

R(E)H

IMAGINAÇÃO E PROPENSÃO NATURAL À IDENTIDADE EM HUME

Dario Galvão

Universidade de São Paulo

dario.galvao@gmail.com

Resumo: Concentrando-se sobre as duas primeiras seções da Parte IV do primeiro livro do *Tratado da natureza humana*, propomos neste artigo o estudo da noção de *propensão natural à identidade* em Hume. Nosso objetivo é apreender os princípios, na imaginação, mediante os quais a mente é levada a conceber a identidade, seja da pessoa seja dos objetos exteriores. Haja vista que, segundo Hume, cada percepção tem uma existência separada e distinguível de todas as outras, é preciso compreender por que prevalece uma tendência a confundir a diferença e a continuidade do mesmo. Para tanto, questionamos o significado do que se apresenta, nas referidas seções do *Tratado*, como uma naturalidade do pensamento, interpretando-a através da tendência da imaginação a satisfazer-se.

Palavras-chave: Hume, imaginação, identidade, prazer, ficção.

Abstract: Focusing on the first two sections of the Part IV of the first book of the *Treatise of Human Nature*, we propose in this paper the study of the notion of *natural propensity to identity* in Hume. Our aim is to seize the principles, in the imagination, through which the mind is induced to conceive identity, whether of the mind or of the external objects. Since, according to Hume, each perception has a separate and distinguishable existence, we explore the reason why it arises a strong tendency to the confusion between the difference and the continuity of the same. To that, we question the meaning of what, in the mentioned sections of the *Treatise*, presents itself as a natural way of thinking, interpreting it through the tendency of the imagination to satisfy itself.

Keywords: Hume, imagination, identity, pleasure, fiction.

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* –, 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”¹. 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?

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.²

Por um lado, no sonho, cada qualidade do caráter encontra-se livre para se expressar através da produção das ficções na imaginação, que são influenciadas pela qualidade mesma. Por outro, na ação deliberada, temos artifício, medo e censura (ou dissimulação), 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 ocorre 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 deslocamento mais amplo, em que

¹ Treatise, SB 219. As traduções do Tratado seguirão a edição apontada nas referências bibliográficas. Quando é o caso, propomos modificações, que destacamos com um asterisco após a paginação. Quando as referências remetem à versão original ou quando a tradução é nossa, mencionamos Treatise. Em todos os momentos, incluímos a paginação estabelecida por Selby-Bigge (SB).

² 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. Outro estudo a esse respeito, voltado principalmente 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. I, pp. 57-66, 1990.

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.³ Embora absurdas, essas concepções teriam “uma conexão íntima [*very intimate*] com os princípios da natureza humana”⁴, e, portanto, defende o filósofo, uma crítica delas seria bastante proveitosa para a apreensão desses princípios. O caráter fictício da ideia de substância, por exemplo, torna-a equivalente à fantasia produzida durante a noite, no sentido de que ambas decorreriam 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 pensamento⁵, 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 melhor, 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.⁶ Há, então, um ambiente em que naturalidade distancia-se de razão e, com efeito, opõe-se a ela.

Não por acaso, Hume inicia a Parte IV do Livro I tematizando um conflito entre razão e natureza.⁷ A certo ponto do raciocínio, já mais à frente, o filósofo qualifica-as como “essas duas inimigas”⁸. A reflexão profunda e intensa representa uma disposição cética pernicioso, à qual Hume refere-se como “autodestruição” ou doença.⁹ A imersão desenfreada nos meandros da 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

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Hume emprega exatamente esses termos ao tratar da opinião da dupla existência de percepções (Treatise, SB 213), que consiste em acreditar que as percepções têm uma relação de semelhança e causalidade com objetos que possuem uma existência distinta e exterior a elas (Treatise, SB 189).

⁶ 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 segundo Hume.

⁷ O conflito entre razão e natureza exprime-se também entre razão e inclinação da imaginação, cf. Treatise, SB 238.

⁸ Treatise, SB 215.

