262). Isto é, a memória a produz (pela semelhança e pela causalidade) e depois a descobre (pela causalidade) onde ela mesma não foi capaz de prosseguir.

²³¹ Lembramos da seguinte frase de Malherbe: “Originairment, le désordre précède l’ordre, et secondairement le menace toujours.” (Malherbe, 2001 [1984], p. 152)

²³² *Tratado*, p. 295*, SB 262, grifo nosso.

violento e perturbador das paixões fortes representa também uma ameaça?²³³ E a simpatia (examinada no capítulo 1), haveria nela alguma influência sobre a intensificação ou fragilização dessas relações?²³⁴

²³³ “Um homem, quando calmo ou apenas moderadamente agitado, é tão diferente de si mesmo, sob todos os aspectos, quando perturbado por uma paixão violenta, que não poderia haver duas pessoas mais diferentes.” (*Treatise*, SB 344)

²³⁴ Baier sugere que a polêmica do Apêndice do *Tratado* (impasse quanto aos princípios de associação na ideia de eu, mencionado em nota acima [191]) seria resolvida no Livro II. Segundo a autora, a relação com o outro seria o princípio pelo qual as percepções se uniriam na mente. Isso decorre da importância que a Baier dá à simpatia em sua interpretação de Hume (cf. o capítulo 6 de *A progress of sentiments* [1991]). A simpatia pode também apresentar o efeito inverso: assim como uma paixão violenta, ela causa perturbação na mente, já que um julgamento alheio é sempre acompanhado de paixão: “e nada é mais propício a perturbar nosso entendimento, e a nos precipitar em toda sorte de opiniões, mesmo as mais irracionais, que sua conexão com a paixão, já que esta se difunde pela imaginação, dando força adicional a toda ideia relacionada.” (*Tratado*, p. 355, SB 321)

CAPÍTULO III

IDENTIDADE PESSOAL E PAIXÃO

*Seja o que for que esteja no centro do Mundo,
Deu-me o mundo exterior por exemplo de Realidade.
E quando digo “isto é real”, mesmo de um sentimento,
Vejo-o sem querer em um espaço qualquer exterior,
Vejo-o com uma visão qualquer fora e alheio a mim.*

Fernando Pessoa (Alberto Caeiro), Poemas inconjuntos.

3.1. Gênese da paixão como gênese do eu

Ao tratar do orgulho e da humildade, nas primeiras seções do Livro II do *Tratado*, Hume fornece um novo modelo para a produção da ideia de eu. Aqui descobrimos a “identidade enquanto diz respeito a [*as it regards*] nossas paixões”²³⁵, de acordo com a distinção estabelecida na seção da identidade pessoal no Livro I da mesma obra (1.4.6). Raríssimos são os indícios, no texto, a respeito do modo como o filósofo pensaria a relação entre essa identidade e a “identidade enquanto diz respeito a nosso pensamento ou imaginação”²³⁶. É evidente sua falta de intenção em aprofundar o assunto. Numa passagem relevante, Hume sugere que há uma “corroboração” entre elas, pois a primeira ocasiona relações (causais) na mente e a segunda é ocasionada por relações.²³⁷ A identidade passional contribui “ao fazer que nossas percepções distantes influenciem umas às outras”, e ao produzir em nós uma “preocupação presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros.”²³⁸

Se, na identidade do Livro I, foi preciso refletir sobre a natureza dos princípios de associação para revelar seu aspecto pragmático, nesta aqui um aspecto dessa natureza

²³⁵ *Tratado*, p. 285, SB 253.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Treatise*, SB 261.

²³⁸ *Tratado*, p. 294*, SB 261.

surge na maneira mesma como o filósofo a define: “identidade pessoal [...] enquanto diz respeito a nossas paixões ou à preocupação que temos por nós mesmos.”²³⁹ No primeiro livro, trabalhamos com a necessidade de compreender a ideia de eu como uma percepção particular entre todas as outras no interior do fluxo de percepções. O mesmo se impõe ao caso das paixões: conserva-se aqui, evidentemente, o pressuposto de que cada percepção tem sua existência distinta. Nesse sentido, fica a pergunta: como conceber que uma ideia de eu, produzida a determinado momento na mente, seja capaz de provocar uma articulação entre percepções distantes (que se influenciam entre si), e, ainda, que ela consista numa preocupação presente de si mesmo, uma espécie de consciência de si prática ou hedonista²⁴⁰, que se afeta por prazeres e dores passados e futuros?

Para responder, devemos explorar o que as paixões carregam de particular e diferente com relação às ideias. Trata-se de pensar por que uma sensação de identidade da mente vem a ser produzida no decorrer do fluxo passional. Na imaginação, uma pergunta equivalente nos conduziu à investigação da maneira como ela opera por associações e busca uma fluidez, que revelou a tendência a tomar uma sucessão diversa por algo idêntico (o hábito e o prazer ou respostas a exigências de vida). Nas paixões, estamos diante de um novo universo.

É importante notar que as passagens sobre a ideia de eu, no Livro II, inserem-se num exame que intenciona, antes de tudo, elucidar a natureza das paixões. É esse o verdadeiro objeto de estudo do segundo livro, de maneira que a identidade passional permanece, a todo momento, subordinada. Por isso, diferente da seção 1.4.6 no Livro I, se quisermos examinar o eu no segundo livro, somos obrigados a trabalhar numa estrutura textual relativa a algo diferente: o orgulho e a humildade – as impressões que produzem a identidade.

Não por acaso, algo de característico do aspecto prático da identidade passional pode ser visto nesse par de paixões. Afinal, elas consistem em prazer e dor produzidos

²³⁹ *Treatise*, SB 253.

²⁴⁰ Malherbe usa esses dois termos para trabalhar uma consciência de si oriunda das paixões em oposição a uma consciência de si teórica, intelectual ou especulativa (Malherbe, 2001 [1984], pp. 224-240). Nas palavras de Deleuze, “la subjectivité dans son essence est pratique. [...] Si le sujet se constitue dans le donné, en effet, il n’y a pas d’autre sujet que pratique.” (Deleuze, 2014 [1953], p. 117). Como vimos, isso não se restringe às paixões: os princípios de associação da imaginação também revelam esse sentido. Na mencionada seção “Da Razão dos Animais”, no *Tratado*, podemos ver o raciocínio como produto de demandas particulares da experiência, sendo a razão tratada como um instinto da natureza.

quando a pessoa volta a si mesma. Trata-se de uma preocupação com relação a si: afeta-se com a opinião (presente) sobre o eu. É claro que essas paixões se distinguem da referida consciência pragmática: esta precisa existir para que aquelas possam superar uma opinião de si restrita a um presente sem fim, posto que sem identidade não há a continuidade de um eu, no passado e no futuro, para que as paixões façam referência. Embora sejam distintas, é sem dúvida significativo que uma derive da outra.

Algo da natureza das paixões conserva-se na identidade. O surgimento da preocupação presente por prazeres e dores, passados e futuros, explica-se a partir de percepções puras, que são, no caso, prazeres e dores de um tipo particular: aqueles que, quando produzidos, necessariamente se vinculam à ideia de eu (orgulho como opinião de si). Nesse sentido, investigar a produção dessas paixões é relevante não apenas para esclarecer como se dá o eu passional, mas, inclusive, para pensar como se dá a sua natureza, que encontra no aspecto prático uma característica fundamental.

Assim, devemos ir além de uma leitura que destaque a ideia de eu, tal como ela aparece no mecanismo que Hume concebe para descrever as paixões. É fundamental, também, explorar como a natureza dessa ideia pode se aproximar à natureza das paixões.²⁴¹ No Livro II do *Tratado*, deparamo-nos com uma ideia de eu da qual temos uma “memória e consciência íntimas”²⁴², cuja vivacidade supera a de qualquer outra concepção da mente; sendo aceitável, portanto, confundi-la com uma impressão, como faz o próprio filósofo intencionalmente.²⁴³ A maneira como essa percepção é produzida e como ela vem a se tornar uma preocupação presente, influenciando percepções distantes entre si (passadas e futuras), é o que precisamos esclarecer daqui em diante.

A ideia de eu adquire sua importância no Livro II porque ela é o *objeto* das paixões de orgulho e humildade. Isso quer dizer que ela é a ideia à qual a mente volta a sua atenção (*turn our attention*²⁴⁴) ao ser excitada por uma dessas duas paixões. Trata-se

²⁴¹ Essa perspectiva, a ser perseguida ao longo do presente capítulo, pode ser vista, em certa medida, em Malherbe: “Ainsi l’idée du moi, quoiqu’elle soit une idée sans expérience correspondante, reçoit de la passion réflexive une puissance d’impression: ni idée véritable ni impression réelle, mais un troisième terme intermédiaire.” (Malherbe, 2001 [1984], p. 239)

²⁴² *Treatise*, SB 277.

²⁴³ *Treatise*, SB 317.

²⁴⁴ *Treatise*, SB 278.

de uma “direção do pensamento”²⁴⁵, que a todo momento Hume exprime nos termos de um “olhar” [*view*], como uma tomada de consideração [*enters into consideration*]²⁴⁶. Qualquer que seja o motivo que as faça surgir no espírito – qualidades do corpo, da mente, posses, relações etc. – o eu estará sempre presente. Afinal, para o filósofo, orgulho e humildade não quer dizer mais do que uma sensação agradável ou desagradável com relação a si mesmo.

É evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Esse objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntimas. É aqui que se fixa nossa 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 outro objeto apreendido pela mente será sempre considerado tendo em vista nós mesmos; de outro modo, jamais poderia excitar essas paixões, ou sequer produzir nelas o menor aumento ou diminuição. Quando o eu não é levado em consideração, não há lugar nem para o orgulho, nem para a humildade.²⁴⁷

O objeto da paixão distingue-se drasticamente do que Hume entende por suas *causas*. Sem a direção do pensamento ao eu – e, aqui, o filósofo mantém a definição do Livro I –, “ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas”²⁴⁸, não há orgulho; entretanto, não é ele o “princípio produtivo” [*productive principle*] da paixão.²⁴⁹ Pelo contrário, ele é produzido por ela. A paixão leva a mente a considerar o eu, o que significa, como veremos, que a presença dele no pensamento (sua vivacidade) procede,

²⁴⁵ *Treatise*, SB 286.

²⁴⁶ *Treatise*, SB 277.

²⁴⁷ *Tratado*, p. 311*, SB 277.

²⁴⁸ Esse trecho, assim como outros semelhantes no Livro II, contraria a intenção daqueles que procuram defender uma contradição entre ambos os livros quanto à identidade pessoal. Fica a impressão de que a ideia de eu produzida pelas paixões, embora conserve as peculiaridades decorrentes de sua produção, não se distingue daquela que é produzida pela imaginação. Cf. Brahami, 2001/2.

