

Ocultamento do Ser do Eu em David Hume

Este processo, a que chamo *ocultamento do ser do eu*, é mais antigo do que David Hume. Principiou com o conceitualismo e o nominalismo da Escolástica decadente. Desde então a análise prendeu-se à perspectiva dos modos do pensamento e veio-se progressivamente tornando daltónica para o cerne da intencionalidade. Tal movimento foi dar à consideração exclusiva da *ideia* como o objecto único do pensar. Toda a problemática respeitante passou a girar ao redor da sua função representativa, por conseguinte dos modos e do conteúdo da representação e da sua origem. Por efeito da atitude reactiva, foi no nominalismo que tal problemática atingiu uma particular agudeza polémica. O pensamento inglês, com Rogério e Francisco Bacon e Guilherme de Occam, deu um impetuoso contributo a semelhante reacção, e esta fez-se e permanece uma das suas características dominantes¹.

Já nos tempos modernos (1632-1704), John Locke traça na sua obra os vectores do pensar inglês: orientação pragmatista baseada na reflexão predominantemente psicológica sobre as ideias. Estas linhas mestras vêm desenhadas no prefácio do seu *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690). Aí, referindo-se ao objecto do entendimento, faz a seguinte advertência:

...before I proceed on to what I have thought on this subject, I must here in entrance beg pardon of my reader for the frequent use of the word *idea*, which he will find in the following treatise. It being that term which, I think, serves best to stand for whatsoever is the *object* of the understanding when a man thinks, I have used it to express whatever is meant by *phantasm*, *notion*, *species*, or *whatever it is which the mind can be employed about in thinking*; and I could not avoid frequently using it².

¹ Cf. JOSEPH MARÉCHAL, S. J., *Le point de Départ de la Métaphysique. Cahier I. De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: La Critique Ancienne de la Connaissance*. 3^{ème} Éd. Desclée de Brouwer, Paris 1944, pp. 247-252.

² *An Essay concerning Human Understanding*. Collated and annotated, with prolegomena biographical, critical, and historical by Alexander Campbell Fraser. In two volumes. Clarendon Press 1894. Vol. I, p. 32.

Assim estava definitivamente, nos ambientes do pensamento inglês até aos nossos dias, focalizada a atenção da reflexão filosófica, nos momentos de explicitação e de explicação, sobre dois alvos: a zona da representação objectual e, nesta, os conteúdos representados enquanto modalizados pela representação. Insistindo em tal direcção, o entendimento humano viria a tornar-se progressivamente incapaz de atender a e aperceber-se de os dados da intencionalidade como tal, principalmente do ser do objecto, do seu agir e da estrutura dinâmico-noética do próprio pensar. O pensador, em que semelhante processo atingiu o paroxismo crítico, foi David Hume (1711-1776).

Por isso mesmo, em relação ao tema que de momento nos interessa³, foi ele o primeiro a tornar explícito e explicado o desaparecimento do ser do eu na apercepção reflexiva:

There are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our SELF; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its perfect identity and simplicity. The strongest sensation, the most violent passion, say they, instead of distracting us from this view, only fix it the more intensely, and make us consider their influence on *self* either by their pain or pleasure. To attempt a farther proof of this were to weaken its evidence; since no proof can be deriv'd from any fact, of which we are so intimately conscious; nor is there any thing, of which we can be certain, if we doubt of this⁴.

A referência a Descartes é clara. A atitude e o método do filósofo francês desenham-se na sua postura e nos seus passos identificadores. Nota-se, porém, uma lacuna: não se menciona da estru-

³ Já em J. Locke o problema da identidade do *eu* tinha que surgir na sequência da sua análise da ideia de *substância*. Foi assim que, por sugestão de Molyneux, ele introduziu o capítulo XXVII do livro II. O *self* aí vem definido como *that conscious thinking thing, — whatever substance made up of, (whether spiritual or material, simple or compounded, it matters not) — which is sensible or conscious of pleasure and pain, capable of happiness or misery, and so is concerned for itself, as far as that consciousness extends.* (O. c., pp. 458 s.). Esta *thinking thing*, tal como o uso metódico da *ideia clara e distinta*, encontra-se em Locke profundamente alterada pela perspectiva psicologista e empirista com respeito à *res cogitans* de Descartes. Para Locke, a substância, seja qual for a sua suposta natureza, não passa de uma ideia complexa, formada de outras ideias simples *«with a supposition of something to which they belong, and in which they subsist: though of this supposed something we have no clear distinct idea at all»*. (O. c., p. 422). Consequentemente, o *eu* fica, deste modo, reduzido àquela complexidade de elementos objectuais da consciência humana, destituída de unidade e dinamismo ontológicos, que vai constituir os dados da análise humeana.