⁹ Treatise, SB 187. A certo ponto, Hume trata a dúvida cética como uma doença que jamais pode ser radicalmente curada (Treatise, SB 218). Cléro escreve: “A natureza é uma espécie de exigência que se impõe a mim contra toda razão que pretende levar longe demais a investigação das causas.” (Cléro, 1998, p. 135).

precisará ser explicada.¹⁰ 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 voltar-se ao *modo natural de conceber as ideias*, ou seja, às ficções na imaginação. Quanto mais naturais, maior será sua influência no pensamento, mais arraigadas encontrar-se-ão e, portanto, maior será 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.¹¹

Sem dúvida, esse contexto é importante para pensarmos a produção da identidade da mente e do objeto no Livro I. São ambas expressões da mesma tendência ou *propensão natural à identidade*.¹² 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 si¹³, 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*]¹⁴. Se não há impressão, não há ideia que

¹⁰ 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 desdobramento da imaginação, ver por exemplo o ensaio “Tendência e realidade em Hume e Freud” de João Paulo Monteiro (1972), em que o autor trabalha a gênese natural do entendimento, afirmando que seria “uma modificação da própria imaginação” (Monteiro, 1972, p. 149).

¹¹ Pensamos, aqui, na forma como Hume explica o surgimento da ficção da dupla existência das percepções a partir da 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)

¹² Cf. o termo natural propensity relacionado ao tema da identidade em Treatise, SB 205, 210, 253. Olivier Brunet destaca a importância das tendências naturais: “A imaginação não se compõe apenas dos princípios de associação; ela compreende também e sobretudo este feixe de tendências naturais que agem sobre e através desses princípios, e que podem mesmo, por vezes, agir sem eles. ‘Uma forte propensão ou inclinação sozinha’, admite Hume, ‘sem nenhuma impressão presente’, isto é, sem nenhuma transferência de vividness pelos mecanismos associativos – ‘produzirá por vezes uma crença ou uma opinião’ (Treatise I, IV, 2, SB 210). A associação de ideias não contém nela mesma o que desencadeia sua própria atividade. [...] Nessa concepção, o dinamismo da mente depende muito mais das tendências que da associação de ideias. (Brunet, 1965, p. 454)

¹³ 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).

¹⁴ Nos termos de Hume: “real bond among his perceptions” (Ibid.).

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.¹⁵

Entretanto, apesar de não existir, ela é *sentida* na experiência. Não há conexão real, mas há *sentimento* de conexão.¹⁶ 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 percepções¹⁷, a princípio sem conexão alguma entre si, sem regra, torna-se um sistema de percepções conectadas¹⁸, o que é o mesmo que perguntar, no caso de Hume, como a coleção pode adquirir tendências (entre as quais inclui-se a identidade da pessoa e do objeto).¹⁹ 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 [*spirits*], 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.²⁰

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 pela profundidade que estão arraigados na mente, 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.

¹⁵ Hume usa o termo “mistake” para se referir à produção da identidade (cf. Treatise, SB 254).

¹⁶ 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 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.

¹⁷ Hume emprega os termos “bundle or collection” (Treatise, SB 252).

¹⁸ O uso do termo sistema para referir-se à mente ocorre, por exemplo, em Treatise, SB 261.

¹⁹ Esse problema é central na interpretação que Deleuze faz de Hume (cf. Deleuze, 2014 [1953], p. 3).

²⁰ Tratado, p. 218*, SB 185.

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 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.²¹

Sendo a crença uma concepção vivaz – o que quer dizer que ela tem grande influência na mente –, ela não poderia ter outra origem senão a naturalidade da imaginação.²² 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. 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 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

²¹ *Tratado*, p. 219*, SB 186.

²² 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 torna-se 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.

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 trata-se 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.²³ Há uma espécie de “princípio de prazer”²⁴ 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.²⁵

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, possa vir a ser 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, apenas, que constituem a mente”²⁶. 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. 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?

²³ “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 se trata justamente de uma inclinação, tendência ou propensão.

²⁴ 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 inclusive o entendimento seria um efeito.

²⁵ 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.

²⁶ *Treatise*, SB 253.