²⁴⁹ *Treatise*, SB 278.

de alguma maneira, da presença ou vivacidade dela. Isso ocorre na mesma medida em que a vivacidade da paixão é derivada de suas causas (tendo em vista que toda relação de causalidade é uma transferência de vivacidade²⁵⁰). Ou seja, há uma lógica de produção da paixão, que guarda a chave para compreender o surgimento da identidade no Livro II; sendo que, para avançar, é preciso nos deslocarmos de uma perspectiva que toma a paixão como eixo de leitura, em direção à outra, que destaca a ideia de eu.

Com isso, é possível verificar que as causas da paixão são também, junto com a paixão mesma, causas do eu. E, assim, a proposição de que o orgulho é “uma paixão situada entre duas ideias”²⁵¹ (a causa e o objeto), nos conduz à concepção do eu como uma ideia situada após uma ideia (a causa da paixão, distinta do próprio eu) e uma paixão (cuja essência é prazer e dor²⁵²). Dessa maneira, observamos como a identidade pessoal surge de “objetos estrangeiros” às próprias paixões (suas causas)²⁵³, e de sensações de prazer e dor de natureza passional.

As causas do orgulho e da humildade são qualidades da mente, como “espírito, bom-senso, erudição, coragem, justiça, integridade”; do corpo, como “beleza, força, agilidade, boa aparência, talento para a dança”; ou de qualquer outro objeto que esteja em relação a nós, como “país, família, filhos, relações, riquezas, casas, jardins”²⁵⁴. É a partir dessa variedade de elementos que a paixão é produzida, e a mente, dirigida ao eu. Por isso, nas causas encontra-se, sob certo sentido, o verdadeiro fundo da identidade passional²⁵⁵. São elas, e não o eu, que excitam as paixões. Quando consideramos que, na

²⁵⁰ Quanto à paixão, o fato de que ela é uma existência original – isto é, ela não tem qualidade representativa (não é cópia de nenhuma outra existência) (*Treatise*, SB 415) – não implica que sua vivacidade não possa decorrer das percepções que a introduzem no espírito. As paixões diretas, por derivarem imediatamente de impressões de sensação, têm a investigação de suas causas limitada, haja vista que Hume a relega à anatomia e a filosofia natural (*Treatise*, SB 275). O mesmo não ocorre com as paixões indiretas (que envolvem a associação de ideias), cujas causas podem ser exploradas (ainda que em algum momento o mesmo limite se imponha).

²⁵¹ *Tratado*, p. 312, SB 278.

²⁵² *Treatise*, SB 286.

²⁵³ Hume observa que orgulho e humildade não são produzidos imediatamente pela natureza pois precisam da “cooperação de outras causas”. Esses seriam os objetos estrangeiros ao qual Hume se refere também como objetos externos. (*Treatise*, SB 287)

²⁵⁴ *Treatise*, SB 279.

²⁵⁵ Baier escreve: “Me and my character traits, me and my abilities, disabilities, virtues and vices, me and my brain, heart, nerves, skin, pores, muscles, me and my life, me and my heap of perceptions, me and my reputation, me and my family, me and my loves, me and my ambitions, me and my country, me and my preferred vacation place and its climate, me and my evaluation of the importance or unimportance of

origem delas, está uma ideia, mais ou menos favorável, de nós mesmos²⁵⁶, na realidade, trata-se de algo que se vincula ao eu, e que é capaz de produzir prazer ou dor, e não da identidade por si mesma. Orgulho e humildade jamais seriam produzidos pela consideração do eu tomado isoladamente, sem a presença de qualidades externas a ele. Essas paixões são indiferentes à ideia de eu sem conexão alguma.

Olhar-se para si mesmo, *exclusivamente*, não pode ser a razão pela qual tais paixões são despertadas, como defende Hume. Se fosse esse o caso, orgulho e humildade seriam produzidos na mesma proporção e se anulariam a todo momento, de modo que nenhum seria de fato produzido.²⁵⁷ O eu, apenas, não pode ser causa de prazer e dor.²⁵⁸ A opinião de si, como *causa* dessas paixões, é efetivamente a constatação de outros objetos que, por conta da paixão, *entram* em relação ao eu. Portanto, é o prazer e a dor que são capazes de provocar o olhar para si mesmo, e não o contrário, uma vez que o objeto (eu), ao qual esse olhar se volta, carece desse prazer e dessa dor para vir a existir.²⁵⁹

Temos de fazer uma distinção, portanto, entre a causa e o objeto dessas paixões; entre a ideia que as excita e aquela a que dirigem seu olhar, quando excitadas. Orgulho e humildade, uma vez despertados, imediatamente levam nossa atenção para nós mesmos, considerando-nos seu objeto último e final. Contudo, é preciso algo mais para

whether the beautiful fish in the ocean is or isn't in any sense mine rather than yours, ours or no one's. What is the 'I' who claims this manifold as her own? Hume's answer in Book Two, Part I, seems to be 'just that, the concerned claimant, and out of the relation to these other things, it is in reality nothing.' I and my world are 'cor-relatives'." (Baier, 1991, p. 135)

²⁵⁶ *Treatise*, SB 277.

²⁵⁷ Hume escreve: "se supusermos que o que as despertou foi exclusivamente a visão de nós mesmos, como essa visão é perfeitamente indiferente em relação a uma e à outra paixão, deve-se produzir ambas exatamente na mesma proporção; ou, em outras palavras, produzir nenhuma." (*Tratado*, p. 312*, SB 278)

²⁵⁸ *Treatise*, SB 278.

²⁵⁹ A certo momento, Hume se refere ao eu de uma maneira que poderia ficar entendido que ele seria necessário, como causa, para que a paixão seja excitada: "Para suscitar o orgulho, temos sempre de contemplar dois objetos: a *causa*, ou seja, o objeto que produz prazer, e o eu, que é o verdadeiro objeto da paixão." (*Tratado*, p. 326, SB 292) A necessidade do eu deve ser tomada quanto ao produto: onde não há eu, não há orgulho. John Passmore defende que Hume se contradiz a esse respeito (Passmore, 1980, p. 126). Cf. polêmica sobre isso em Amélie Rorty, que acredita encontrar uma solução para esse suposto problema na distinção entre identidade da imaginação e das paixões ("Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency". In: *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 3, p. 255-269, 1990). Sobre o assunto, Malherbe é assertivo: "Cette idée du moi [...] l'orgueil et l'humilité l'engendrent par une réflexion passionnelle originale et singulière. L'idée du moi ne preexiste pas à la passion, mais en est le terme: c'est la passion que l'invente." (Malherbe, 2001 [1984], p. 238)

despertar essas paixões, alguma coisa que seja peculiar a uma delas, e que não produza as duas exatamente no mesmo grau. A primeira ideia que se apresenta à mente é a da causa ou princípio produtivo. Essa ideia desperta a paixão a ela conectada; e essa paixão, quando despertada, dirige nosso olhar para uma outra ideia, que é a ideia do eu. Temos aqui, portanto, uma paixão situada entre duas ideias, das quais uma a produz e a outra é produzida por ela. A primeira ideia, portanto, representa a *causa*, e a segunda, o *objeto* da paixão.²⁶⁰

Para explicar como as causas geram orgulho e humildade, Hume introduz a associação de impressões, análoga à de ideias²⁶¹, bem como a proposição de que ambas as associações reforçam-se mutuamente, criando uma “dupla associação de ideias e impressões”²⁶². Nesse caso, cada transição torna-se mais forte que quando isolada. Trata-se de um “duplo impulso”²⁶³: duas tendências (da imaginação e das impressões) unem-se e tornam a excitação da paixão quase inevitável frente à presença de uma das causas no espírito.

Para compreender isso, precisamos observar como Hume distingue, na causa, a qualidade e o sujeito [*subject*]²⁶⁴. A primeira consiste na sensação agradável ou desagradável que a causa gera por si mesma, independente de sua relação com o orgulho e a humildade.²⁶⁵ A segunda é o sujeito em que a qualidade se encontra. Se o motivo de orgulho é uma casa bonita, a beleza da casa, isto é, o prazer sentido ao contemplá-la, seria a qualidade; e a própria casa, o sujeito. O mesmo vale para um corpo forte, uma mente astuta, um país rico etc. Segundo Hume, não há orgulho se não houver ambas as partes²⁶⁶, sendo que, para que a paixão seja produzida, o sujeito precisa estar, de alguma maneira, em relação àquele que a sente (como uma propriedade²⁶⁷).

²⁶⁰ *Tratado*, p. 312, SB 278.

²⁶¹ *Treatise*, SB 283.

²⁶² *Treatise*, SB 286.

²⁶³ *Treatise*, SB 284.

²⁶⁴ *Treatise*, SB 279.

²⁶⁵ *Treatise*, SB 285.

²⁶⁶ “Ambas as partes são essenciais, e a distinção não é vã nem quimérica. A beleza, considerada simplesmente como tal, nunca produziria orgulho ou vaidade, a menos que situada em algo relacionado a

Conservando o exemplo acima, o duplo impulso ocorre da seguinte forma: a ideia da casa associa-se à ideia de eu, e o prazer de sua beleza se associa ao prazer da paixão do orgulho. Dessa maneira, a relação de causalidade entre a casa e a paixão é compreendida de um ponto de vista mais aprofundado: na verdade, trata-se de uma ideia e uma impressão que causam a paixão. Um semelhante desdobramento sucede-se no lado do efeito nessa relação causal, de maneira a incluir o objeto da paixão na proposição: a paixão produzida é acompanhada de outra ideia, aquela sem a qual a paixão não existe, ou seja, o eu. Assim, a mecânica de produção da paixão explica-se por uma passagem da mente, que parte de um par impressão-ideia e segue a outro par impressão-ideia diferente. Beleza-casa introduz orgulho-eu. Hume usa o termo *transfusão* para caracterizar a passagem. Lembremos que, como toda relação, trata-se de uma transferência de vivacidade.

