

IDENTIDADE PESSOAL EM HUME E BERGSON

PERSONAL IDENTITY IN HUME AND BERGSON

Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann

Universidade Federal das Fronteiras Sul

flaviozim@yahoo.com.br

Pablo Antônio Pelizza

Universidade Federal das Fronteiras Sul

pablo.a.pelizza@gmail.com

RESUMO: Este artigo tem por objetivo principal realizar uma análise sobre as concepções contrastantes acerca da identidade pessoal em Hume e Bergson. Na filosofia de David Hume, a identidade pessoal é entendida como uma ficção causada pela conexão constante de percepções. Hume argumenta que não há uma "identidade substancial" subjacente que permaneça constante ao longo do tempo. Em vez disso, ele defende que a noção de *eu* é formada por um artifício da imaginação, a partir da sucessão de impressões e ideias, sem um núcleo imutável. Henri Bergson, por outro lado, oferece uma perspectiva mais dinâmica e vitalista. De um lado, ele também reconhece a natureza fluída do tempo e da experiência, mas, diferente de Hume, propõe que a identidade pessoal não possa ser reduzida a uma mera sucessão de momentos, e sim como uma continuidade de mudanças constantes. Enquanto em Hume, portanto, a continuidade do *eu* se dá por meio do ponto de vista da imaginação, Bergson oferece a possibilidade de pensarmos tanto a descontinuidade quanto a continuidade do *eu* como aspectos do tempo, onde a subjetividade, a consciência e a memória demonstram sua natureza durativa.

PALAVRAS-CHAVE: Bergson; Hume; Identidade pessoal; Memória; Consciência.

ABSTRACT: The main objective of this article is to analyze the contrasting conceptions of personal identity in Hume and Bergson. In David Hume's philosophy, personal identity is understood as a fiction caused by the constant connection of perceptions. Hume argues that

there is no underlying "substantial identity" that remains constant over time. Instead, he argues that the notion of self is formed by an artifice of the imagination, from the succession of impressions and ideas, without an immutable core. Henri Bergson, on the other hand, offers a more dynamic and vitalist perspective. On the one hand, he also recognizes the fluid nature of time and experience, but, unlike Hume, he proposes that personal identity cannot be reduced to a mere succession of moments, but rather as a continuity of constant changes. While in Hume, therefore, the continuity of the self occurs through the point of view of imagination, Bergson offers the possibility of thinking about both the discontinuity and the continuity of the self as aspects of time, where subjectivity, consciousness and memory demonstrate its lasting nature.

KEYWORDS: Bergson; Hume; Personal Identity; Memory; Conscience.

I - INTRODUÇÃO

Este artigo tem por objetivo principal realizar uma análise sobre as concepções contrastantes acerca da identidade pessoal em David Hume e Henri Bergson. Para que possamos investigar o tema da identidade pessoal e relacioná-la nos dois autores propostos, torna-se necessário um breve aprofundamento em alguns importantes conceitos de suas respectivas filosofias a partir, especialmente do *Tratado da Natureza Humana* de Hume, e *Matéria e Memória* de Bergson.

Em Hume, observamos a necessidade de transparecer sua concepção de hábito, analisando a função da percepção neste contexto e relacionando-a com a questão da identidade pessoal levantada por ele. Já em Bergson, mostra-se necessário explorarmos a memória, suas características, a função da percepção como memória e transpor alguns pontos citados relacionando o que os autores entendem como hábito, uma vez que, há uma natureza mecânica em Hume, e vital em Bergson. O contraste da descontinuidade em Hume e da continuidade em Bergson representa um aspecto bastante relevante para o tema da identidade pessoal, indicando uma possível transposição na filosofia de Bergson no próprio sentido da duração (*durée*, no original).

Realizaremos tal abordagem de maneira orgânica, ou seja, o fio condutor da discussão abordada aqui será o da identidade pessoal em Hume e Bergson, porém, durante o texto, construiremos pontes, daremos ênfase em pontos relevantes e margem às dessemelhanças.

II - A FICÇÃO DA IDENTIDADE PESSOAL

Para David Hume (1711-1776), nossa percepção é constituída a partir de experiências sensoriais que ocorrem de forma sucessiva na mente. Esta, por sua vez, é composta de aparições de percepções subsequentes que logo esvaem-se. Para Henri Bergson (1859-1941), percepção é passado, pois é constituída de elementos rememorados. Iluminado pela consciência, esse breve instante de passado trabalha no presente em prol de um momento futuro, esperando uni-lo a si. Para Hume é a imaginação que oferta uma noção de continuidade, derivada de nossa necessidade de justificar esse absurdo (*absurdity*)¹ e resolver de maneira natural a obstante descontinuidade e variação da identidade pessoal.

Para Hume, a relação que fazemos entre os diferentes objetos da nossa percepção, fica a cargo da imaginação. No caso de um mesmo objeto, a suavidade na transição entre percepções em dois momentos do tempo diferentes contribui para a noção que temos de continuidade. Sendo assim, apesar de que nos relacionamos com diferentes impressões e percepções a todo momento, criamos uma ficção perceptiva contínua. “Tal semelhança é a causa de nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade” (T 1.4.6§6). A semelhança entre percepções distintas de um mesmo objeto orienta essa relação e transição suaves a qual conferimos identidade. Segundo Hume, nossa propensão para inferir tal resposta é tão forte e imediata, que exige esforço para retornarmos a uma reflexão mais precisa da natureza do conhecimento perceptivo, ou seja, na verdade tudo o que temos são percepções diferentes umas das outras, desprovidas de um elo causal visível ou invisível ou uma necessidade natural de atribuir a nós mesmos um *eu*. Assim, a concepção humeana se opõe a perspectiva de outros filósofos “segundo os quais somos permanentemente conscientes de nós mesmos, como uma mesma pessoa unificada ao longo de nossas mais variadas e diversas experiências” (Ainslie, 2018, p. 140). Deste modo, a noção de um *eu* contínuo é ininteligível para Hume, isso pois, a identidade pessoal é ocasionada pela sucessão de percepções e pela suave transição conferida pela imaginação à relação entre uma e outra.