⁴ *A Treatise of Human Nature*. Reprinted from the original edition, in three volumes, and edited, with an analytical index, by L. A. SELBY-BIGGE, M. A. Clarendon Press, Oxford, 1964. Book I, Sect. VI, p. 251.

tura do *eu* a função activa de quem pensa. Apenas se explicita a sua identidade e a sua simplicidade. Semelhante omissão vem condicionada pelo ponto de vista assumido por Hume, como veremos. Aquelas duas características já não podem ter, por isso mesmo, conteúdo igual ao que possuem no autor das *Meditationes*. Esta identidade e esta simplicidade não respeitam o ser que age no pensamento; limitam-se a caracterizar o conteúdo objectual representado. Quejando desvio denuncia-se logo no juízo que emite sobre tal posição:

Unluckily all these positive assertions are contrary to that very experience, which is pleaded for them, nor have we any idea of *self*, after the manner it is here explained. For from what impression cou'd this idea be deriv'd? This question 'tis impossible to answer without a manifest contradiction and absurdity; and yet 'tis a question, which must necessarily be answer'd, if we wou'd have the idea of self pass for clear and intelligible. It must be some one impression, that gives rise to every real idea. But self or person is not any one impression, but that to wick our several impressions and ideas are suppos'd to have a reference. If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue invariably the same, thro' the whole course of our lives; since self is supposed to exist after that manner. But there is no impression constant and invariable⁵.

A interrogação aponta para o fundamento da crítica. Segundo Hume, de facto, todas as ideias derivam de impressões. Para uma satisfatória compreensão da sua posição há que atender à fundamentalidade de tal princípio e a significação de *ideia* e de *impressão*. E não o poderemos obter sem regressar ao ponto de partida do pensamento humeano. O primeiro problema que se pôs foi o da *origem das ideias*. A sua posição resulta do condicionamento cultural criado desde Locke. A maneira, porém, por que é posto envolve uma novidade. Para Hume, todas as percepções da mente humana, — o mesmo é dizer: todos os conhecimentos por ela obtidos e considerados como actos de conhecimento —, se resolvem em duas distintas espécies: *impressões* e *ideias*.

O nome comum de *perceptions* não vem sem alguma filosofia anterior. Nela está a primazia e a unicidade do conhecimento adquirido pelo homem através da experiência sensível. Fora dele e para além dele não há nenhum outro. Hume nem se mostra

⁵ *Ibidem.*

advertido pela necessidade de fundamentar semelhante postulado. Ele é o fundamento de tudo. E por ser assim, a origem de tais «percepções» assume a urgência de primeiro problema. Dividí-las em *ideias* e *impressões* denota a intenção de evidenciar aquelas que trazem alguma dificuldade à solução do problema e essas são precisamente as *ideias*. As *impressões* não ocultam a sua imediata e actual derivação do que se passa na sensibilidade externa. Esta afirmação, porém, poderia provocar uma falsa interpretação do pensamento humeano. Deveríamos antes dizer que as *impressões* se apresentam com o carácter de *dados primeiros*, descartando por tal primariedade o problema sobre a sua origem. A atenção analítica vai assim incidir sobre as *ideias*, a fim de descobrir as diferenças e as semelhanças que as relacionam com as *impressões*.

The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name *impressions*; and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul. By *ideas* I mean the faint images of these in thinking and reasoning; such as, for instance, are all the perceptions excited by the present discourse, excepting only, those which arise from the sight and touch, and excepting the immediate pleasure or uneasiness it may occasion⁶.

A única diferença notada reduz-se à *intensidade* e à *vivacidade*. As ideias são menos intensas e menos vivas, no modo como se tornam conscientes, do que as impressões. Esta diferença só por si é suficiente para caracterizar os dois grupos a tal ponto que as ideias constituem aquilo a que se denomina *pensar* e *raciocinar*; e as impressões, aquilo a que se chama sensações, paixões e emoções. Estes dois grupos podem assim ser designados por dois verbos: as impressões, por *feeling*; as ideias, por *thinking*.