Observei que, em todos os juízos desse gênero [causalidade], há sempre uma impressão presente e uma ideia relacionada; e a impressão presente confere uma vivacidade à fantasia, e a relação *transmite essa vivacidade*, por uma transição fácil, à ideia relacionada. Sem a impressão presente, a atenção não se fixa e os espíritos não são excitados. Sem a relação, essa atenção permanece em seu primeiro objeto, sem mais consequências. Há evidentemente uma grande analogia entre essa hipótese e nossa hipótese presente de *uma impressão e uma ideia que se transfundem em outra impressão e ideia por meio de sua dupla relação*. E devemos admitir que tal analogia é uma prova nada desprezível de ambas as hipóteses.²⁶⁸

nós; e a mais forte relação, por si só, sem a beleza ou algo que a substitua, tampouco exerceria qualquer influência sobre essa paixão.” (*Tratado*, p. 314, SB 279)

²⁶⁷ Malherbe vê uma relação de pertencimento ou propriedade. “En effet, l’association d’idées est ici tout à fait particulière, puisqu’elle consiste en une relation d’appartenance ou de propriété: je suis orgueilleux des choses ou des qualités physiques ou morales qui m’appartiennent.” (Malherbe, 2001 [1984], p. 239) Baier segue no mesmo sentido: “is a matter of the relationship between a person and what is hers, in all the ‘hundred’ senses of the possessive personal pronoun.” (Baier, 1991, p. 135) Com efeito, na *Dissertação sobre as paixões* (1757), Hume escreve que a “propriedade” é a relação (de ideias) mais influente no caso do orgulho e da humildade. O filósofo então acrescenta uma nota para explicar que propriedade é sim uma relação, uma espécie de causalidade, pelo fato de que o possuidor dispõe sua posse de modo a produzir efeitos nela e ser por ela afetado (*A Dissertation on the passions*, p. 13).

²⁶⁸ *Tratado*, p. 324*, SB 289, grifo nosso.

A gênese da paixão manifesta a gênese do eu. Sem a excitação proveniente da casa e de sua beleza, não há excitação do orgulho e da identidade pessoal. “A ideia é facilmente *convertida* em sua ideia correlata; e a impressão naquela outra impressão que se assemelha e corresponde a ela.”²⁶⁹ Como resultado da dupla relação, a casa é convertida em eu e a beleza em orgulho. No entanto, se seguimos à risca a proposição do duplo impulso, tendo em vista que uma relação ajuda a outra na conversão, parece mais significativo nos concentrar sobre o mecanismo como uma só conversão, que acontece entre dois pares impressão-ideia. A casa, compreendida por ideia e impressão, é a causa da paixão. A paixão não existe sem a relação de ideias, assim como esta não existe sem aquela (uma vez que a ideia de eu é produto dela). Pensar em duas conversões paralelas traz o risco de perder a profundidade da imbricação entre elas. Além de respeitar a importância do duplo impulso, desse modo também vê-se, com mais clareza, que a vivacidade da ideia de eu é fruto não apenas da vivacidade da ideia de casa, mas, principalmente, da vivacidade da impressão a ela vinculada. Ora, não é à toa que é o orgulho, e não a ideia de casa, que é destacado como princípio do eu.

É importante notar que é a ideia de eu o motivo pelo qual o reforço mútuo ocorre. Ela é o “objeto em comum” entre as duas relações. Tanto a ideia de casa, quanto sua beleza convergem a ele: a primeira, através da associação de ideias, e a segunda através da associação de impressões, que produz o orgulho e introduz a identidade pessoal.²⁷⁰

Em uma palavra, a natureza conferiu uma espécie de atração a certas impressões e ideias, pela qual uma delas, ao aparecer, introduz naturalmente sua correlata. Se essas duas atrações ou associações de impressões e ideias *concorrem no mesmo objeto*, elas se auxiliam mutuamente, e a transição dos afetos e da imaginação se faz com menos esforço e facilidade. Quando uma ideia produz uma impressão, que está relacionada a uma outra impressão, que por sua vez está conectada a uma ideia, relacionada à primeira ideia, essas duas

²⁶⁹ *Tratado*, p. 321*, SB 286, grifo nosso.

²⁷⁰ Brahami comenta sobre o eu como nó das duas relações: “Cette ressemblance entre les idées et les impressions, c’est à dire cette double relation d’impressions et d’idées, explique l’orgueil, d’autant que ces deux relations sont elle-mêmes reliées parce que les idées ont le moi pour dénominateur commun, et que c’est moi qui éprouve le plaisir à la vue de la cause et le plaisir propre de l’orgueil: le moi est donc véritablement le noeud de ces passions.” (Brahami, 2001/2, p. 181)

impressões devem de algum modo ser inseparáveis, e em nenhum caso uma delas pode vir desacompanhada da outra.²⁷¹

Por conta das ideias, as impressões tornam-se como que inseparáveis. Repassando a última frase da citação acima com o auxílio do exemplo da casa: “Quando a casa produz um prazer por sua beleza, que está relacionado ao orgulho (pela associação de impressões), que por sua vez está conectado a uma ideia de eu (seu objeto), relacionada à casa, essas duas impressões devem de algum modo ser inseparáveis”. A transição e a “acumulação” de vivacidade são tão intensas que, embora haja uma estrutura complexa por trás da gênese da paixão, ela é gerada como impressão simples.²⁷² Através da associação de ideias e impressões, o orgulho surge com força de impressão, o que diz bastante a respeito da força com que a ideia de eu nasce, tendo em vista que ela é introduzida por ele, não como cópia, mas como produto.

3.2. *Duplo impulso entre ideias e impressões*

A assistência mútua é explicada segundo os termos de uma tendência ao mais fácil. Não apenas as ideias transitam por passagens fluidas da mente, as impressões também. Sendo assim, quando duas transições diferentes convergem ao mesmo objeto, sua produção é sem dúvida intensificada. Essa intensificação, por sua vez, fortalece as transições mesmas: se o objeto comum a elas (termo final das duas transições) é fortalecido, cada transição recebe força adicional. Isso porque uma transição se define como a tendência a seguir em direção ao que é mais vivaz. Sob essa perspectiva, a vivacidade do eu decorre do orgulho, pelo fato de ser dele um produto, mas também

²⁷¹ *Tratado*, p. 323*, SB 289, grifo nosso.

²⁷² Sobre o orgulho e a humildade serem uma impressão simples (*Treatise*, SB 277), Brahami escreve: “Bien que l’orgueil et l’humilité soient des impressions simples, ce ne sont pas pour autant des atomes, mais des structures complexes. L’orgueil est certes vécu comme un sentiment simple et unifié par celui qui l’éprouve, mais il n’en demeure pas moins sujet à l’analyse et se révèle être un système à quatre éléments réellement distincts, dont deux déterminent la cause de l’orgueil et deux en déterminent l’objet. Ces deux séries sont constituées d’une idée et d’une impression (ou émotion), et ces éléments sont eux-mêmes reliés par une triple relation: la relation entre les deux idées, la relation entre les deux impressions et la relation entre ces deux relations. C’est la force de ces trois relations qui explique que l’orgueil, structure complexe, soit néanmoins une impression simple.” (Brahami, 2001/2, p. 179)

decorre da casa, tanto por conta da sensação agradável que sua imagem produz no espírito, quanto por conta da imagem mesma.

Com efeito, há uma verdadeira canalização de vivacidade, da qual a identidade passional é o ponto de convergência, ou seja, o nó onde toda a força chega em algum momento. Mesmo que não seja possível pensar no mecanismo sem uma das duas transições, não se pode negligenciar o fato de que elas diferem entre si quanto à vivacidade transferida. Como é de se imaginar, a beleza da casa e o orgulho apresentam um grau muito mais elevado a esse respeito, pelo fato de serem impressões. Mais uma vez, lembremos que é a paixão que Hume destaca como causa do eu, e não a casa, embora ele esteja relacionado a esta última.

A ausência de uma das associações inviabiliza a produção da paixão.²⁷³ Sem a imaginação, não há transição entre o sentimento agradável da beleza da casa e o sentimento agradável do orgulho. Para isso, é preciso que a casa e o eu tenham alguma relação entre si. Ao contemplar uma casa bonita com a qual se tem uma relação de propriedade, dentre todas as paixões agradáveis que poderiam acompanhar o prazer decorrente de sua contemplação, é o orgulho que prevalece, e isso porque há uma relação de ideias entre a casa e o eu. Essa prevalência explica-se, basicamente, por conta da maior facilidade que tal transição apresenta frente às outras. A facilidade é o único critério a partir do qual a regularidade na produção da paixão pode ser entendida.

Essa transição fácil ou difícil da imaginação atua sobre as paixões, *facilitando ou retardando sua transição*; e isso constitui uma clara prova de que essas duas faculdades, paixões e imaginação, são conectadas entre si, e que as relações de ideias exercem uma influência sobre os afetos.²⁷⁴

A facilidade ou a dificuldade com que se dá a transição entre as ideias determina a fluidez da transição entre as impressões. Sob esse aspecto, vê-se que as transições de

²⁷³ A distinção estabelecida, na causa, entre qualidade e sujeito deixa isso claro, quando Hume diz que algo relacionado a nós, mas sem beleza, não é suficiente; e tampouco a beleza em si, sem a relação (*Treatise*, SB 279).

²⁷⁴ *Tratado*, p. 374*, SB 340, grifo nosso.

ideia influenciam não apenas o curso das ideias mesmas, mas também o curso geral do espírito, uma vez que elas têm peso sobre o modo como os afetos se sucedem.²⁷⁵ Isso é observado, por exemplo, na maneira como as paixões misturam-se ou não entre si, a depender da presença de uma relação de ideias vinculadas a elas.

A influência das relações de ideias [...] é vista claramente neste caso. Em paixões contrárias, se os objetos forem *totalmente diferentes*, as paixões são como dois licores opostos em garrafas diferentes, que não têm a menor influência entre si. Se os objetos forem intimamente *conectados*, as paixões são como um *álcali* e um *ácido*, que, uma vez misturados, destroem um ao outro. Se a relação for mais imperfeita, e consistir na visão *contraditória* sobre o *mesmo* objeto, as paixões são como óleo e vinagre, que, mesmo que misturados, jamais se unem e se incorporam perfeitamente.²⁷⁶

Segundo essa perspectiva, paixões contrárias anulam-se apenas no caso em que seus objetos possuem uma relação íntima entre si, isto é, quando pode haver uma transição fácil de ideias. Se esse não é o caso, as impressões conservam cada qual sua presença original na mente, sem se associarem, não exercendo influência uma sobre a outra. Além disso, a mistura pode acontecer numa espécie de meio termo, quando a relação de ideias existe, mas não é íntima – por exemplo, numa “visão contraditória sobre o mesmo objeto”. Aqui, não deixa de haver uma mistura, embora muito mais restrita (“jamais se unem e se incorporam perfeitamente”). Logo, o grau de mistura ou associação (como veremos, no caso das paixões esses termos se equivalem) entre as impressões é determinado pela relação de ideias entre os seus objetos.

Se trouxermos isso para o caso do orgulho, fica claro que quanto mais forte é a relação entre as duas ideias (propriedade), mais fácil é a transição entre o prazer da causa e o prazer inerente à paixão. Por isso, prejudicar a primeira relação significa

²⁷⁵ “Não devemos nos surpreender que a transição fácil da imaginação exerça uma influência sobre todas as paixões. [...] E como a fácil transição de ideias e a de sentimentos se ajudam mutuamente, podemos de antemão esperar que esse princípio deva exercer uma forte influência sobre *todos os nossos afetos e movimentos internos*. E a experiência é suficiente para confirmar a teoria.” (*A Dissertation on the passions*, p. 23, grifo nosso)

²⁷⁶ *A Dissertation on the passions*, p. 6.

prejudicar a passagem na imaginação, mas também nas impressões. A associação de ideias fornece uma direção à sucessão de paixões. Trata-se, em outras palavras, de uma conjunção de vivacidades²⁷⁷, através da qual duas tendências são somadas entre si.