A crença sobre a continuidade da identidade de objetos no espaço ocorre

¹ Em T 1.4.6§2e6, Hume, ao tentar encontrar a impressão originária do *eu*, percebe que a questão o conduz a uma “contradição e um absurdo manifestos” e, mais adiante, volta a enfatizar o “absurdo” de considerarmos determinados objetos como sendo o mesmo, apesar de sua descontinuidade, revelando sua crítica contundente à noção tradicional de uma identidade pessoal substancial e invariável ao longo do tempo. Nesse contexto, “absurdo” é utilizado para enfatizar a perspectiva de Hume de que a ideia de uma identidade permanente, unificada e imutável é irracional e carece de fundamento lógico.

devido essa sucessão de percepções a que tratamos anteriormente e que nos fornecem uma noção de que as coisas possuem existências contínuas, sugerindo a noção de identidade do objeto. “Consequentemente, a opinião de sua identidade jamais poderia surgir da razão, devendo antes ser derivada da imaginação” (T 1.4.2§43). Em decorrência dessa observação, nota-se que, quando se trata de percepções de diferentes objetos, somos capazes de distinguir umas das outras afirmando uma diferença entre elas. Porém, no caso de ser o mesmo objeto percebido em tempos distintos, a imaginação sugere que este é o único caso em que não há diferenças na percepção, fornecendo a ideia de uma existência contínua, uma vez que, “a imaginação só se vê atraída a uma tal opinião em virtude da semelhança de certas percepções, pois constatamos que as únicas percepções que tendemos a considerar as mesmas são as semelhantes” (T 1.4.2§43).

Quando se trata da identidade pessoal, deve-se observar que, na memória, as percepções possuem potencial semelhante², variando apenas pela intensidade da impressão que a registrou em nós. Consequentemente, podemos verificar diferenças de percepções de objetos distintos no mundo, mas encontramos dificuldades de identificar essa diferença em um mesmo objeto ao longo do tempo, imaginando e atribuindo-o identidade. Já na memória, a semelhança que há entre as inúmeras percepções distintas que por vezes se vão e retornam ao longo do tempo, mantendo sua semelhança, dificulta-nos a diferenciação entre uma e outra, imprimindo na própria percepção da memória a ideia de continuidade. Deste modo, “essa semelhança nos dá uma propensão a considerar essas percepções intermitentes como uma mesma coisa; e também uma propensão a conectá-las por uma existência contínua” (T 1.4.2§42). Assim, percebe-se que em Hume, o *eu* é uma ficção.

III - MEMÓRIA, PERCEPÇÃO E HÁBITO

Em Bergson, há uma ideia de memória dos objetos através do hábito e uma de memória de estados³ em diferentes momentos do tempo. Veremos que, no livro *Matéria e Memória*, são associadas “duas memórias profundamente distintas: uma, fixada no organismo” (2010, p. 176), a qual é composta de mecanismos inteligentes que são “antes

² Refere-se a aparente semelhança qualitativa entre diferentes memórias. Apesar de suas variações em conteúdo, diferenciam-se apenas pela intensidade e vividez a que algumas foram registradas. “Desse ponto de vista, portanto, a memória não tanto *produz*, mas *revela* a identidade pessoal, ao nos mostrar a relação de causa e efeito existente entre nossas diferentes percepções” (T 1.4.6§20, grifos do autor).

³ Apesar do termo “estados” constar em Bergson, segundo Viana, “os estados psicológicos são contínuos, ou melhor, a interioridade é um processo contínuo. Nesta perspectiva, nem é adequado usar o termo ‘estado’, pois não há uma separação nítida entre os momentos de nossa história psicológica” (2010, pp. 277-78).

hábito do que memória” (2010, pp. 176-77) e que se relacionam com os objetos do mundo para possibilitar, por exemplo, que “ao sair de meu quarto, sei quais são as peças que irei atravessar” (2010, p. 170). Essas relações fisiológicas habituais, “asseguram uma réplica conveniente às diversas interpelações possíveis” (2010, p. 176), configurando ações apropriadas. A esse respeito, para Rodrigues:

Ora, o que Bergson fez, em seu “empirismo metafísico”, foi desenvolver de modo ainda mais radical algumas tendências que já se encontravam esboçadas na filosofia de Hume. Nesse esforço, entretanto, não se desviou demasiadamente da rota já traçada pelo autor do Tratado. Se Hume, em última análise, pensou o hábito sobretudo como um princípio da “natureza humana”, que possibilita o fenômeno cognitivo, Bergson, por sua vez, o pensará no interior de uma cosmologia da inteligência e da matéria, do conhecimento intelectual da matéria (Rodrigues, 2017, p. 85).