Não é que Hume não se dê conta de que de vez em quando surgem ideias tão fortes que mais parecem impressões; e impressões tão fracas que mais parecem ideias. Mas se tal acontece, não passa de casos excepcionais que uma ligeira observação reduz à insignificância. Ninguém, perante a universalidade daquela diferença, terá escrúpulo, não obstante estas excepções, em qualificar sob diferentes denominações os dois grupos delimitados.

⁶ O. c., Book I, Part I, Sect. I, p. 1.

Ora se a diferença é apenas de intensidade ou vivacidade, no suporte dela deve residir uma semelhança de fundo. Com efeito, por mais que se distingam quanto à força, as ideias e as impressões assemelham-se quanto ao que representam ou objectualmente contêm.

After the most accurate examination, of which I am capable, I venture to affirm, that the rule here holds without any exception, and that every simple idea has a simple impression, which resembles it; and every simple impression a correspondent idea⁷.

A única dificuldade que se interpunha a tão arrojada lei, vinha das ideias «complexas» formadas pela liberdade combinadora e modificadora da imaginação⁸. Mesmo estas, porém, se formam a partir de impressões simples ou complexas.

Em tal semelhança fica implícito o postulado de que nas ideias nada mais está representado do que já estava na impressão. Pois até as ideias «secundárias» não são mais do que «imagens das primeiras ideias». Estas derivam imediatamente das impressões; aquelas derivam já das mesmas ideias como produtos delas. Assim são os raciocínios, que se formam sobre conceitos e juízos. Portanto, em tal círculo da representação, as ideias representam as impressões e as ideias secundárias representam as primeiras⁹.

Tão extrema atenção prestada a estas duas características das ideias, orbitará para sempre, como imperativo de uma fatalidade hereditária, o pensamento humeano e todo o que dele nasceu, sobre os gonzos da representação categorial e da análise psicológica. A intensidade e a semelhança absorverão a totalidade da observação; fora delas, o intuito aperceptivo não encontrará mais nada.

Atendendo a estas relações e à constância, com que as ideias sempre se seguem às impressões e não vice-versa, resultará, com uma necessidade lógica ilativa inelutável, a lei fundamental:

...all our simple ideas in their first appearance are derived from our simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent¹⁰.

Aqui está a razão por que exige para o «eu» a derivação de uma impressão, uma vez que ele não é uma impressão, mas aquilo a que

⁷ L. c., p. 3.

⁸ L. c., Sect. III, pp. 8-10.

⁹ L. c., Sect. I, pp. 6 s.

¹⁰ L. c., p. 4.

se supõe todas as impressões se referem. Para tanto o «eu» deve ser uma ideia e uma ideia simples porque real, ou seja, porque segundo a hipótese representa a pessoa de cada homem. Em quejando pensamento, para além de ser uma ideia ou ser nada, ao «eu» não se abre nenhuma outra possibilidade de manifestar-se.

Berkeley, a quem D. Hume chama grande filósofo e louva por haver demonstrado que as ideias universais são de facto particulares¹¹, viu ainda muito claramente o carácter activo da manifestação do «eu» contrapondo-o à passividade representativa da ideia:

I own I have properly no idea, either of God or any other spirit; for these being active, cannot be represented by things perfectly inert, as our ideas are. I do nevertheless know, that I, who am a spirit or thinking substance, exist as certainly, as I know my ideas exist. Further, I know what I mean by terms *I* and *myself*; and I know this immediately, or intuitively, though I do not perceive it as I perceive a triangle, a colour, or a sound. The mind, spirit, or soul, is that indivisible, unextended thing, which thinks, acts, and perceives. I say *indivisible*, because unextended, and *unextended*, because extended, figured, moveable things are ideas; and that which perceives ideas, which thinks and wills, is plainly itself no idea, nor like an idea. Ideas are things inactive, and perceived: and spirits a sort of beings altogether different from them. I do not therefore say my soul is an idea, or like an idea¹².