O princípio do hábito pode nos ajudar. Afinal, as transições por meio das quais a imaginação se satisfaz são, no fundo, hábitos adquiridos. É a partir dele que se instaura na mente uma fluidez de concepção, ou seja, um curso natural das ideias (um “train of thinking”²⁷). Os princípios de associação são “métodos de pensamento” [*methods of thinking*] que a imaginação “adquire, por um longo costume”²⁸. Eles são frutos do hábito e não o contrário: a repetição da transição não gera o hábito, é o hábito que gera a transição. 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 sós, 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.²⁹

Independentemente da questão sobre a precedência ou não entre os dois princípios, basta-nos por ora considerá-los em conjunto³⁰: a imaginação, como expressão da natureza, apresenta em sua atividade 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* fácil de ser concebido a depender das circunstâncias particulares em que se encontra. Sob essa perspectiva, as transições (e a

²⁷ Cf. *Treatise*, SB 213.

²⁸ *Tratado*, p. 35, SB 11. Essas são as palavras de Hume sobre a contiguidade, que servem evidentemente para as três relações naturais.

²⁹ Michaud destaca a surpresa de encontrar tendências naturais da imaginação na filosofia humeana, precisando-as através do termo *propensão* e relacionando-as com o hábito (Michaud, 1983, p. 126). 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. “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).

³⁰ Reservamos para outro momento uma ponderação mais detida sobre a possibilidade de afirmar a precedência entre os dois princípios, bem como, em caso afirmativo, qual dos dois seria o anterior.

identidade) são expressões, na imaginação, de uma natureza que busca prazer, que se esforça para sobreviver.³¹ E esse esforço encontra no hábito um mecanismo privilegiado.

A propensão natural à identidade é, portanto, efeito da tendência à facilidade, mas também da “racionalidade” fundamental do pensamento 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.³²

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 sucessão *perceptível* de objetos em mudança”³³. Sua ideia é produzida pela percepção da sucessão e não pela percepção de um objeto particular. Uma “real sucessão nos objetos”³⁴, 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.³⁵ 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.³⁶

³¹ Malherbe trabalha a força da crença (fruto do princípio da fluidez) como uma tendência da vida: “Assim, a crença não almeja legitimidade racional alguma, ela retira sua força da tendência da vida: ela é popular. Sabendo-se que o fácil de viver não é o simples de pensar.” (Malherbe, 2001 [1984], p. 213) Mais adiante, o autor refere-se também a um “*effort de la vie*” (*Ibid.*, p. 231).

³² *Tratado*, p. 233*, SB 200.

³³ *Tratado*, p. 60, SB 35, grifo nosso.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Sobre isso: “Fazemos como se sequências e relações estivessem no tempo e não como se o tempo fosse uma abstração a partir delas. Tal inversão é uma ficção: a realidade tornando-se a abstração e a abstração substituindo a realidade. Para que um sujeito ou um objeto pareçam idênticos a eles mesmos, é preciso, paradoxalmente, fazê-los aparecer num tempo que não poderia jamais existir em condições de identidade perfeita: é preciso que haja mudança para que haja tempo; mas, uma vez posto, esse tempo pode abrigar realidades estáveis e idênticas que não poderiam jamais, por elas mesmas, terem sucedido-o.” (Cléro, 1998, p. 126)

³⁶ “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

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 coexistentes 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.³⁷ Embora exprima um “erro”, observamos que sua influência no espírito é muito superior – “ocorre quase universalmente” – à constatação do erro (decorrente dos esforços da reflexão), tendo em vista a maneira natural com que é concebida.³⁸

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.³⁹

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

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)

³⁷ “Toda identidade pertence à imaginação.” (Malherbe, 1973, p. 36)

³⁸ No seguinte trecho, Cléro articula ficção, utilidade e verdade: “A ficção não é verdadeira; tampouco é falsa, embora contribua para a efetivação do verdadeiro através de meios fraudulentos. Sem ela, não há verdade, não há justiça ou justiça. Nesse sentido, ela é útil, de modo que, exercendo um papel de mediadora entre os valores tradicionais, oficiais e bem estabelecidos, ela acabará por ser o valor essencial [...]” (Cléro, 1998, p. 131)

³⁹ *Tratado*, p. 235*, SB 201.

relações exprimem a tendência da mente à facilidade (tendo o hábito também como princípio), o mesmo vale para a identidade. A tendência à 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 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.⁴⁰

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 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

⁴⁰ *Tratado*, p. 236*, SB 202.

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”⁴¹ 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 [*spirits*] para ser concebida.”⁴² Ambas as concepções colocam a mente [*place the mind*]⁴³ 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.⁴⁴

Nesse aspecto, a identidade é vista como uma espécie de impressão de reflexão⁴⁵, sob o mesmo gênero das paixões. Isso porque ela é um sentimento 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.”⁴⁶ 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.