Esse tipo de hábito para a memória das ações é, para Bergson, o mesmo que a generalidade é para o pensamento, sendo, por fim, tipos de memória que se inter-relacionam:

Mas esses dois estados extremos, um de uma memória totalmente contemplativa que só apreende o singular em sua visão, o outro de uma memória inteiramente motora que imprime a marca da generalidade à sua ação, não se isolam e não se manifestam plenamente a não ser em casos excepcionais. Na vida normal eles se penetram intimamente (Bergson, 2012, p. 182).

Essa segunda forma de memória, a qual observamos não como um conjunto separado da primeira, mas como contendo um vínculo, “é a memória verdadeira” (Bergson, 2010, p. 177). Nela, a função da generalidade se dá para o pensamento e o hábito para as ações pelo imediato encargo que sugere a percepção, isso pois, para Bergson, “a sua percepção, por mais instantânea, consiste, portanto, numa incalculável quantidade de elementos rememorados, e, para falar a verdade, toda percepção é já memória” (2010, pp. 175-76). Nesse processo, “a consciência ilumina, portanto, com seu brilho, a todo momento, essa parte imediata do passado que, inclinada sobre o futuro, trabalha para realizá-lo e agregá-lo a si” (Bergson, 2010, p. 176), ofertando a possibilidade de minimizar as incertezas de um futuro desconhecido. Esse momento em que a percepção atua é o presente: “o que é para mim o momento presente? É próprio do tempo decorrer, o tempo já decorrido é o passado, e chamamos presente o instante em que ele decorre” (Bergson, 2010, p. 161). Neste processo, o passado existe em contração e o futuro como antecipação.

Mas o presente real, concreto, vivido, aquele a que me refiro quando falo de minha percepção presente, este ocupa necessariamente uma duração. Onde portanto se situa essa duração? Estará aquém, estará além do ponto

matemático que determino idealmente quando penso no instante presente? Evidentemente está aquém e além ao mesmo tempo, e o que chamo "meu presente" estende-se ao mesmo tempo sobre meu passado e sobre meu futuro. Sobre meu passado em primeiro lugar, pois "o momento em que falo já está distante de mim"; sobre meu futuro a seguir, pois é sobre o futuro que esse momento está inclinado, é para o futuro que eu tendo, e se eu pudesse fixar esse indivisível presente, esse elemento infinitesimal da curva do tempo, é a direção do futuro que ele mostraria. É preciso portanto que o estado psicológico que chamo "meu presente" seja ao mesmo tempo uma percepção do passado imediato e uma determinação do futuro imediato (Bergson, 2010, p. 161).

Para Bergson, essa inclinação ou propensão para o futuro é dada pela consciência. Aparentemente, ele teria buscado aqui uma saída ao problema de Hume sobre as expectativas com relação a acontecimentos posteriores que, para Hume, estão fundadas numa crença sem base racional. No sentido bergsoniano da inter-relação entre passado, presente e futuro, a memória da consciência⁴ possui papel fundamental.

Deve-se observar, contudo, que essas duas formas de memória, - a saber, uma fixada no organismo como hábito, a outra como memória pura, ou verdadeira - encontram-se, segundo Bergson, ligadas entre si. Antes de abordarmos essa ligação da lembrança com o hábito motor e o constante movimento que há em incrementar elementos da memória verdadeira na memória do organismo⁵, deve-se “esclarecer, considerando-as sob um aspecto bem particular, as duas noções igualmente obscuras de *semelhança* e de *generalidade*” (Bergson, 2010, p. 183, grifos do autor). Sobre essas noções, além de ser uma capacidade de quem é capaz de abstrair para generalizar, são concepções que atribuem semelhanças entre diferentes percepções. Havendo essa possibilidade de assemelhar percepções, há também a de diferenciar um conjunto de ideias gerais de outro. Assim, “é preciso que esses objetos nos apresentem semelhanças que, ao aproximá-los uns dos outros, os distingam de todos os objetos aos quais a palavra não se aplica” (Bergson, 2010, p. 182). Hume destacou que a mente humana tende a associar ideias que são contíguas ou que foram experimentadas em conjunto⁶, demonstrando para ele, a importância desta relação: “essa é uma relação sem a qual não pode existir nenhuma relação filosófica, já que só admitem comparação os objetos que

⁴ Veremos, mais adiante, o papel da consciência na concepção de memória bergsoniana.

⁵ Neste sentido, vemos em Bergson: “para que uma lembrança reapareça à consciência, é preciso com efeito que ela desça das alturas da memória pura até o ponto preciso onde se realiza a ação” (2010, p. 179).

⁶ Enquanto em Hume a mente tende a unir ideias semelhantes, para Bergson, “as percepções diversas do mesmo objeto que oferecem meus diversos sentidos não reconstituirão, portanto, ao se reunirem, a imagem completa do objeto; permanecerão separadas uma das outras por intervalos que medem, de certo modo, muitos vazios em minhas necessidades: é para preencher tais intervalos que uma educação dos sentidos é necessária”. Mais à frente acrescenta, “a educação dos sentidos consiste precisamente no conjunto das conexões estabelecidas entre a impressão sensorial e o movimento que a utiliza” (2010, pp. 49 e 105).

apresentam entre si algum grau de semelhança” (T 1.1.6§3). Porém, esses conceitos são utilizados por Bergson com aplicação semelhante ao hábito na memória das ações.