Berkeley mantém a experiência noética de Descartes. O eu continua a ser a *res cogitans*, que se percebe a si mesma intuitivamente no acto ou na acção de pensar. Simplesmente o *pensar* aqui identifica-se com o *perceber* numa forma inversa. Não é já o pensar que se apercebe ou tem consciência do imaginar e do sentir; mas o perceber chama a si todo o agir do pensar. E tal perceber comporta-se activamente com respeito aos seus objectos que todos são ideias. Estas possuem uma atitude puramente passiva. Existem, de facto, mas o existir delas reduz-se apenas a serem percebidas pelo eu. Nada fazem, não actuam, não agem¹³. A extensão como essência de corporeidade havia-se manifestado a Descartes, na imaginada experiência da cera, como o resíduo remanescente da depuração de todas as impressões sensíveis por que os corpos actuam sobre a sensibilidade

¹¹ *L. c.*, Sect. VII, p. 17.

¹² BERKELEY, *The third dialogue*. In «A New Theory of Vision and Other Writings». Introduction by A. D. Lindson. London, Everman's Library, 1963, p. 267.

¹³ Cf. *Principles of Human Knowledge*. In *o. c.*, pp. 185 ss.

externa. Aí também a extensão é percebida pela inteligência sem o concurso dos sentidos numa atitude de completa passividade¹⁴. Berkeley estendeu semelhante passividade aos objectos mesmos da sensibilidade externa e tirou a conclusão que se impunha: se eles não agem, o ser deles não se manifesta. Consequentemente a única existência que se lhes pode atribuir é a que resulta do próprio perceber do «eu»: só existem enquanto são percebidos¹⁵. Torna-se claro que o «eu» não só não pode ser uma ideia, mas ainda nem pode ser *como* uma ideia. Ele é uma coisa que pensa, quer e percebe; é um ser que age e na sua própria acção se manifesta. Deste modo, a experiência descoberta em S. Tomás, tal como em Descartes, permanece viva e apercebida em Berkeley. O ser do eu assoma no seu agir que se mostra ao intuito no interior do pensar sem ter uma representação conceitual de si mesmo. O conceito representa sòmente o objecto exterior e no seu âmago se abre o olhar aperceptivo do intuito a captar a intencionalidade dinâmica do pensar e do ser do eu que então assoma nela como no seu agir. De tal eu, na verdade se deve dizer que não é ideia nem pode ser como uma ideia. A ruptura com tal experiência processou-se em David Hume.

Para o autor do *Treatise of Human Nature*, se o «eu» existisse, teria que ser uma ideia; e se fosse uma ideia teria que derivar de uma impressão — sensação ou emoção; e se derivasse de uma impressão, esta deveria apresentar as mesmas propriedades que caracterizam o eu. Uma delas, porém, é a identidade. Ora não há nenhuma impressão que permaneça sempre a mesma durante toda a vida da pessoa humana. Portanto, o eu não pode derivar de uma impressão e não o podendo não é uma ideia; e não o sendo deve relegar-se para o número das ilusões.

O único problema que se põe a Hume sobre o eu será explicar como surge tal ilusão.

Antes, porém, de vir à solução, há que pôr a claro a experiência do eu que não é ideia nem impressão nem outra coisa de real, mas sim uma ilusão. Hume fez a reflexão perceptiva com a intenção explícita de encontrar a realidade do eu:

For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can chatch *myself* at any time without a perception, and never can observe

¹⁴ Cf. *Meditationes de Prima Philosophia*. Med. II,31.

¹⁵ Cf. J. ENES, *A porta do Ser*. Distribuidora Dilsar, Lisboa, 1969, c. 5., § 3, pp. 245 s.

any thing, but perception. When my perceptions are remov'd for any time, as by sound sleep; so long am I insensible of *myself*, and may truly be said not to exist. And were all my perceptions remov'd by death, and cou'd I neither think, nor feel, nor see, nor love, nor hate after the dissolution of my body, I shou'd be entirely annihilated, nor I conceive what is farther requisite to make me a perfect non-entity. If any one upon serious and unprejudic'd reflection, thinks he has a different notion of *himself*, I must confess I can reason no longer with him. All I can allow him is, that he may be in the right as well as I, and that we are essentially different in this particular. He may, perhaps, perceive something simple and continu'd, which he calls *himself*; tho' I am certain there is no such principle in me¹⁶.