Se é verdade que a associação de ideias influencia a de paixões, o mesmo parece ocorrer no sentido inverso: há uma influência das paixões sobre o fluxo de ideias. Isso é esperado, uma vez que o reforço dá-se nos dois sentidos (ele é mútuo). Onde há uma associação qualquer, a vivacidade da percepção a qual ela se dirige (seja ideia, seja impressão) influencia as transições do outro tipo, posto que aquela que tiver a mesma percepção como produto tenderá a ocorrer com maior facilidade. Assim como a imaginação determina quais impressões misturam-se entre si, as impressões determinam quais associações de ideias se realizam.

é observável que essas duas espécies de associação se apoiam e favorecem uma à outra, e que a transição se realiza mais facilmente quando elas concorrem no mesmo objeto. Assim, um homem cujo humor foi fortemente perturbado e abalado por alguma ofensa é capaz de encontrar uma centena de motivos de descontentamento, impaciência, medo e outras paixões desagradáveis, sobretudo se puder descobrir esses motivos na pessoa que causou sua primeira paixão ou em algo próximo a ela. Os princípios que favorecem a transição entre as ideias concorrem aqui com os que agem sobre as paixões; e, unindo-se em uma única ação, os dois conferem à mente um duplo impulso. A nova paixão, portanto, deve surgir com uma violência proporcionalmente muito maior, e a transição até ela deve se tornar igualmente mais fácil e natural.²⁷⁸

O sentimento desagradável provocado por alguém associa-se a uma série de sentimentos desagradáveis, mais intensos quando esses novos sentimentos podem encontrar na mesma pessoa, ou em seu entorno, razões para se expressarem. A ferida inicial desencadeia uma tendência nas paixões que, de certa forma, introduz uma determinada

²⁷⁷ “A imaginação e os afetos possuem uma estreita união entre si. A vivacidade da primeira confere força aos últimos.” (*A Dissertation on the passions*, p. 28)

²⁷⁸ *Tratado*, p. 318*, SB 284.

tendência à cadeia de ideias. A imaginação age por influência de uma inclinação passional, procurando novos motivos que atendem às novas paixões, e, assim, a vivacidade da transição de ideias se une àquela que já se existe no fluxo passional.

Há um fluxo natural das impressões que influencia o encadeamento de ideias. Entre as paixões, esse fluxo se constitui sempre por semelhança: uma paixão desagradável atrai outra desagradável. Por conta disso, algumas ideias, e não outras, são naturalmente introduzidas na imaginação (tendo em vista a maior facilidade a serem produzidas por causa de uma determinada transição de paixões). Em particular, são favorecidas aquelas que podem ser objetos das paixões encadeadas. Isto é, a vivacidade do medo, decorrente da associação das paixões por semelhança, dá força a determinadas transições na imaginação. Novas paixões e ideias são introduzidas na mente sem que, em nenhum dos casos, a variação tenha sido aleatória.

Todas as impressões semelhantes se conectam entre si, e tão logo uma delas surge, as demais imediatamente a seguem. A tristeza e o desapontamento dão origem à raiva, a raiva à inveja, a inveja à malevolência, e a malevolência novamente à tristeza, até que o círculo se complete. Do mesmo modo, nosso humor, quando exaltado pela alegria, entrega-se naturalmente ao amor, à generosidade, à piedade, à coragem, ao orgulho e a outros afetos semelhantes. É difícil para a mente, quando movida por uma paixão, limitar-se a essa paixão, sem mudança ou variação alguma. A natureza humana é demasiadamente inconstante para admitir tal regularidade. A mutabilidade lhe é essencial. E o que poderia ser mais natural que mudar para afetos ou emoções que condizem com o humor, e se harmonizam com o conjunto de paixões, então prevalecentes? É evidente, portanto, que existe uma atração ou associação entre as impressões, assim como entre as ideias, embora com a importante diferença que as ideias se associam por semelhança, contiguidade e causalidade; e as impressões, apenas por semelhança.²⁷⁹

²⁷⁹ *Tratado*, 317*, SB 283.

A regularidade do espírito diz respeito à forma como se dão suas transições, e não à permanência que determinada percepção poderia adquirir no fluxo a partir de sua produção. Esse último tipo de constância simplesmente não existe. Assim como uma ideia introduz outras, uma paixão necessariamente dá origem a outras paixões, com a diferença de que as transições desse segundo tipo se restringem à semelhança entre as percepções. Há aqui, então, uma *naturalidade* do pensamento análoga àquela que foi reconhecida quanto à associação de ideias na imaginação. Isso quer dizer que há um movimento particular aos afetos que, embora consista numa mudança contínua, não deixa de expressar também uma direção natural: as paixões produzidas são *adequadas* à composição de paixões que prevalece anteriormente. Um prazer introduz o outro, e isso influencia as ideias que serão produzidas. A beleza da casa introduz o orgulho, o orgulho introduz o eu.

A diferença quanto à qualidade associativa não é a única a ser destacada. Há outro importante ponto de divergência, relacionado à diferente natureza da influência que uma paixão exerce na mente, quando comparada a uma ideia. Enquanto a primeira tem certo “período de permanência” quando excitada (longe de significar a constância negada acima), a segunda é muito mais rápida em sua desapareição. A cadeia dos afetos funciona como um instrumento de cordas, enquanto a de ideias como um instrumento de sopro, como afirma Hume. Na primeira, cada toque na corda produz um som que leva certo tempo para se esgotar, graças à conservação de sua vibração, perdendo força gradualmente após o toque na corda. Na segunda, o som de cada sopro é interrompido imediatamente com a interrupção do sopro mesmo. A imaginação é mais ágil em suas transições, enquanto as paixões são mais lentas e resistentes à mudança. Estas são mais persistentes e se associam de um modo particular: elas misturam-se. Cada nova paixão não será uma “nota de paixão clara e distinta”²⁸⁰, como ocorre no caso das ideias. Ela será, no fundo, uma mistura entre o que se encontrava antes e o que é produzido.

Agora, se consideramos a mente humana, observamos que, com relação às paixões, ela não é como um instrumento musical de sopro, que, passando por todas as notas, perde imediatamente o som quando o sopro se encerra. Mas antes se assemelha a um instrumento de

²⁸⁰ *A Dissertation on the passions*, p. 4.

cordas, em que, após cada toque, as vibrações ainda conservam algum som, que gradual e insensivelmente se dissipa. A imaginação é extremamente rápida e ágil, mas as paixões, em comparação, são lentas e inertes [*restive*]. Por essa razão, quando algum objeto é apresentado, fornecendo uma variedade de perspectivas para uma e de emoções para outra, mesmo que a fantasia possa mudar suas perspectivas com grande celeridade, cada toque não irá produzir uma nota de paixão clara e distinta: uma paixão será sempre misturada e confundida com a outra.²⁸¹

Essa natureza particular da influência das paixões na mente, bem como de suas associações, permite pensarmos a transição que se dá entre o prazer produzido pela causa do orgulho e o orgulho mesmo. A beleza da casa é *misturada* a esse sentimento agradável e original, cujo objeto é o eu: o que dá a entender que a casa *ressoa* no orgulho, e, por que não, na própria concepção de si. Sob essa perspectiva, o eu concentra todas as qualidades (por meio de suas vivacidades) que compõem as causas dessas paixões. Sendo ele um produto do orgulho, não deve soar estranho, portanto, o fato de que, por conta de sua vivacidade excepcional, seja confundido a uma impressão, como comentávamos no início do presente capítulo. Guardaria a identidade passional características típicas das paixões? Por que não reconhecer isso, posto que aquilo que faz de uma impressão ela mesma é, justamente, sua força e vivacidade?

Esse eu, fruto de sensações agradáveis e desagradáveis, deve sua força ao mecanismo de duplo impulso, cujo sentido último repousa também sobre a lógica de prazer e dor. Cada uma das duas transições conjugadas exprime um tipo de prazer distinto, que reforçam um ao outro, por conta da convergência sobre o mesmo objeto (o eu, no caso). Cada relação envolve uma satisfação particular: o prazer da imaginação, quanto à vivacidade de cada ideia (a vivacidade por si mesma já é agradável), e quanto à transição fácil entre elas; e o prazer das paixões, quanto à natureza mesma da paixão (ser prazerosa ou dolorosa é sua essência²⁸²), e a própria transição. Desse modo, pode-se ver por que Hume propõe uma correspondência entre a dupla associação (como mecanismo de produção das paixões indiretas) e o caso em que uma pessoa, ao

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² *Treatise*, SB 286.

contemplar a natureza e sentir prazeres de diversas origens (diferentes sentidos e imaginação), tem essas satisfações potencializadas umas pela outras. Hume cita Addison:

Como a fantasia se deleita com tudo que é grande, estranho ou belo, e tanto mais se satisfaz quanto mais dessas percepções encontra no *mesmo* objeto, ela é capaz também de receber uma nova satisfação pela ajuda de um outro sentido. Assim, um som contínuo, como o canto dos pássaros ou uma queda d'água, desperta a todo instante a mente do espectador, tornando-o mais atento às diversas belezas do lugar em que se encontra. Se surge um doce aroma ou perfume, ele eleva os prazeres da imaginação, fazendo até as cores e o verde da paisagem parecerem mais agradáveis; pois as ideias desses dois sentidos reforçam-se mutuamente e, juntas, são mais agradáveis que quando separadas na mente – como as diferentes cores de um quadro, quando bem dispostas, realçam umas às outras, e ganham uma beleza adicional em virtude de sua situação favorável.²⁸³

Segundo Hume, a identidade passional é efeito do mesmo processo natural da mente que explica, na contemplação de um quadro, o reforço de prazer oriundo da disposição das cores diferentes. Observadas isoladamente, cada cor produz um prazer particular, mais fraco do que aquele que provém do conjunto. Juntos, os diversos elementos se intensificam e se fortalecem entre si. No mesmo sentido, o canto de um pássaro aumenta a satisfação decorrente das cores na contemplação de uma paisagem. A identidade pessoal depende de uma conjugação de prazeres análoga, em que impressões e ideias tendem a um mesmo objeto, de tal forma que um prazer mais intenso é suscitado. Os prazeres, como impressões, misturam-se. As sensações agradáveis produzidas pela contemplação da casa e pelo orgulho são potencializadas através da união ao prazer decorrente da transição de ideias na imaginação.