Deste modo, para Bergson, a natureza do hábito é constituída de uma reunião de memórias úteis ao organismo, facilitando seu deslocamento e o objetivo de suas ações. Em Hume, o hábito assume papel semelhante: “o hábito é o princípio pelo qual veio a se produzir essa correspondência, tão necessária à sobrevivência de nossa espécie e à direção de nossa conduta, em todas as situações e ocorrências da vida humana” (IEH 5.2§21). Neste sentido, vemos em Rodrigues, ao relacionar Hume e Bergson sobre o papel cognitivo do hábito: “parece evidente que o hábito desempenha nesses autores uma função teórica essencial, apontando, nos dois casos, para a mesma direção. O hábito é, em ambos, a condição natural do ‘fenômeno cognitivo’” (Rodrigues, 2017, p. 84). Mais a frente, o autor apresenta uma concepção que colabora com a aproximação do hábito em Hume e Bergson em favor de uma tendência que utiliza das experiências passadas como forma de aprendizado:

O hábito exprime uma “tendência” que torna possível apreender repetições, conjunções constantes ou mesmo frequentes, projetando-as na experiência futura, usando-as como base para se estabelecer uma simetria entre a experiência passada e a experiência futura (Rodrigues, 2017, p. 87).

Sabe-se ainda, que Bergson foi fortemente influenciado pelas ideias de hábito de Félix Ravaisson (1813-1900), filósofo francês que escreveu a obra *De l’habitude*. Na obra de Ravaisson, é possível encontrar noções como a de movimento, unidade e identidade, as quais devem compor o que o autor chama de uma unidade real, ou seja, aquela pela qual o hábito “supõe uma mudança na disposição, na potência, na virtude interior daquilo em que a mudança ocorre, e que não muda” (Ravaisson, 2018, p. 173). Sendo assim, para que haja o hábito e a possibilidade dele se enraizar, torna-se necessário a existência de uma unidade real: “é preciso então algo que, nessa infinidade da matéria, constitua, sob uma forma ou outra, a unidade, a identidade” (Ravaisson, 2018, p. 174). Na concepção de hábito e seu papel cognitivo entre Hume e Bergson, segundo Rodrigues, “os hábitos que fixam a cognição humana podem ser concebidos, por conseguinte, como oriundos de uma tendência (‘mecânica’, diria Hume; ‘vital’, diria Bergson) a usar a experiência passada para iluminar a experiência presente” (2017, p. 84). Nesse mesmo sentido, vemos em Hume:

Está mais de acordo com a costumeira sabedoria da natureza que uma atividade mental tão necessária seja garantida por meio de algum instinto ou tendência mecânica, capaz de mostrar-se infalível em suas operações, de manifestar-se desde o primeiro aparecimento de vida e do pensamento, e de proceder independentemente de todas as laboriosas deduções do

entendimento (IEH 5.2§22).

Assim, o hábito tem uma função natural em Hume, representado como um “princípio da natureza”, enquanto em Bergson, o mesmo aparece como “inteligência da matéria”. Nesse contexto, Bergson atribui à natureza biológica um papel central, tornando o arranjo da estrutura cognitiva “útil para resolver problemas práticos e teóricos” (Rodrigues, 2017, p. 91).

No labirinto dos atos, estados e faculdades do espírito, o fio que não deveríamos largar jamais é aquele fornecido pela biologia. *Primum vivere*. Memória, imaginação, concepção e *percepção*, generalização, enfim, não estão aí “por nada, pelo prazer”. Parece verdadeiramente, a acreditar em certos teóricos, que o espírito caiu do céu com uma subdivisão em funções psicológicas das quais temos que simplesmente constatar a existência: porque essas funções são tais, elas seriam utilizadas de tal maneira. Acreditamos, pelo contrário, que é porque são úteis, porque são necessárias à vida, que elas são o que são [...] (Bergson, 2006, p. 57, grifo nosso).

Quando tratamos da percepção em Bergson, reconhecemos no autor que ela também gera imagens, às quais podem rememorar lembranças passadas por semelhança de grupos de ideias gerais. Por mais breve que seja uma percepção, “ela ocupa sempre uma certa duração, e exige conseqüentemente um esforço da memória, que prolonga, uns nos outros, uma pluralidade de momentos” (Bergson, 2010, p. 31). Apenas a percepção não rememora lembranças guardadas na memória⁷, mas é a lembrança de dada imagem⁸, conferida pela percepção, que mantém logo acima dela uma semelhança de ideia geral a qual outras lembranças podem resgatar. A percepção em Hume é vista como um poder da mente, uma vez que, Hume tem uma noção de percepção semelhante à de Bergson pelo seu papel de servir como ferramenta ao momento presente e de elevar estímulos à reflexão. Essa semelhança encontra-se esboçada na convergência entre ambos em relação ao papel da percepção em gerar imagens. Nesse sentido, vê-se que há uma diferença em relação à atribuição perceptiva elaborada por Bergson, uma vez que, “entre percepção e inteligência, não há uma distinção essencial. Ao contrário, a inteligência, enquanto faculdade cognitiva, desenvolve tendências que já se encontram esboçadas na percepção” (Rodrigues, 2017, p. 92). Apesar da distinção entre a noção de percepção em Bergson e em Hume, essa não é uma diferença substancial: há

⁷ A percepção é breve, se esvai com rapidez. Assim ela ocorre no momento presente – esse estreito momento ao qual o *eu* toca o mundo. Portanto, o que faz a percepção durar, é a continuidade interior que rememora momentos, uma vez que, “na verdade, não há percepção que não esteja impregnada de lembranças. Aos dados imediatos e presentes de nossos sentidos misturamos milhares de detalhes de nossa experiência passada” (Bergson, 2010, p. 30).