⁴¹ *Tratado*, p. 286*, SB 254.

⁴² *Tratado*, p. 236*, SB 203.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Malherbe questiona o sentido dessa associação de disposições no interior da filosofia de Hume, observando que não se trata de uma associação entre duas percepções (Malherbe, 1973, p. 32).

⁴⁵ No que concerne a identidade pessoal, Hume escreve a “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 “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).

⁴⁶ *Tratado*, p. 237, SB 204.

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.⁴⁷ A propensão é um método de pensamento adquirido, uma direção 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.⁴⁸

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.⁴⁹

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

⁴⁷ Deleuze trabalha a ideia de uma “espontaneidade cega em seu princípio e anônima em seus efeitos” (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 entre o primeiro e as percepções na mente – da coleção ao 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, poderiam ser diferentes) (cf. *Ibid.*, p. 68).

⁴⁸ “A associação, e sobretudo a semelhança que é fonte de erro e ilusão, impõe-se à diferença, porque é fácil. A identidade prevalece sobre a similitude porque é mais fácil. Permanecer na diferença seria nascer e morrer. A semelhança seria extenuante caso não se prestasse à confusão. A identidade é repouso para a vida e para a mente.” (Malherbe, 2001 [1984], p. 209)

⁴⁹ *Tratado*, p. 286*, SB 254.

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 perplexidade⁵⁰, 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.⁵¹

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.⁵² 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. Como vimos, não é o cálculo que define o caminho, mas a conformidade⁵³ de uma concepção à mente ou a natureza (isto é, a determinado método de pensamento que se consolidou a partir do dado pelo hábito). 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

⁵⁰ *Treatise*, SB 205.

⁵¹ *Tratado*, p. 239*, SB 205.

⁵² Malherbe, 2001 [1984], p. 206-209.

⁵³ “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)

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.⁵⁴

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.⁵⁵ Aqui, o curso de pensamento nunca se dá aleatoriamente; seu encadeamento não é racional, mas tem sua racionalidade. Sua 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 tendências⁵⁶. 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; e mais, são eles também que conformam todo tipo de razão possível. Identidade e sonho compartilham a mesma *lógica do delírio*⁵⁷.

⁵⁴ Cléro sugere que há uma “dinâmica de defesa” da mente: “Assim, a mente está constantemente aberta às forças vivas das impressões, das quais ela retira toda a sua energia, mas também pelas quais ela incorre em todos os perigos; ela entra em contato com forças incomensuráveis às suas próprias; embora estas últimas não sejam negligenciáveis. A mente pode fazer circular essas forças, redistribuí-las, ocupar-se delas de outras maneiras, dar-lhes condição de criar eventos que compensem aquilo que ela não controla no presente. O jogo de representação reflete essa dinâmica de defesa.” (Cléro, 1998, p. 32)

⁵⁵ “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)

⁵⁶ Deleuze concebe que a passagem da coleção ao sistema exprime o advento de uma natureza (humana). Cf. Deleuze, 1953 [2014], p. 5.

⁵⁷ “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)

REFERÊNCIAS

OBRAS DE HUME

HUME, D. *A 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.

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

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

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.

BRAHAMI, F. “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.

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.

CLÉRO, J.-P. *Hume. Une Philosophie des contradictions*. Paris: Vrin, 1998.

DELEULE, D. *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris: Aubier, 1979.

DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 2014 [1953].

FRASCA-SPADA, M; KAIL, P. J. E. (Ed.). *Impressions of Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

MALHERBE, M. *La Philosophie empiriste de David Hume*. Paris: Vrin, 2001 [1984].

_____. “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.

MICHAUD, Y. *Hume et la fin de la philosophie*. Paris: PUF, 1983.

- MONTEIRO, J. P. “Tendência e realidade em Hume e Freud”. In: *Revista Discurso*, vol. 3, n. 3, 1972.
- PRADO Jr., B. “Hume, Freud e Skinner. Em torno de um parágrafo de G. Deleuze”. In: *Revista Discurso*, n. 12, 1980.
- SALAÜN, F. *Hume. L'identité personnelle*. Paris: Puf, 2014.
- 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.
- THIEL, U. *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- 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.