O eu deve sua existência, justamente, a essa potencialização, ou seja, ao acúmulo de prazeres derivados de origens distintas. A concepção de si é efeito desse

²⁸³ Addison apud Hume, *Tratado*, p. 318*, SB 284. A passagem de Addison se encontra no *Spectator*, n. 412.

prazer adicional, que depende da composição (a natureza, o quadro, as transições na mente) para acontecer, sendo assim *posterior* à conjugação de prazeres. Trata-se de um elo que ocupa o termo final do processo e não o seu princípio. As regras mediante as quais ele vem a surgir – pelas quais determinados compostos de prazer e dor são formados – constituem-se, ao longo da experiência, conforme a mesma espontaneidade observada na identidade quanto à imaginação. Isso se dá porque, aqui também, deparamo-nos com uma associação de percepções que são, por natureza, essencialmente distintas entre si, e que, a determinado momento, passam a compor tendências e conexões.²⁸⁴

3.3. *Eu de prazer e dor*

Tendo em vista que a ideia de eu é produto de orgulho e humildade, e que não há continuidade de percepção alguma no perpétuo fluxo que constitui a mente, não parece uma tarefa simples superarmos a concepção de uma identidade passional fragmentada: uma ideia de eu diferente como efeito para cada produção de orgulho ou humildade. Como fazer a passagem entre essa concepção e aquela que víamos no início do capítulo, segundo a qual a identidade faz com que “nossas percepções distantes influenciem umas às outras” e que tenhamos “uma preocupação presente por nossos prazeres ou dores, passados e futuros”²⁸⁵?

Por um lado, temos a geração contínua de diferentes “identidades particulares” ao longo de uma sucessão de prazeres e dores – um eu-casa bonita ou feia, um eu-virtuoso ou vicioso, um eu-corpo forte ou frágil etc. –, cuja união e sensação de permanência ao longo do tempo precisa ser explicada. Por outro, vemos um princípio que colabora para que percepções distantes se influenciem entre si, e, mais, para que tenhamos uma espécie de consciência de si pragmática. Ora, como extrair da

²⁸⁴ Lembramos aqui da observação feita em nota acima (176) em referência a Deleule (1979), sobre a analogia entre corpos vivos, corpos sociais e percepções na mente. Tendo em vista a associação entre impressões introduzida por Hume no início do Livro II do *Tratado*, notamos que a noção de uma finalidade espontânea relacionada a exigências da vida (Deleule, 1979, p. 68) diz respeito não apenas à articulação de ideias, mas à de paixões.

²⁸⁵ *Treatise*, SB 261.

fragmentação inicial das ideias de eu, derivadas de prazeres e dores produzidos na relação com a exterioridade das paixões (atributos da mente, corpo, posses, relações etc.), as referidas influência e consciência? Embora Hume não coloque esse problema de maneira circunscrita – como observado, a identidade não é o foco da investigação no Livro II –, pensá-lo parece ser importante para compreender o surgimento do eu nas paixões. Recorremos, mais uma vez, à natureza particular da associação das impressões.

Ideias podem ser comparadas à extensão e à solidez da matéria; e impressões, especialmente as reflexivas, às cores, sabores, odores e outras qualidades sensíveis. Ideias nunca admitem uma união total; ao contrário, são dotadas de uma espécie de impenetrabilidade, que faz com que se excluam mutuamente, de modo que só são capazes de formar um composto por meio de sua conjunção, e não por sua mistura. Impressões e paixões, por sua vez, são suscetíveis de uma união completa; e, como as cores, podem se misturar tão perfeitamente, que cada uma delas desaparece, apenas contribuindo para modificar a impressão uniforme resultante do conjunto. Alguns dos fenômenos mais curiosos da mente humana decorrem dessa propriedade das paixões.²⁸⁶

Na tentativa de compreender como superar a observada fragmentação da identidade quanto às paixões, talvez seja o caso de voltarmos a atenção a seu viés passional, usando o modelo de associação das paixões (como mistura), a favor de uma concepção assemelhada envolvendo uma composição das diferentes ideias de eu produzidas a cada orgulho ou humildade.²⁸⁷ Como já observado, o eu é a ideia que adquire maior vivacidade no espírito e, por isso, pode ser confundido a uma impressão – a certo momento do *Tratado*, ao referir-se a ele, Hume escreve “a ideia, ou antes a impressão

²⁸⁶ *Tratado*, p. 400*, SB 366.

²⁸⁷ Malherbe usa a concepção de associação de impressões como mistura (em oposição às ideias que permanecem distintas mesmo com a associação) para compreender a constituição de um eu de prazer e dor: “Par cette association [de impressions] se forme un moi de plaisir et de douleur, qui a substitué à la différence un monde de satisfaction irréel et libre, et qui va jusqu’à se donner lui-même en objet, dans l’orgueil et l’humilité.” (ver Malherbe, 2001 [1984], p. 244). Isso está sem dúvida relacionado com a interpretação de Malherbe de que esse eu carrega a força de uma impressão, sendo uma espécie de “termo intermediário entre ideia e impressão”, como apontamos em nota acima (241). Cf. Malherbe, 2001 [1984], p. 239.

de nós mesmos”²⁸⁸. Se a todo momento que o orgulho está presente no espírito, este fixa o seu olhar na ideia de eu²⁸⁹, de modo a produzi-la, não deve soar estranha a sugestão de que essa ideia possua um tipo de permanência similar à da paixão. Onde há orgulho, há o eu. A presença de ambos dissipa-se gradualmente (“as vibrações ainda conservam algum som”), como uma nota num instrumento de cordas, em contraste à celeridade com que as ideias dão lugar umas às outras, sempre passíveis de serem distinguidas entre si.

Sob a perspectiva da associação de paixões, o eu de prazer e dor é entendido como uma composição que se altera ao longo do tempo, mais como mistura do que como introdução do diferente. Um composto que segue em direção ao semelhante, incorporando-o, absorvendo novas impressões e, assim, variando apenas no sentido de “modificar a impressão uniforme resultante do conjunto” (como vemos na passagem citada acima). Nas paixões, encontramos um tipo de permanência particular, haja vista seu modo de presença e associação, que nos ajuda a entender o eu. Na sucessão, algo do termo anterior conserva-se no posterior, pois a nova impressão surge apenas para fazer parte e modificar uma impressão resultante uniforme (misturada), levando em conta que a direção se conforma pela qualidade da composição a cada momento, que tende a introduzir um semelhante.

Se, na seção anterior, vimos que a abordagem da associação de impressões como mistura nos ajuda a pensar a associação entre o prazer da causa do orgulho e o orgulho mesmo, de modo que a paixão carrega algo da beleza da casa; agora, indagamos se a mesma concepção serviria também para pensar outros aspectos da produção da identidade passional. A proposição de que a ideia de eu faz com que percepções distantes se influenciem entre si pode ser interpretada como o estabelecimento de relações causais entre elas: prazeres e dores passados e futuros, embora distantes no tempo, afetam a percepção do eu presente por causa da formação de uma preocupação presente. Aqui, ideias das sensações agradáveis e desagradáveis são objeto de atenção da consciência nascente e, nesse sentido, afetam-na.

²⁸⁸ *Treatise*, SB 317.

²⁸⁹ “É aqui [no eu] que se fixa nosso olhar, sempre que somos movidos por uma dessas paixões.” (*Tratado*, p. 311, SB 277)

Sob outra perspectiva, interpretamos essa influência mútua como o movimento de composição do eu, que se altera à medida que novas impressões se unem. A qualidade desse composto varia conforme as sensações particulares de orgulho e humildade, concentrando a mistura das percepções mais diversas. A beleza da casa mistura-se à força do corpo, que se mistura à inteligência da mente, que se mistura à coragem da ação; e todas elas se misturam ao prazer do orgulho. Por fim, o orgulho mistura-se à ideia ou a impressão de eu, cujas características encontram-se em constante variação. Esse composto altera-se em sintonia com a cadeia de ideias, tornando-as – assim como dito quanto às impressões – quase que inseparáveis. Minha casa, meu corpo, minha virtude, meu vício, meu quarto, meus amigos: estão todos em relação, e assim um mundo é concebido a partir daquilo que é *meu*. Daí surge o sentido da identidade.²⁹⁰

Se por esse caminho podemos vislumbrar uma explicação sobre a constituição de uma unidade para a ideia de eu, resta ainda a questão sobre a passagem entre identidade como percepção e identidade como preocupação presente. Essa maneira de pensar a unidade do eu passional contribui de alguma maneira para a compreensão do surgimento da consciência pragmática? Se pensarmos que cada percepção de “identidade particular”, produzida por cada orgulho e humildade, seria uma forma de consciência particular, a composição entre as diferentes percepções de eu aponta para uma forma de consciência mais ampla, cujo sentido repousaria, assim como a chamada consciência particular, sobre o prazer e a dor. Para Hume, “consciência não é mais do que um pensamento ou uma percepção refletidos.”²⁹¹ Não há lugar no qual as percepções se dão, há apenas a percepção; e é a partir desta que uma consciência deve ser compreendida.

Nesse sentido, não devemos estranhar se algo que tomamos por uma percepção apareça, também, como consciência. Com efeito, não há consciência que não seja a consciência de uma percepção. O que seria preciso entender é como as mais variadas “consciências”, por assim dizer, podem vir a ser concebidas como identidade. Em outras

²⁹⁰ Lembramos a nota acima (255) com a citação de Baier sobre o eu e o que é *meu* serem correlatos (Baier, 1991, p. 135).

²⁹¹ *Treatise*, SB 635.

palavras: como a imaginação vem a pensar a si mesma como uma coisa única?²⁹² Em suma, trata-se de se perguntar pela maneira que o sentimento de prazer, na origem da ideia de eu, é capaz de provocar uma determinada preocupação presente, ou seja, uma consciência de si prática.

Há um princípio na vida passional que é anterior à produção dessa preocupação e que nos remete a esta. Se, no exame da identidade quanto à imaginação, observou-se uma tendência ao prazer que antecede o surgimento da ideia de eu, reconhecida sobretudo na definição da transição de ideias, algo de parecido é reconhecido nas paixões. Há aqui também uma tendência ao prazer antecedente ao eu.