⁸ Nesse sentido, em Hume a percepção também gera imagens: “nada senão uma imagem ou percepção pode jamais estar presente à mente, e [...] os sentidos são apenas os canais de entrada pelos quais essas imagens são conduzidas” (IEH 12.1§9).

apenas uma nuance em Bergson, uma vez que para ele, a percepção não é responsável apenas por ser este meio sensível que conduz imagens à mente humana.

Em Hume, vemos que há um movimento constante na mente⁹, caracterizado pela descontinuidade e acentuado pela diferença entre percepções. Portanto, observa-se que: “não há nada que una as percepções de uma só vez: a mente carece de simplicidade. E, até onde sabemos, não há nada que ligue as percepções ao longo do tempo: a mente carece de identidade” (Ainslie, 2018, p. 144). Já em Bergson, vemos que há um aspecto de continuidade¹⁰ que ocorre no íntimo. Além disso, podemos destacar sua ideia de duração, pois, como pontua Viana: “a duração é a continuidade que não se pode dividir” (2010, p. 278). A partir disso, nada poderia ser igual a si mesmo num momento anterior, isso pois, a natureza da mudança constante já é incorporada no próprio devir. Neste sentido, há um processo de transformação contínua e que dura ao longo do tempo, onde somam-se na identidade da pessoa todos os momentos vividos onde já não somos o que éramos e o momento atual que em atualização nos tornamos. A unidade sugerida pela mutabilidade como característica contínua e durável da natureza, não supõe uma identidade pessoal imutável para sustentar-se, a unidade não simboliza essa imutabilidade, mas sim o seu oposto, assumindo a mudança como natureza. Em Bergson, acerca do *eu*:

[...] a verdade é que não há nem *substratum* rígido imutável nem estados distintos que passam por ele como atores por um palco. Há simplesmente a melodia contínua de nossa vida interior - melodia que prossegue e prosseguirá, indivisível, do começo ao fim de nossa existência consciente. Nossa personalidade é exatamente isso (2006, p. 172, grifo do autor).

Neste sentido, Bergson se utiliza de uma metáfora semelhante ao exemplo do teatro exposto por Hume:

Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante. A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem simplicidade em um momento, nem identidade ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Mas a comparação com o teatro não nos deve enganar. A mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do

⁹ Para Hume, não é possível duvidar que “a mente está dotada de vários poderes e faculdades, que esses poderes são distintos uns dos outros, que aquilo que se apresenta como realmente distinto à percepção imediata pode ser distinguido pela reflexão” (IEH 1§14).

¹⁰ Nos dedicamos, na seção IV deste artigo, em expor esse contraste a respeito da descontinuidade em Hume e da continuidade em Bergson, a partir da rejeição de Bergson ao associacionismo. “A princípio, pode-se dizer que ele rejeita a filosofia de Hume porque rejeita, em bloco, o associacionismo” (Rodrigues, 2017, p. 84).

lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto (T 1.4.6§4).

Tanto Hume quanto Bergson se opõem a uma substância imutável na mente que possa subsidiar o movimento corrente das diferentes percepções sucessivas. Neste mesmo sentido, Bergson capta a noção do movimento para conceber uma filosofia da duração, na qual a identidade pessoal constitui-se deste movimento. Na sua alusão à melodia, Bergson busca retratar o que, para o autor, simboliza o aspecto da duração. Nesta, todas as experiências vividas fazem parte desta melodia, onde não se pode suprimir nenhuma de suas partes, “acaso se pode, sem desnaturá-la, encurtar duração de uma melodia? A vida interior é exatamente essa melodia” (Bergson, 2006, p. 13).

Como se observa, será possível conceber uma identidade pessoal que por natureza é puro movimento? A inovação de Bergson está em assumir o movimento e amarrá-lo à memória da consciência¹¹. A partir da concepção de memória, podemos entender um caráter que tem por finalidade sintetizar a si mesmo: “nosso caráter, sempre presente em todas as nossas decisões, é exatamente a síntese atual de todos os nossos estados passados” (Bergson, 2010, p. 170). Com essa representação de caráter, nota-se o funcionamento da memória como lembrança e da memória motora enquanto hábito, isso pois, em consonância com a síntese de todos os nossos momentos passados e com a percepção que resgata lembranças pela sua intervenção no presente movente, a unidade é consolidada como pura transformação e movimento, perpassando o tempo pela sua capacidade de durar.

Visto que a memória do corpo – a saber, a “memória fisiológica”, ou ainda, o “hábito motor” – se apresenta quase como instantânea, a lembrança pura da memória verdadeira trabalha em função de descer¹² ao hábito, com a tarefa de ir se consolidando nele, e ao ponto onde se realiza a ação, por associar ideias gerais a partir dos estímulos sensório-motores da percepção e das imagens produzidas. Assim, vemos em Bergson a esse respeito: “a memória do corpo, constituída pelo conjunto dos sistemas sensório-motores que o hábito organizou, é portanto uma memória quase instantânea à qual a verdadeira memória do passado serve de base” (2010, p. 178).

O papel da memória em Bergson é justamente esse de manter a ligação entre presente,

¹¹ Locke, a quem Hume provavelmente tinha em mente em sua crítica à noção de Identidade Pessoal, também estabelece a identidade a partir da consciência. Ver, por exemplo, seu “Ensaio” II, XXVII, 17. Certamente, uma comparação mais aprofundada entre Locke e Bergson aqui, mereceria um outro artigo.