Não se pode duvidar da sinceridade de Hume. Procurou a sério encontrar a realidade do eu praticando uma atenta e penetrante introspecção. Insistindo repetidamente nela acabou por convencer-se de que «naquilo a que ele chama eu» só existem percepções e nada mais. Se o sono ou a morte fizessem desaparecer por completo as percepções o eu ficaria aniquilado. Notemos, entretanto, que o que ele procura ver não é o ser, mas «alguma coisa simples e continuada». A sua reflexão, embora séria pelo lado da sinceridade, não está, portanto, completamente desembaraçada de pressupostos limitativos. O seu intuito encontra-se já totalmente cego para a revelação ontológica. A atmosfera de psicologismo sensista atingira no pensamento dele a saturação. A sinceridade reflexa é irrecusável. É certo, como veremos, que não se sente segura de si mesma pela imposição de algo espontâneo que ele não chega a perceber. Nessa insegurança reside a referência aos outros pensadores que dizem ver dentro de si mesmos a realidade que ele não encontra. Por agora, o facto de não encontrar descansa-o na convicção de que se tal realidade existisse nele, também ele a veria. Portanto, o máximo que pode conceder a tais pensadores é que são diferentes dele em semelhante particularidade.

E como não chegara a hora do apercebimento dos hiatos na sua doutrina, não deixa de inclinar-se a pensar que ele é que está na verdade, naquela verdade que é prerrogativa de todo o homem ainda não artificializado pela especulação filosófica. Fora daquele grupo de espíritos especulativos, todo o género humano não saberá ser mais do que uma colecção de diferentes percepções que se sucedem umas às outras com uma inconcebível rapidez, e estão num perpétuo

¹⁶ O. c., b. I, s. VI, p. 252.

fluxo e movimento. Os nossos olhos não podem voltar-se nas suas cavidades sem variar as nossas percepções. O nosso pensamento é ainda mais variável do que a nossa vista. Todos os nossos sentidos e faculdades contribuem para esta mudança, nem existe nenhum poder da alma que permaneça inalteravelmente o mesmo nem sequer por um momento. Este contínuo perpassar dos fenómenos psíquicos perante o olhar da consciência sugere-lhe uma imagem da mente humana, emprestada pela sociedade do seu tempo. Com efeito, «a mente é uma espécie de teatro, onde várias percepções sucessivamente fazem o seu aparecimento; passam, tornam a passar, saem, e misturam-se numa infinita variedade de posições e situações. Aí não há propriamente nem *simplicidade* em qualquer momento nem *identidade* na diferença, seja qual for a natural propensão que possamos ter para imaginar aquela simplicidade e identidade»¹⁷. Hume apercebe-se de que a comparação pode equivocar o seu pensamento. A mente viria facilmente a ser entendida como um lugar onde as percepções fazem o seu aparecimento e, portanto, algo diferente delas. Por isso apressa-se a dizer que, ao contrário do que acontece com o teatro, são as percepções que constituem a mente. Em si mesmas aparecem e nada mais há que nelas apareça.

Agora, surge o problema com toda a sua força: se assim é, qual será a causa de todo o homem julgar que permanece o mesmo ao longo da vida inteira sob tanta diversidade?

What then gives us so great a propension to ascribe an identity to these successive perceptions, and to suppose ourselves possess'd of an invariable and uninterrupted existence thro' the whole course of our lives? ¹⁸.

Para o resolver, principia por distinguir entre o eu enquanto respeita o nosso pensamento ou imaginação, e o eu enquanto se tem que haver com paixões. Esta segunda alternativa não foi considerada pelo autor, como seria de esperar no segundo livro do seu tratado. Todo o seu esforço incidiu em resolver o problema situando-o no campo das ideias e das impressões.

Analisa a seguir a ideia de *identidade* ou *semelhança*. Ela consiste na ideia de um objecto que permanece invariável e ininterrupto ao longo de uma suposta variação de tempo. A ela se contrapõe

¹⁷ L. c., p. 253.