Desejo surge do bem, considerado simplesmente, e Aversão, do mal. A Vontade exerce a si mesma quando a presença do bem ou a ausência do mal podem ser obtidas por alguma ação da mente ou do corpo.²⁹³

O desejo, a aversão e a vontade não dependem das paixões indiretas e muito menos de um eu para se exercerem no espírito. Elas “surgem imediatamente do bem ou do mal, da dor ou do prazer”²⁹⁴ e se distinguem das paixões indiretas, pois, embora ambas procedam desses mesmos princípios, nas indiretas há uma “conjunção com outras qualidades”²⁹⁵. Essa conjunção consiste na dupla associação, segundo a qual notamos que a produção de uma paixão, a partir de prazer ou dor, requer também a associação de ideias. Se nos restringirmos ao âmbito das paixões diretas (sem precisarmos sair do

²⁹² Se considerarmos que não há princípio da mente anterior às percepções, toda impressão e ideia é, num certo sentido, consciência. O que é preciso verificar é a maneira pela qual uma consciência como coleção de percepções pode vir a pensar a si mesma. De acordo com a leitura que seguimos, Malherbe dá a entender que a resposta para isso estaria na identidade: “Certes l’impression est conscience, sinon il n’y aurait pas de présence. Mais cette conscience ne pense pas, puisque l’impression est sentie, et elle ne renferme pas de conscience de soi, puisqu’elle est différence sans identité.” (Malherbe, 2001 [1984], p. 130) Na continuidade desse trecho, o autor remarca a natureza de “impressão” que tal consciência de si apresentaria, tendo o “pensar” como uma atividade deslocada e posterior: “Toute existence est impression, y compris l’existence de l’esprit. Comme l’idée est seconde, le cogito retarde. L’expérience pure donne la pensée comme étant toujours seconde et incapable de constituer une sphère autonome. Le je pense doit se présenter dans une impression actuelle, par rapport à laquelle il est irrémédiablement décalé.” (*Ibid.*)

²⁹³ *A Dissertation on the passions*, p. 3.

²⁹⁴ *Treatise*, SB 276.

²⁹⁵ *Ibid.*

campo passional), encontramos uma tendência a conservar o prazer e evitar a dor. Isso exprime, aparentemente, uma forma rudimentar de algo assemelhado à preocupação presente que se vê na identidade pessoal. O desejo surge do prazer “considerado simplesmente” e a aversão, da dor. A vontade exerce a si mesma como uma impressão dada a partir de outra, sem a necessidade de uma consciência de si. Digamos que há uma economia de prazer quanto às paixões, antecedente à ideia de eu.²⁹⁶

A associação de impressões por semelhança, trabalhada na seção anterior, deve ser compreendida em conjunto a esse princípio de busca por prazer e aversão à dor, representado pelo exercício da vontade. Isso quer dizer que, embora uma paixão desagradável introduza outra de mesma qualidade, não se pode ignorar que, antes da identidade, há uma força alternativa da mente que a direciona para impressões prazerosas, evitando as desagradáveis. Sob essa perspectiva, a semelhança e a vontade representam duas forças constitutivas do fluxo das paixões, no sentido de que elas dão um curso a ele, que passa de coleção a sistema. Através da constante mistura da sucessão passional, a vontade trabalha a favor da presença do prazer e da ausência da dor, concentrando, desse modo, uma espécie de esforço pela vida²⁹⁷, tão rudimentar quanto fundamental à mente. A primeira manifestação desse esforço consiste na

²⁹⁶ Malherbe desenvolve essa ideia destacando que as paixões diretas trabalham, dada a sua tendência, no sentido de permitir “au vivant de durer” (Malherbe, 2001 [1984], p. 231). Uma economia de prazeres se constitui como esforço de vida: “Ces sensations [plaisir et douleur] débordent de leur existence impressionnelle et par leur impulsion engendrent les passion directes qui naissent naturellement du bien et du mal, sans la moindre préparation: le désir et l’aversion, ainsi que leurs modes, joie et chagrin, espérance et crainte, volition. Il n’en va pas ici comme dans l’imagination, où les perceptions s’associent par accident; il y a dans le plaisir et le douleur une urgence fondamentale qui *aveuglément* d’abord, avec l’aide de l’entendement plus tard, combat la pure contingence du flux des perceptions, s’efforce de la lier et de l’orienter. Ces sensations ne tolèrent pas le désordre ni la surprise de la différence, et, sous l’effet d’une pression ardente, elles engagent l’effort de la vie.” (*Ibid.*, grifo nosso)

²⁹⁷ Malherbe emprega esse termo na passagem citada na nota acima (296). Vemos também em Olivier Brunet uma reflexão interessante sobre a relação entre vida e eu: “Le vrai moi n’est pas la conscience passive de ses états psychiques, ce n’est pas celui qui se regarde vivre – c’est à dire celui qui se révélerait à l’introspection –, c’est celui qui vit et qui veut vivre, et qui est par conséquent tout entier dans ses actes mentaux, au point de ne pouvoir se distinguer d’eux. [...] La conscience du moi est comme submergée par le courant vital, dans la conscience des sentiments et des actions, dans sa tension. Mais le moi lui-même n’en est que plus réel, que plus intense, que plus vivant, il n’en a que plus unité dans la convergence de toutes ses ressources d’énergie. Le moi ne prend conscience de lui-même que lorsque son activité vitale se ralentit, lorsqu’il fait un retour en arrière sur ses actions et ses sentiments – lorsqu’il réfléchit et se réfléchit, regardant sa propre image. Il est alors mémoire, souvenir du passé, tandis qu’il était auparavant, beaucoup plus intensément, élan vers l’avenir. Mais il ne contemple plus qu’une pâle image de lui-même – une ‘idée de l’imagination’. Il ne peut plus se percevoir dans sa plénitude, il ne peut que s’imaginer, comme un faible écho de son activité passée. La conscience du moi n’émerge que lorsque le torrent de l’urgence vitale s’apaise et s’éclaircit, et laisse apparaître à la surface le reflet du moi que, tel Narcisse, se contemple.” (Brunet, 1965, p. 436)

tendência a tornar o prazer durável e a dor ausente, em vista do que as percepções são ligadas umas às outras.

Ora, em que medida essa economia de prazer difere da preocupação presente característica da identidade pessoal? E qual seria a relação entre esses dois princípios, se é que há alguma? Quanto à primeira pergunta, observa-se o seguinte: a busca de prazer constitutiva do fluxo das paixões diretas não é capaz de produzir a ideia de eu. Suas transições esgotam-se na tendência ao prazer.²⁹⁸ É preciso que o fluxo de paixões una-se a outro tipo de transição (de ideias) para que o eu seja produzido. O orgulho e a humildade têm a ideia de eu como objeto (e produto) natural e original.²⁹⁹ Isso significa que essa ideia vincula-se ao par de paixões não apenas sob o ponto de vista de uma regularidade, mas também pela própria constituição da mente, como considera Hume. Trata-se de uma “qualidade original ou impulso primário do espírito”³⁰⁰ que a ideia de eu seja produzida por essas duas paixões.³⁰¹

Conforme trabalhado na seção da identidade pessoal, no Livro I, conserva-se aqui a posição de que não há, propriamente falando, uma impressão de eu dada, no mesmo sentido que são dadas as percepções. Se, naquele momento, vimos um eu que é produto das tendências da imaginação (como um modo de conceber a diferença), tomada assim por impressão de reflexão; aqui, vemos uma ideia de eu que é produzida pela paixão, e que, por isso, adquire força de impressão. Como vimos, essa força decorre de uma associação de prazeres, mas também de uma associação de ideias, sendo

²⁹⁸ “L’association affective des passions ne forme pas plus un moi que l’imagination: elle assume seulement la transition du plaisir, comme les liaisons d’idées font la continuité de l’entendement. Les passions directes sont vécues dans leur positivité immédiate: elles sont produites directement par le plaisir et la douleur, et n’ayant pas d’objets, elles s’épuisent dans la simple tendance au bien. [...] Plaisir et douleur ne laissent pas de loisir à la conscience de soi et subordonnent la passion à leur impulsion.” (Malherbe, 2001 [1984], p. 236)

²⁹⁹ *Treatise*, SB 280.

³⁰⁰ *Ibid.*

³⁰¹ “Se a natureza não houvesse conferido à mente algumas propriedades originais, esta jamais poderia ter qualidades secundárias, pois, nesse caso, não teria nenhuma fundamento para a ação, e jamais poderia começar a se exercer. Ora, essas qualidades que devemos considerar como originais são as mais inseparáveis da alma, e não podem ser reduzidas a outras. E assim é a qualidade que determina o objeto do orgulho e da humildade.” (*Tratado*, p. 314, SB 280)

que esta última apresenta algo de peculiar: trata-se sempre da integração de uma coisa, ou qualidade, possuída a um sujeito que a possui. Sem essa integração, não há eu.³⁰²

É preciso que o fluxo de prazer e dor articule-se ao fluxo da imaginação para que, no cruzamento entre eles, um eu de prazer e dor seja constituído – como produto da união de prazeres mediante as transições de paixões e de ideias. Ou seja, a identidade é gerada pela tendência ao prazer nas paixões, contudo se distingue dessa tendência. Com o eu, engendra-se uma interioridade, uma consciência de si prática, reconhecida como detentora de qualidades e objetos, agradáveis e desagradáveis, que passa a ser, por si mesma, objeto de prazer e dor, a depender daquilo a que ela está associada.³⁰³ Além das sensações agradáveis e desagradáveis, a constituição do eu carece de uma forma, e esta vem do exterior, através do fluxo de imagens sucedidas pelos princípios da imaginação.³⁰⁴

A identidade passional que se estende ao longo do tempo é essa interioridade gerada a partir da união de prazeres entre a sucessão de paixões e de imagens. É graças a essa conjugação que uma coleção de percepções pode vir a agir em vista de prazeres e dores vinculados a um eu futuro, que, na verdade, consiste numa coleção de percepções absolutamente nova. É ela que explica igualmente a preocupação com um eu passado,

³⁰² Sobre o termo *intégrar*: “Au lieu d’unir deux idées particulières, la connexion lie l’idée particulière de la chose, ou de la qualité possédée, à l’idée du sujet d’appartenance, de telle façon que la première soit intégrée à la totalité qu’est la seconde.” (Malherbe, 2001 [1984], p. 239)

³⁰³ Malherbe desenvolve o raciocínio sobre a constituição da interioridade a partir de uma ideia de eu que ganha força de impressão: “Comme cette totalité [da ideia do sujeito] n’est pas impression, elle ne peut être établie que par la relation naturelle de la passion indirecte à son objet, comme si dans cette affection le désir s’était à ce point libéré du donné qu’il se réfléchît en lui-même en se prenant pour fin, en se suscitant comme objet: un objet fantastique, aussi longtemps qu’il n’est pas rempli par tout ce qui lui appartient. [...] Ainsi l’idée du moi, quoiqu’elle soit une idée sans expérience correspondante, reçoit de la passion réflexive une puissance d’impression: ni idée véritable ni impression réelle, mais un troisième terme intermédiaire. Et ce terme se transforme en une sphère d’intériorité, qui certes ne fait pas un je pense, mais qui par une conscience ‘de soi’ hédonique s’enrichit de tout ce qui appartient en propre à la personne et qui, en quelque sorte, se pose juridiquement comme le mien opposé au tien: véritable moi de plaisir et de douleur, qui se conserve dans sa propriété. Le souci de la vie est le principe élémentaire de l’identité personnelle: vivre, c’est se définir un royaume réservé.” (Malherbe, 2001 [1984], p. 239)