¹² Ver nota de rodapé número 5, neste artigo.

passado e futuro¹³. Afinal, se não pudéssemos ligar estes diferentes tempos, viveríamos uma sucessão de novos momentos a cada instante, ou seja, seríamos sujeitos sem história nem identidade. No mesmo sentido comenta Correia, sobre o papel e a importância da memória: “sem ela viveríamos várias vidas a cada instante, isto é, num instante nascemos e, no seguinte, já não mais teríamos a mesma vida, em conservação de identidade; morreríamos então para nascermos no próximo instante” (Correia, 2006, p. 51).

A falta de memória levaria a uma concepção análoga à ausência de memória ou ao papel dos princípios associativos na constituição imaginária do *eu*, segundo a perspectiva de Hume, já que para este, é apenas a imaginação que une diferentes percepções e cria a ficção da identidade pessoal, ao mesmo tempo em que é na memória que há a capacidade de juntar percepções semelhantes entre si. A duração, na filosofia bergsoniana, propõe que momentos distintos não podem se repetir inteiramente de modo a proporcionar as mesmas percepções. A heterogeneidade das experiências assume o tempo¹⁴ como uma característica da duração e como uma forma de contato com a realidade. Visto dessa forma, toda transformação que ocorre na pessoa que dura ao longo do tempo, que amadurece, faz com que novos filtros para a experiência as tornem únicas novamente e novamente.

IV - IMAGINAÇÃO, DESCONTINUIDADE E CONTINUIDADE

Em Hume, o movimento na concepção do conhecimento, ocorre na transformação das impressões através das paixões e sensações em imagens tênues que formam as ideias como representação das impressões. Neste sentido, diferenciam-se impressões de ideias apenas pelo grau de força e vividez com que aparecem no pensamento. Sendo assim, não há uma diferença de natureza, mas sim, de intensidade. Hume ainda nos mostra que as impressões e ideias dividem-se em simples e complexas, que as impressões se dão por sensação e reflexão e que há impressões correspondentes às ideias na mente, uma vez que, as ideias derivam das impressões por sensação e reflexão. É neste contexto que surge o papel da memória na filosofia de Hume, exatamente no sentido de que as impressões por reflexão derivam de impressões simples por sensação, essas, portanto, permanecem registradas na memória após a

¹³ O "futuro" não é retratado na consciência como se fosse memória. A memória, porém, no papel da percepção, está vivendo o presente através do ato de perceber, enquanto intenciona adequar-nos a um momento futuro, como dissemos, buscando roê-lo, ou ainda, uní-lo a si.

¹⁴ Neste sentido, o tempo, na teoria bergsoniana, possui características qualitativas na relação do sujeito com o mundo. Não é o tempo objetivo quantitativo, mas sim, um tempo que unifica essa relação do sujeito com o mundo pela sua natureza relativa da qualidade e singularidade das experiências vividas.

passagem destas impressões. Quando estas impressões simples reaparecem à memória, produzem novas impressões por reflexão, derivadas das ideias simples dadas pela sensação, neste sentido, “essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em idéias - as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e idéias” (T 1.1.2§1).

Com isso, notamos que há um constante movimento de transformação de impressões em ideias que por si provocam novas impressões que vem a gerar novas ideias por reflexão. Deste modo, observa-se que a dependência das ideias em relação às impressões se mantém, pois as ideias são formadas por impressões de sensação ou reflexão. As impressões precedentes tornam-se ideias toda vez que reaparecem à memória sem terem sido imediatamente provenientes da sensação que a gerou¹⁵ e, quando retornam, aparecem como memória ou imaginação, faculdades que demonstram a repetição das impressões na mente. Quando surgem as impressões na memória, essa recorda com uma certa vivacidade pelo esforço de derivar de fato de uma impressão correspondente, porém, como Hume observa na seção sobre a crença (T 1.3.8), as ideias na memória podem perder seu grau de vivacidade; e o processo inverso ocorre com a imaginação.

Da imaginação deriva um “quase ilimitado poder de composição” (Repa, 1997, p. 47), uma vez que, a imaginação é capaz de combinar diferentes aspectos do que é percebido e, seu alcance vai até onde a composição alcança.

Nada é mais livre que a imaginação humana, e, embora não possa ir além daquele inventário original de idéias fornecidas pelos sentidos internos e externos, ela dispõe de poder ilimitado para misturar, combinar, separar e dividir essas idéias em todas as variedades de ficção e miragens (IEH 5.2§10).

Nesse sentido, ainda que o poder da imaginação ultrapasse o da organização das ideias na mente, ela mantém sua dependência das impressões originais, mesmo com a sua capacidade de separar percepções distintas e combiná-las de diferentes modos. Deste modo, na mente, os princípios de associação por semelhança, contiguidade e causalidade atuam sob essa faculdade; são princípios originários da natureza do espírito humano; sendo assim, não são derivados das percepções como parte de sua natureza, mas sim, de uma qualidade da natureza do espírito. Deste modo, “lá onde há uma semelhança entre duas ideias, a imaginação, por força do princípio respectivo, conecta-as naturalmente” (Repa, 1997, p. 55).

¹⁵ Quer dizer, num momento posterior à sensação que a inspirou. Deste modo, é resgatado o registro da impressão na memória, retornando a mente para reflexão e resultando em uma ideia derivada desse processo, porém, sempre dependente da impressão precedente.

A imaginação, agindo pelos princípios de associação, torna-se uma faculdade do espírito pela qual este revela os efeitos da sua natureza.