¹⁸ *Ibidem*.

a ideia de *diversidade* que outra coisa não é senão a ideia de vários objectos que existem sucessivamente, ligados por uma estreita relação. Ora posto que ambas estas ideias sejam em si mesmas perfeitamente distintas e até contrárias, não é menos certo que na nossa maneira comum de pensar se encontram geralmente confundidas uma com a outra. A acção da imaginação, pela qual consideramos o objecto ininterrupto e invariável, e aquela por que reflectimos sobre a sucessão dos objectos relacionados, são quase iguais quer no sector das ideias quer no das impressões — *feeling*. A relação facilita a passagem da mente de um objecto para outro e torna esta passagem tão suave como se a mente contemplasse o mesmo continuado objecto. Esta semelhança é causa de confusão e de engano, e faz-nos introduzir a ideia de identidade no lugar da de objectos relacionados. Embora a um dado momento nós possamos pensar a sucessão relacionada como variável e interrompida, estamos seguros de logo a seguir lhe atribuímos uma perfeita identidade como se ela fosse invariável e ininterrupta. A nossa propensão para este engano deriva da semelhança aludida e é tão grande que nele caímos sem darmos por isso, embora nos corriamos incessantemente por reflexão e regressemos a um modo mais acurado de pensar, nem podemos por longo tempo manter a nossa filosofia imune deste viés da imaginação. O nosso último recurso é ceder-lhe e afirmar sem receios que estes diferentes e relacionados objectos são de facto idênticos, embora interrompidos e variáveis. Em ordem a justificar-nos a nós próprios deste absurdo, muitas vezes fingimos um ininteligível princípio, que conecta os objectos uns com os outros e descarta a sua interrupção e variação. Assim fingimos a contínua existência das percepções dos nossos sentidos, para remover a interrupção, e resvalamos para a noção de *alma*, e *eu* e *substância*¹⁹.

Semelhante propensão e o processo, a que dá origem, estendem-se a todos os objectos do conhecimento humano. As ideias que formamos das coisas e dos animais enquanto os consideramos como todos permanentes na sua invariabilidade resultam de tal arte. As relações que servem de fundamento ao processo são principalmente três: a proporção das partes com o todo, a graduação das fases da mudança e a simpatia das partes em ordem a um fim comum. Assim, em virtude da primeira, uma determinada massa, por exemplo uma montanha, parecerá continuar a mesma embora

¹⁹ *L. c.*, pp. 253 s.

se lhe tire uma pequena porção. Em virtude da segunda, uma planta ou um animal que constantemente crescem e por isso são diferentes, parecerão permanecer os mesmos por o seu crescimento se dar duma forma gradual quase *insensível*. Em virtude da terceira, um navio ou uma casa, que são de quando em quando concertados e por isso variam, parecerão sempre os mesmos porque as partes que foram postas de novo concorrem para dar a impressão da mesma figura.

Semelhante tendência está tão arreigada no homem que mesmo quando nos apercebemos criticamente dos enganos a que dá origem, nos sentimos fortemente inclinados a forjar a ideia de algo misterioso que por debaixo das variações que incessantemente alteram os objectos as sustenta e permanece idêntico e inalterável. Deste modo Hume se refere à substância que Locke vira já como um não sei quê de incognoscível que o nosso pensar coloca debaixo dos accidentes²⁰.

O mesmo acontece com o *eu*. Mas agora as relações que contribuem mais para o nascimento da ilusão da identidade são a *semelhança* e a *causalidade*.

Suponhamos — diz Hume — que podíamos ver claramente dentro da consciência de um outro e observar aquela sucessão de percepções, que constitue a sua mente ou princípio pensante, e suponhamos que ele conserva sempre a memória de uma considerável parte das percepções passadas. É evidente que nada poderia contribuir mais para dar uma relação de identidade a esta sucessão no meio das suas variações. A memória, com efeito, outra coisa não é senão a faculdade de suscitar as imagens das percepções já tidas. Ora como uma imagem se assemelha sempre ao seu objecto, compreende-se que a repetição de tal semelhança concorra imenso para a transição de um elo para outro na cadeia das percepções de modo a levar a imaginação a fazer com que o todo pareça a continuação de um mesmo objecto. Neste particular, portanto, a memória não só descobre a identidade, mas contribue para a sua produção, produzindo a semelhança entre as percepções. E o caso é o mesmo quer consideremos a nós próprios quer aos outros.