³⁰⁴ Brahami comenta esse ponto e extrai consequências: “l’indétermination est le destin du sujet humain. Le moi n’a aucune teneur, aucune forme et aucun contenu qui lui soient propres, c’est l’extérieur qui lui donne sa figure et en dessine les contours. Cela signifie que la société ne peut pas être fondée sur l’individu: elle ne saurait être pensée à partir de lui. Mais cela n’implique pas cependant que l’individu soit déduit de la société, comme si cette dernière existait en soi. L’individu est fabriqué par l’altérité, qu’elle soit sociale ou objectale, mais, de même que l’extérieur n’est pas le monde, car celui-ci n’est en vérité que l’oeuvre des principes d’association, ou le réseau des perceptions ordonnées selon leur degré de force, de même la société n’est pas la totalité organisée des hommes, mais un équilibre résultant de la combinaison de la sympathie et de l’orgueil, équilibre qui structure des séries sociales” (Brahami, 2001/2, p. 188)

que é, à semelhança do eu presente, nada além de uma série de imagens (casa, corpo, posses etc.) relacionadas a uma ideia que se forja a partir de sensações agradáveis e desagradáveis, decorrentes dessas imagens.³⁰⁵ Imaginação e paixões articulam-se e geram essa consciência, um eu prático, que, embora permaneça como uma percepção entre outras no interior do fluxo, não deixa de imprimir determinada tendência, instaurando uma função na mente.³⁰⁶

Uma vez constituída, trata-se de uma preocupação presente por prazeres e dores passados e futuros, de modo que a consciência de si atual, como percepção refletida, funciona como eixo de composição entre diversas sensações (articuladas a imagens) numa percepção única, em eterno movimento entre passado, presente e futuro. Misturando-se como as paixões, essa consciência não passa de uma percepção refletida: uma única impressão uniforme da qual se tem a impressão de que o fluxo inteiro faz parte, como na identidade quanto à imaginação. Naquele caso, essa percepção é produzida pela confusão entre diversidade e identidade através das relações de ideias. Neste, ela é fruto da tendência ao prazer no âmbito passional e da relação de ideias que se vinculam ao eu.

Seja qual for a perspectiva, o eu não escapa de sua condição instável. Pelo simples fato de não ser dado, mas efeito, cujos princípios lhe são estrangeiros, vemos que, além de se encontrar em constante produção, pode deixar de existir (a depender das circunstâncias) ou mesmo não ocorrer. O fundo do qual surge a identidade é sempre fragmentado e diverso. Se, quanto à imaginação, a fronteira entre ela e a diversidade, embora impossível de se delimitar com clareza, define-se pela presença ou perda das

³⁰⁵ “The self *is* extended through time for Hume, but not via the persistence of substance. My past encompasses those perceptions, thoughts, and actions related to my present self, primarily by causation and resemblance. What Hume’s account of *passions* ought to explain is why those past perceptions, thoughts, and actions affect my present feelings, and therefore why they are of interest and importance to me. And, likewise, it must explain why, at least sometimes, I act out of concern for a future collection of perceptions that will bear to me, now, the relation I bear to my past. It is precisely these things that Hume’s account of passions does do: in this way Hume provides an account of personal identity as it regards the passions.” (McIntery, J. “Personal identity and the passions”, *Journal of the History of Philosophy*, 27, 4, 1989, p. 550)

³⁰⁶ “Considérez dans le dispositif passionnel, l’identité personnelle, c’est-à-dire ‘cette succession de perceptions en connexion les unes avec les autres, que nous appelons le moi’ [...], est une projection qui oriente l’action, un objet et une cause. Il s’agit d’une *fonction* et d’une *force* qui suscite et organise les passions, comme nos passions.” (Salaün, F., *Hume. L’identité personnelle*. Paris: Puf, 2014, p. 106, grifos nossos)

relações entre as ideias³⁰⁷; aqui parece ocorrer algo parecido, contudo através de relações diferentes.

³⁰⁷ *Treatise*, SB 262.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Seja na imaginação, seja nas paixões, o eu é produto de princípios de associação – apenas de ideias, no primeiro caso, e de ideias e de impressões, no segundo. Não poderia ser diferente: para Hume, as percepções não possuem conexão entre si, a não ser pelas relações que se estabelecem no fluxo, a partir do modo como as percepções se dão (e não de uma qualidade intrínseca a cada uma delas). Por isso, não faz sentido defender a existência de uma percepção que conecta ou percorre todo o fluxo a um só momento – como seria o caso de uma identidade qualquer. Contudo, uma percepção desse tipo impõe-se ao pensamento, sendo extremamente difícil negar sua existência.

Para o filósofo, embora não exista conexão, *sentimos* como se existisse. Os princípios de associação permitem compreender essa diferença entre sentir e existir. Eles são concebidos como tendências contingentes que se estabelecem no pensamento: a forma final desses princípios não se encontra prevista desde o início. São hábitos adquiridos como métodos de pensamento, que surgem a determinado momento e passam a exercer influência sobre a direção do fluxo. A partir deles, descobre-se um âmbito primordial da mente, em que a força de uma ideia deriva da *naturalidade* com que ela vem a ser concebida. As associações ocorrem à revelia de um sujeito – o que é esperado, uma vez que elas não apenas são anteriores a ele, mas, na realidade, são o motivo pelo qual ele existe. Não há uma estrutura (natureza) em que as percepções se dão.

Então, o problema observado no interior do mecanismo da simpatia parece estar de acordo com o eu em Hume: o eu pode ser tanto a percepção mais vivaz que se tem na mente, quanto “na realidade nada” independente de outras percepções. Pensando a identidade pessoal como produto dos princípios de associação, isso não é de modo algum contraditório. Sem as outras percepções, ela jamais surgiria, dado que é a partir delas que qualquer tendência pode se estabelecer na mente. A direção que o pensamento toma (a partir da qual surge a identidade) não poderia ser forjada senão pela matéria bruta das percepções. Sem estas, considerando toda a sua variedade (que inclui o mundo exterior), não há tendência, e portanto não há concepção de si.

O eu nasce daquilo que posteriormente lhe aparece como exterior e estrangeiro. Ele não tem realidade fixa, desde sempre presente e idêntica ao longo do tempo. Sua presença ou vivacidade depende, a todo momento, das mais diversas percepções e tendências instauradas. Sua produção é regida, como todas as outras percepções, pelas transições de vivacidade, isto é, pelas conexões naturalmente realizadas. Por isso, não devemos estranhar se esse eu, cuja existência não se dá como princípio, mas como efeito, é algo de que temos “memória e consciência íntimas”³⁰⁸, que se apresenta como a concepção mais vivaz no pensamento. Essa condição diz respeito à força pela qual ele *vem a existir*, por conta da profundidade das tendências da mente que o produzem.³⁰⁹

A questão que precisa ser feita é: por que motivo *conceber a si mesmo* adquire tanta força no pensamento? A resposta deve ser procurada na reflexão sobre a natureza das associações em geral: por que duas percepções associam-se entre si? O que determina qual percepção será introduzida a partir da concepção de um termo qualquer? Pensar em semelhança, contiguidade e causalidade não é suficiente. É preciso indagar por que essas qualidades passam a constituir canais, pelos quais se estabelece um curso de pensamento e de paixões (nestas, apenas a semelhança).

Como vimos, na mente há uma tendência ao prazer que se conjuga ao princípio do hábito. O espírito humano, como afirma Hume, está em constante movimento, não podendo fixar-se por muito tempo, seja numa ideia, seja numa paixão. Tendo em vista que a mudança é essencial, observa-se que há uma tendência a buscar transições mais fluidas. A conexão entre as ideias é feita porque a imaginação se satisfaz com a fluidez. Ela se esforça e tem “preferência” por concepções que lhe são mais fáceis. Contudo, o que significa ser o mais fácil? Trata-se de poder antecipar o dado, assumindo determinada organização que esteja, de alguma maneira, conforme a ele. O hábito permite pensarmos isso, que significa nada mais do que a possibilidade de que a coleção adquira tendências: a mente passa a introduzir uma percepção após a outra, de acordo com a consolidação de uma relação a partir das experiências passadas. Com o hábito e a busca por prazer, a mente adquire uma direção.

³⁰⁸ *Treatise*, SB 277.

³⁰⁹ Aqui acreditamos haver uma diretriz para contrapor os autores que reconhecem haver uma contradição entre os livros I e II do *Tratado* quanto à identidade pessoal. Para ficar nos mais clássicos: Kemp Smith (2005 [1941]), Noxon (1969) e Passmore (1980).

Sob esse aspecto, é interessante notar como o cerne do mecanismo simpático coincide com a lógica de produção da identidade pessoal na imaginação e nas paixões. A simpatia não passa de um trabalho da imaginação, a saber, uma associação de ideias, tendo como resultado a conversão de imagens em sentimentos. Ela é fruto da mesma tendência à facilidade e do hábito comuns a todas as conexões. A associação entre o eu e o outro, além de expressar, por si mesma, um prazer com a transição das ideias, expressa, também, um prazer pela produção de uma vida passional e da agitação dos espíritos – o verdadeiro motivo pelo qual a simpatia existe (como vimos com relação à mente insuficiente).

Não há contradição quanto ao modo de explicar a “saída de si”: a transição da ideia de eu à de outro, dada pela vivacidade excepcional da primeira, consiste apenas numa maneira distinta de ver a mesma “busca por vivacidade” ou prazer, mediante a qual se explica a necessidade que a mente, insuficiente por natureza, tem de buscar sua própria agitação. Com a simpatia, a vivacidade é encontrada nas imagens dos outros, isto é, fora de si. Essa busca expressa um princípio fundamental do movimento constante que é a mente, que jamais consegue fixar-se em qualquer percepção que seja. O máximo de regularidade que ela adquire diz respeito a suas transições, algo que, de fato, proporciona-lhe alívio frente à mudança sem leis.

O suposto problema reconhecido na simpatia é dissolvido quando se percebe que estão em jogo duas perspectivas distintas sobre a mesma coisa: a associação entre o eu e o outro. A vivacidade excepcional do eu não contradiz o fato de que a transição ocorre em direção à vivacidade (em busca de agitação). Tampouco contradiz a interpretação de que a força do eu decorre de outras percepções. A vivacidade excepcional da concepção de si precisa ser compreendida como um efeito e não um princípio do pensamento. Ela depende da transição do eu ao outro (capítulo 1), e de tantas outras transições na imaginação (capítulo 2) e nas paixões (capítulo 3).