Nesse sentido, os princípios associacionistas possibilitam essa noção de continuidade que não existe por natureza. “Portanto, é de uma ou mais dentre essas três relações (semelhança, contigüidade e causalidade) que a identidade depende” (T 1.4.6§16). Desse associacionismo, segundo Hume, a causalidade e a semelhança são as principais relações que corroboram com a ficção da identidade pessoal. “E aqui, é evidente que devemos nos limitar à semelhança e à causalidade, deixando de lado a contigüidade, que tem pouca ou nenhuma influência neste caso” (T 1.4.6§17). Deste modo, há na mente humana diferentes existências (*different existences*, no original) que, por uma relação de semelhança entre elas e de correspondência de causa e efeito, recebem a atribuição de uma continuidade ficcional, a continuidade do *eu*.

Observa-se que, a continuidade em Hume deriva do associacionismo e ganha espaço pelo papel da memória¹⁶, uma vez que, por natureza as percepções são distintas e descontínuas¹⁷. É essa descontinuidade perceptiva em Hume que contrasta com a noção de continuidade da filosofia bergsoniana, uma vez que, ambos os autores concordam com a ausência de uma substância imutável. Observa-se que, o associacionismo, precisamente o método utilizado por Hume para conceber a continuidade oriunda de uma descontinuidade natural, é criticado na obra bergsoniana intitulada *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, de 1889:

O associacionismo comete, portanto, um erro ao substituir continuamente o fenómeno concreto, que ocorre no espírito, pela reconstituição artificial que a filosofia lhe fornece, confundindo assim a explicação do facto com o próprio facto. Aliás, é disto que nos apercebemos mais claramente à medida que considerarmos os estados mais profundos e mais compreensivos da alma. O eu toca, de facto, no mundo exterior pela sua superfície; e como esta superfície conserva a marca das coisas, associará por contigüidade termos que percecionara justapostos: é a conexões deste género, conexões de sensações totalmente simples e, por assim dizer, impessoais, que a teoria associacionista convém. Mas, à medida que se escava abaixo desta superfície, à medida que o eu volta a si mesmo, também os seus estados de consciência cessam de se justapor para se penetrarem, se fundirem conjuntamente, e cada qual se colorir com a cor de todos os outros (Bergson, 2018, p. 126).¹⁸

¹⁶ Neste ponto, em Hume, a memória assume o papel de nos fazer conhecer a “continuidade e a extensão dessa sucessão de percepções” (T 1.4.6§20).

¹⁷ É justamente o associacionismo que assume esse papel de construir a continuidade derivada de uma descontinuidade por natureza.

¹⁸ A acentuação e ortografia estão em português de Portugal, uma vez que, a versão do texto utilizada, a saber, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (2018), deriva da editora Edições 70, de Lisboa.

Para Bergson, é o associacionismo que sugere um equívoco metodológico na atribuição da identidade pessoal, uma vez que:

O associacionista reduz o eu a um agregado de factos de consciência, sensações, sentimentos e ideias. Mas se nestes diversos estados nada mais vir do que o nome que os exprime, se retém apenas o aspecto impessoal, poderá justapô-los indefinidamente sem obter outra coisa a não ser um *eu fantasma*, a sombra do eu que se projeta no espaço (Bergson, 2018, p. 127, grifo nosso).

Portanto, pode-se relacionar o *eu fantasma* citado por Bergson ao *eu* fruto da imaginação na teoria humeana. Desse modo, “sua crítica contundente ao associacionismo certamente não poderia fazer passar despercebida [sic] a teoria de Hume, um dos pilares mais sólidos deste edifício filosófico” (Rodrigues, 2017, p. 83). É essa continuidade explorada na teoria bergsoniana que não poderia avançar na concepção humeana do tema, isso pois, a imaginação responde à continuidade ficcional do *eu*. Enquanto Hume propõe uma descontinuidade de impressões e ideias, Bergson aceita a lacuna entre percepções e impressões, respondendo-a com a necessidade da educação dos sentidos¹⁹ e visando ir além na sua teoria metafísica que transpõe os limites físicos da matéria. Dessa forma, vemos a identidade pessoal aparecer de dois modos na filosofia bergsoniana: um *eu superficial* e um *eu profundo*. O primeiro é mensurável, pode ser tocado, ouvido, sentido, compreendido. O segundo, é puro movimento, duração, é onde se fundem os aspectos da memória na consciência e unificam uma personalidade movente.

Uma vez que Hume concebe que há poderes na mente, que a imaginação é um desses poderes, que as percepções são todas distintas entre si e que não podemos nos enganar ao pensar que sabemos de que se trata essa substância mental onde as percepções se sucedem, como na sua metáfora do teatro, por razões metodológicas, a descontinuidade anula a possibilidade de uma identidade pessoal da maneira como vemos em Bergson. Neste sentido, Hume assume uma certa incapacidade de abordar o tema²⁰:

¹⁹ Ver nota de rodapé número 6, neste artigo.

²⁰ Existe uma longa discussão acerca do reconhecimento de Hume, em seu Apêndice, sobre sua própria incapacidade de resolver essa questão. Uma possibilidade é a de que Hume teria abandonado a sua teoria sobre a identidade pessoal, e por isso, não teria tratado dela na sua “Primeira Investigação”, que representaria a versão final de suas ideias. De fato, existe uma carta de Hume direcionada a Henry Home (de 24 julho de 1746) na qual ele reconhece que os avanços do amigo nesta área foram mais satisfatórios que os dele. Nas suas palavras, “I likt [sic] exceedingly your Method of explaining personal Identity as more satisfactory than any thing that had ever occur'd to me” (1954, p. 20). Segundo Thiel (2011, p. 427), a posição de Hume de fato pode ser aproximada da de Hume e da Escola do Senso Comum; já Tsugawa (1961) apresenta uma versão alternativa. Para uma discussão mais detalhada, ver Ainslie (2008, pp. 148ss).