Com respeito à causalidade, podemos considerar que a verdadeira imagem da mente humana está em considerá-la como um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, que estão

²⁰ Cf. JOHN LOCKE, *o. c.*, Book II, c. XXIII, pp. 390-423.

ligadas em conjunto pela relação de causa e de efeito, e mutuamente produzem, destroem, influenciam e modificam umas às outras. As nossas impressões dão origem às suas correspondentes ideias; e estas por sua vez produzem outras impressões. Um pensamento caça um outro e traz após êle um terceiro, pelo qual é expellido por sua vez. Este jogo causal, em que as percepções são equiparadas a existências independentes, sugere a Hume outra imagem, tirada como a do teatro, da sociedade em que vivia. A alma a nada se pode comparar com tanta propriedade como a uma república ou *commonwealth* em que os vários membros estão unidos por recíprocos laços de governo e de subordinação, e dão origem a outras pessoas, que propagam a mesma república nas incessantes mudanças das suas partes. E tal como a mesma indivídua república pode não só mudar os seus membros, mas também as suas leis e constituições; assim de igual modo a mesma pessoa pode variar o seu carácter e disposição, tanto como as suas impressões e ideias, sem perder a sua identidade. Sejam quais forem as mudanças que sofra, as suas várias partes permanecem ligadas pela relação de causalidade. E sob este ponto de vista a nossa identidade, com respeito às paixões, serve para corroborar a identidade com respeito à imaginação, fazendo as nossas percepções distantes influenciarem-se mutuamente e dando-nos um interesse presente pelas nossas passadas e futuras penas e prazeres²¹.

A realidade do eu acabava desta arte na pluralidade dos actos psíquicos e no nada de uma ilusória identidade. O problema da unidade pessoal a ser tomada a sério não pode ser tratada senão como uma questão de palavras, por maior que seja o interesse que desperta e as consequências que possa obter no pensamento:

The whole of this doctrine leads us to a conclusion, which is of great importance in the present affair, *viz.* that all the nice and subtle questions concerning personal identity can never possibly be decided, and are to be regarded rather as gramatical than as philosophical difficulties²².

É de facto uma lógica conclusão. Todavia, apesar de toda a sua logicidade não tranquilizou por completo o espírito que a tirou. O esforço reflexivo que a ela conduziu esvaziou as palavras do senso comum do conteúdo com que o homem espontaneamente expressa a sua experiência. As relações de causalidade e semelhança ficaram reduzidas ao hábito psíquico das associações das imagens e o *eu* a uma

²¹ DAVID HUME, *o. c.*, pp. 260 s.

²² *L. c.*, p. 262.

ficção com que elas são expressas de um modo imperfeito. Toda a realidade quer interna quer externa em relação à consciência humana esvaneceu-se nas percepções e estas no seu constante fluir.

O estado de espírito, que resultou de tamanha adulteração, não poderia ser senão a de uma incerteza angustiante, que atingiu o seu paroxismo quando a hora da reflexão crítica chegou. Num dos apêndices correctivos, que apôs ao seu *Tratado*, Hume confessa-a nas seguintes e impressionantes palavras:

I had entertain'd some hopes, that however deficient our theory of the intellectual world might be, it wou'd be free from those contradictions, and absurdities, which seem to attend every explication, that human reason can give of the material world. But upon a more strict review of the section concerning *personal identity*, I find myself involv'd in such a labyrinth, that, I must confess, I neither know how to correct my former opinions, nor how to render them consistent. If this be not a good *general* reason for scepticism 'tis at least a sufficient one (if I were not already abundantly supplied) for me to entertain a diffidence and modesty in all my decisions²³.

E, no entanto, apesar desta confissão, a sua doutrina, precisamente por derivar de uma evolução do pensamento colectivo das elites cultas da Inglaterra e dos seus domínios, transformou-se numa dominante das gerações subsequentes. Todas as achegas e modificações que trouxeram à posição humeana não alteraram a sua atitude fundamental.

Assim, William James, que foi porventura o pensador que mais agudamente retomou a análise humeana sobre o eu, distinguindo entre *I e self*, o *eu sujeito* e o *eu objecto*, e considerando aquele como uma *ideia* ou *percepção* e atribuindo à memória a função unitiva que faz dele o elo ligador de todas as percepções que constituem o *self*, analisando perspicazmente os diferentes estratos do *eu objecto* — material, social e espiritual —, se por um lado redimiu o *eu sujeito* da instabilidade de pura ilusão, por outro lado deixou-o ficar na zona superficial dos fenómenos psíquicos, destituído da realidade de um princípio activo que se manifesta no agir dos fenómenos²⁴.