Desse modo, vê-se que a “busca por vivacidade”, na medida em que exprime a natureza dos princípios de associação, revela-se não apenas na concepção de mente insuficiente, mas na transição do eu ao outro, na confusão da imaginação entre a sucessão de diferentes e a continuidade do mesmo (ficção do eu), e, ainda, na composição de prazeres e dores vinculados ao eu (eu de prazer e dor). Trata-se de uma busca por prazer compreendida num nível ainda muito rudimentar do pensamento, bem anterior à formação do sujeito e do objeto.

Assim, uma naturalidade instaura-se na mente: uma ordem de distribuição de vivacidade é constituída, forjando uma série de canais de circulação, mediante o que se dá curso às ideias e às paixões. A mente é vivacidade e ressonância, sendo esta última o princípio motor da consolidação das tendências, a partir do que as percepções passam a influenciar umas às outras com regularidade. A consolidação ocorre por meio dos princípios, que, assim como seus efeitos (a identidade, por exemplo), são contingentes, já que poderiam ser diferentes e estão, a todo momento, em formação. As percepções mesmas não os pressupõem, posto que não há conexão real, apenas sentimento de conexão.

Sob essa perspectiva, a ordem que se instaura é comparada àquela observada no crescimento de um corpo vivo, cujas leis são forjadas no desenrolar das circunstâncias. Trata-se de uma organização que nasce e morre. Em analogia, pode-se ver os princípios de associação como regras organizacionais em resposta a uma busca pela conservação de si.³¹⁰ Prazer é vida; dor é morte. Organizar-se como um sistema, representando a si mesmo como *um*, é um passo interno a uma dinâmica de defesa da mente. A identidade é agradável, e a diferença dolorosa. Dizer *eu* significa persistir, sobreviver ao caos fundamental das impressões absolutamente diferentes entre si. Em vista disso, a subjetividade revela-se essencialmente pragmática.

³¹⁰ Como vimos, Deleuze refere-se aos princípios de associação como “regras organizacionais da desordem” (Deleuze, 1979, p. 49).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fonte primária

HUME, D. *Treatise of Human Nature*. David Fate Norton e Mary J. Norton (Ed.). Oxford: Clarendon Press, 2011. (*Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Ed. Unesp, 2000).

_____. *An Inquiry Concerning Human Understanding*. Tom L. Beauchamp (Ed.). Oxford: Clarendon Press, 2009.

_____. *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Tom L. Beauchamp (Ed.). Oxford: Clarendon Press, 2010.

_____. *A Dissertation on the Passions*. Tom L. Beauchamp (Ed.). Oxford: Clarendon Press, 2009.

_____. *Essays, Moral, Political and Literary*. Eugene F. Miller (Ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 1987.

Fonte secundária

ADDISON, J. *The Spectator*, n. 412, 1712.

AINSLIE, D. “Hume on Personal Identity”. In: Radcliffe, E. (Ed.), *A Companion to Hume*. Oxford: WileyBlackwell, 2008.

ÁRDAL, P. S. *Passion and Value in Hume’s Treatise*. Edimburgo: Edinburg. University Press, 1989.

BAIER, A. *A Progress of Sentiments*. Harvard: Harvard University Press, 1991.

_____. “Hume on Heaps and Bundles.” In: *American Philosophical Quarterly*, vol. 16, n. 4, pp. 285-295, 1979.

BRAHAMI, F. *Introduction au Traité de la nature humaine*. Paris: Puf, 2003.

- _____. *Les affections sociales*. Paris: Puf, 2008.
- _____. “La généalogie du moi dans la philosophie de Hume”. In: *Revue philosophique de la France e de l'étranger*, 126, pp. 169-190, 2001/2.
- BRUNET, O. *Philosophie et esthétique chez David Hume*. Paris: A. G. Nizet, 1965.
- BUTLER, A. “The Problem of Believing in Yourself: Hume’s Doubts on Personal Identity.” In: *The Cambridge Companion to Hume’s Treatise*, Ainslie, D. e Butler, A. (Ed.) Cambridge : Cambridge University Press, 2015.
- BUTLER, J. *The analogy of religion natural and revealed*. Thoemmes Press, 1995, [1736].
- BYROM, J. *The Spectator*, n. 586, 1714.
- _____. *The Spectator*, n. 593, 1714.
- CARLSON, A. “There is just one Idea of Self in Hume’s Treatise”. In: *Hume Studies*, v. 35, n. 1, 2, pp. 171-184, 2009.
- CAPALDI, N. *Hume’s Place in Moral Philosophy*. New York: Peter Lang Publishing, 1992.
- _____. “The Historical and Philosophical Significance of Hume’s Theory of the Self.” In: *Philosophy, its History and Historiography*, pp. 271-285.
- CLARKE, S. *A letter to Mr. Dodwell, wherein all the arguments in his Epistolary Discourse against the immortality of the soul are particularly answered*. London: J. Knapton, 1718.
- CLÉRO, J.-P. *Hume. Une Philosophie des contradictions*. Paris: Vrin, 1998.
- _____. “Hume, philosophe des passions”. In: *Les passions de Hume*. Cléro, J.-P. (Ed.). Paris: Flammarion, 1991.
- _____. *La Philosophie des passions chez David Hume*. Paris: Klincksieck, 1985.
- COLLINS, A. *An answer to Mr. Clark's Third Defence of his letter to mr. Dodwell*. Thoemmes Press, 1996, [1708].
- DELEULE, D. *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris: Aubier, 1979.
- DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 2014 [1953].

- FORBES, D. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- FRASCA-SPADA, M; KAIL, P. J. E. (Ed.). *Impressions of Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- GARRET, D. "Hume's Self-Doubts about Personal Identity". In: *Philosophical Review*. 90, 3, pp. 337-358, 1981.
- GLATHE, A. B. *Hume's Theory of the Passions and of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1950.
- LAIRD, J. *Hume's Philosophy of Human Nature*. Londres: Methuen, 1932.
- LACALDANO, E. "The Passions, Character, and the Self in Hume". In: *Hume Studies*, vol. 28, n. 2, p. 175-193, 2003.
- LEBRUN, G. "A boutade de Charing-Cross". In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- _____. "David Hume no álbum de família da fenomenologia". In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- LEROY, A. *David Hume*. Paris: Puf, 1953.
- LOCKE, J. *Identité et différence. L'invention de la conscience*. Balibar, E. (Ed. e Introd.) Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- HENDEL, C. W. *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- HENDERSON, R. S. "David Hume on Personal Identity and the Indirect Passions". In: *Hume Studies*, vol. 16, no. 1, p. 33-44, 1990.
- MALHERBE, M. *La Philosophie empiriste de David Hume*. Paris: Vrin, 2001 [1984].
- _____. *Kant ou Hume, ou la raison et le sensible*. Paris: Vrin, 1993.
- _____. "Le Problème de l'identité dans la philosophie sceptique de David Hume". In: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 30, No. 115/116 (1/2), pp. 28-46, 1976.
- MCINTERY, J. "Personal identity and the passions". In: *Journal of the History of Philosophy*. 27, 4, 1989.
- MICHAUD, Y. *Hume et la fin de la philosophie*. Paris: PUF, 1983.

MONTEIRO, J. P. *Teoria, retórica, ideologia: ensaio sobre a filosofia política de Hume*. São Paulo: Ática, 1975.

_____. *Natureza, conhecimento e moral na filosofia de Hume*. Livre-docência pela Universidade de São Paulo, 1973.

_____. “Tendência e realidade em Hume e Freud”. In: *Revista Discurso*, vol. 3, n. 3, 1972.

NOXON, J. “Senses of Identity in Hume’s Treatise”. In: *Dialogue*, 8 (3), pp. 367-384, 1969.

PASSMORE, J. *Hume’s Intentions*. London: Duckworth, 1980.

PIMENTA, P. P. G. *A imaginação crítica: Hume no século das luzes*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2013.

PENELHUM, T. “The Self in Book I and Book 2”. In: *Themes in Hume: the Self, the Will, Religion*. Oxford : Clarendon Press, 2000.

_____. “Hume on Personal Identity”. In: *The Philosophical Review*, v. 64, n. 4, pp. 571-589, 1955.

_____. “The Self of Book 1 and the Selves of Book 2”. In: *Hume Studies*, v. XVIII, n. 2, pp. 281-292, 1992.

PITSON, T. “Sympathy and Other Selves”. In: *Hume Studies*, Volume XXII, n. 2, 255-272, 1996.

PRADO Jr., B. “Hume, Freud e Skinner. Em torno de um parágrafo de G. Deleuze”. In: *Revista Discurso*, n. 12, 1980.

RIBEIRO DE MOURA, C. A. “David Hume para além da epistemologia”. In: *Crise e racionalidade*. São Paulo/ Curitiba: Humanitas, 2002.

RORTY, A. O. “Pride Produces the Idea of Self: Hume on Moral Agency”. In: *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 68, no. 3, p. 255-269, 1990.

_____. *The Identities of Persons* (Ed.). Los Angeles: University of California Press, 1976.

SALAÜN, F. *Hume. L’identité personnelle*. Paris: Puf, 2014.

SALTEL, P. (Dir.) *L’Invention philosophique humienne*. Paris: Vrin, 2009.

- SCHLIESSER, E. (Ed.) *Sympathy: a History*. Nova York: Oxford University Press, 2015.
- SMITH, N. K. *The Philosophy of David Hume*. London: Macmillan, 2005 [1941].
- SOLOMON, G. "Some Sources for Hume's Opening Remarks to Treatise I.IV.111". In: *Hume Studies*, vol. XVI, n. I, pp. 57-66, 1990.
- STRAWSON, G. *The evident connexion: Hume on personal identity*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo. Jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*. São Paulo: Editora 34, 2014.
- TAYLOR, J. *Reflecting subjects. Passion, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2015a.
- _____. "Sympathy, Self, and Others". In: *The Cambridge Companion to Hume's Treatise*, Ainslie, D. e Butler, A. (Ed.) Cambridge : Cambridge University Press, pp. 188-205, 2015b.
- THIEL, U. *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- UZGALIS, W. "Anthony Collins on the Emergence of Consciousness and Personal Identity". In: *Philosophy Compass*, 4/2, pp. 363-379, 2009.
- VEZEANU, I. *L'Identité personnelle à travers les temps: Des quelques difficultés en philosophie de l'esprit*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- WANDLESS, W., "Didactic Dreams Transformations and the English Novel". In: *The Dream and the Enlightenment*. Bernard Dieterle & Manfred Engel (Eds). Éditions Champion: Paris, 2003.
- WAXMAN, W. *Hume's Theory of Consciousness*. London: Cambridge University Press, 2003.
- WILSON, F. *Body, Mind and Self in Hume's Critical Realism*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008.