Eu acalentava alguma esperança de que, por mais deficiente que pudesse ser nossa teoria do mundo intelectual, ela estaria livre daquelas contradições e absurdos que parecem acompanhar qualquer explicação que a razão humana possa dar acerca do mundo material. Mas, ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à *identidade pessoal*, vejo-me perdido em um tal labirinto que, devo confessar, não sei nem como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las coerentes (Apêndice §18, grifo do autor)

Deste mesmo modo, afirma no parágrafo seguinte:

Quando falamos de *eu* ou *substância*, devemos ter uma idéia vinculada a esses termos, pois, de outro modo, eles seriam inteiramente ininteligíveis. Toda idéia deriva de impressões anteriores; e não temos nenhuma impressão de eu ou substância enquanto algo simples e individual. Portanto, não temos nenhuma idéia de eu ou substância nesse sentido (Apêndice §19, grifos do autor).

O tema da identidade pessoal na filosofia de Henri Bergson aborda o movimento da duração como fundamental, porém, não responde de que maneira a identidade pessoal surge da consciência, conforme criticou Hume: “a maioria dos filósofos parece inclinada a pensar que a identidade pessoal surge da consciência; e que a consciência é apenas um pensamento ou percepção refletida” (Apêndice §28). Neste sentido, a elucidação trazida pela filosofia bergsoniana fornece uma base teórica que não contrapõe Hume, visto que, aparentemente, discorre de maneira construtiva à respeito da filosofia humeana, concebendo não grandes diferenças em relação à conceitualização, mas sim uma abordagem distinta moldada pela subjetividade da duração. A duração bergsoniana, neste ponto, molda uma perspectiva acerca do *eu* que assume o movimento da continuidade como uma qualidade da natureza da identidade pessoal, ao mesmo tempo que sugere uma noção imaterial do tema no que se refere ao espírito, à consciência.

Em síntese, a análise das abordagens de David Hume e Henri Bergson à questão da identidade pessoal revelam uma diferença crucial: a descontinuidade em Hume e a continuidade em Bergson. Enquanto Hume enfatiza a fragmentação das percepções e ideias e a importância da memória, Bergson sublinha a continuidade da duração, destacando a vitalidade da experiência como uma força unificadora na construção do eu. Não há dúvidas de que há inúmeros outros aspectos que poderiam ser considerados nesta relação entre esses dois grandes autores mas, por ora, nos limitamos a essa breve comparação – que, inclusive, apresenta a contribuição inédita – acerca da identidade pessoal. Espera-se que a partir dela surjam outros campos de comparação e investigação dentro e, para além, das filosofias de Hume e Bergson.

REFERÊNCIAS

- AINSLIE, D.C. 2008. Hume on Personal Identity. In: E. RAD-CLIFFE (ed.), *A Companion to Hume*. Malden, Blackwell Publishing, pp. 140-156.
- BERGSON, Henri. *Energia Espiritual*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1927. 164 p. Tradução de: João da Silva Gama.
- _____. *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 4. ed. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2010. 291 p. (Biblioteca do pensamento moderno). Tradução de: Paulo Neves.
- _____. *Matière et mémoire: Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1965. 72e édition. Collection: bibliothèque de philosophie contemporaine.
- _____. *O Pensamento e o Movente: ensaios e conferências*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 297 p. Tradução de: Bento Prado Neto.
- CORREIA, Fábio José Barbosa. *O problema do tempo no pensamento de Agostinho de Hipona e Henri Bergson*. 2006. 116 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.
- Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/6256>.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*, Edit. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1978.
- _____. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Unesp, 2003. 438 p. Tradução: José Oscar de Almeida Marques.
- _____. *New Letters of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1954. Edited by Raymond Klibansky and Ernest Mossner.
- _____. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp, 2000. 759 p. Tradução: Déborah Danowski.
- NUNES, Benilson Souza. A consciência na filosofia da mente de Henri Bergson. *Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, [S.L.], v. 12, n. 33, p. 84-108, 30 dez. 2020. Faculdade de Filosofia e Ciências.
- Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/11351>.
- RAVAISSON, Felix. Do hábito. *Revista Ideação*, [S.L.], v. 1, n. 37, p. 172-202, 20 jun. 2018.

Universidade Estadual de Feira de Santana.

Disponível em: <https://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/3527>

REPA, Luiz. Sobre a imaginação em Hume. *Dissenso*, [S.l.], n. 1, p. 45, 1 dez. 1997.

Universidade de São Paulo, Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica (AGUIA).

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/dissenso/article/view/105027>

RODRIGUES, Paulo Cesar. O papel do hábito na constituição da cognição: Bergson leitor de Hume. *DoisPontos*, v. 14, n. 2, 2017.

THIEL, Udo. *The Early Modern Subject: self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

TSUGAWA, Albert. David Hume and Lord Kames on Personal Identity, In: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 22, No. 3, 1961. pp. 398-403.

VIANA, Cristina Amaro. Identidade Pessoal e Continuidade. *Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, [S.L.], v. 2, n. 03, p. 266-283, 25 abr. 2010. Faculdade de Filosofia e Ciências.

Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/4350>