Porque a mesma cegueira ontológica o continua a afectar, começa por analisar a estrutura do *eu objecto*, ou seja, dá a primazia ao conhecimento conceitual e raciocinado, e acha-o menos difícil do que o conhecimento do *eu sujeito*. E ao fim e ao cabo de todas as suas

²³ O. c., Appendix, p. 633.

²⁴ Cf. *Précis de Psychologie*. Tr. fr. de E. Baudin e G. Bertier. Marcel Rivière Éditeur, Paris, 1909. Ch. XII, pp. 228-279.

análises e teorias acaba por afirmar que a realidade de tal sujeito pensante, se tiver que ser outra diferente da realidade dos actos psíquicos, não é à Psicologia que compete demonstrar, mas sim à metafísica e à teologia²⁵.

Ainda nos nossos dias Bertrand Russel denuncia a continuação do estado de cegueira ontológica que tornou possível falar de demonstração da existência do *eu sujeito*. Pondo o problema do mundo externo como se este fosse uma realidade independente de nós próprios — *ourselves*, vê-se forçado a levantar o problema da essência do eu ou do *self* que é um dos correlatos daquela independência. A este propósito afirma:

Among many other things which we may mean by Self, two may be selected as specially important, namely (1) the bare subject which thinks and is aware of objects, (2) the whole assemblage of things that would necessarily cease to exist if our lives came to an end. The bare subject, if it exists at all, is an inference, and is not part of the data; therefore, this meaning of Self may be ignored in our present inquiry²⁶.

Tal como em W. James o *eu sujeito*, se se entende por uma realidade, que transcende a imagem ou a ideia, só poderá ser conhecido por uma inferência. Por mais difícil que seja determinar quais são as coisas que desapareceriam com o fim das nossas vidas e que são portanto constitutivas do nosso *eu* ou a nossa personalidade, é sempre muito mais difícil conhecer a existência daquele *eu sujeito*. A razão está em que os actos, hábitos, sentimentos, emoções, etc., que estruturam o eu, entendido do segundo modo, são dados imediatos da análise psicológica; ao passo que «o mero sujeito que pensa e tem consciência dos objectos» não cai entre os dados, isto é, não tem consciência de si mesmo.

Desta forma B. Russel regressa a uma posição muito mais próxima à de D. Hume do que a de W. James. Para ele, o *eu sujeito* nem existe como uma imagem que se apodera das outras mediante a memória.

Vemos assim que nesta linha do pensamento inglês a ocultação do *eu* como ser que pensa, quer e sente, fica definitivamente consumada.

JOSÉ ENBS

²⁵ *L. c.*, p. 262.

²⁶ *Our Knowledge of the External World*, George Allen & Unwin Ltd., London 1961, p. 81.

Summary

This short essay deals with the concealment of the being of *Self* in David Hume's philosophy.

The process of this concealment began in late Scholasticism and attained thematic expression with John Locke's thought; for him ideas were the only object of the understanding and the concept of substance was destitute of ontological content. Thenceforth British philosophical thought was faced with two main problems: the origin of ideas, and their logical meaning.

Berkley pronounced ideas to be perfectly inert and therefore quite different from *Self* as an active thing which thinks, wills and perceives.

David Hume, again following Locke's line of thought, considered perceptions to be the only real entities, and divided them into impressions and ideas. Supposing impressions to be the primary data for human understanding, from which in turn ideas are derived, he was led to expect that amongst these impressions should be found one giving rise to the idea of *Self*. But, if *Self* is supposed to be invariably the same throughout the course of human life, and yet no single impression exists in that manner, the idea of *Self* must be considered an *illusion*. David Hume's main task was then to explain how, from unstable and ever changing impressions, such an illusive idea as *Self* arises, characterized by continuous perfect identity. He resolved the problem, in this case as with all ideas of substances, by demonstrating the natural human propensity to consider things, related by resemblance and causality, as if they were one and the same. Thus he came to the conclusion that «all the nice and subtle questions concerning personal identity ... are to be regarded rather as gramatical than as philosophical difficulties»

In the end, however, when reviewing his assertions concerning personal identity, he was distressed to *find himself in such a labyrinth that he confessed he neither knew how to correct his former opinions, nor how to render them consistent.*

This ontological blindness has remained a characteristic bias of British thought, still perceptible in the writings of Bertrand Russell.

JOSÉ ENES