

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## Os antecessores de hume no problema da identidade pessoal [Hume's predecessors on the problem of personal identity]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Oliveira Zimmermann, Flávio Miguel de
Publisher	UFJF - Universidade Federal de Juiz de Fora
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 05:16:25
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/234315">http://hdl.handle.net/20.500.12424/234315</a>

## OS ANTECESSORES DE HUME NO PROBLEMA DA IDENTIDADE PESSOAL

HUME'S PREDECESSORS ON THE PROBLEM OF PERSONAL IDENTITY

*Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann<sup>1</sup>*

**Resumo:** O problema da identidade pessoal tornou-se muito conhecido e debatido no meio acadêmico a partir da formulação dada por David Hume no livro I do “Tratado da Natureza Humana”. No entanto, o mesmo problema foi formulado de forma semelhante a Hume por outros autores do período moderno, muitos dos quais o autor cita ou comenta. Neste artigo vou apresentar algumas concepções sobre o problema da identidade pessoal tratadas por filósofos modernos anteriores ou contemporâneos a Hume e mostrar que, apesar de muitas concepções apresentarem grande semelhança com relação à formulação humeana, foi Hume quem conseguiu torná-lo explicitamente problemático e anexá-lo aos princípios de sua filosofia, dando a ele coesão e extraindo dele inferências compatíveis com a sua teoria do conhecimento.

**Palavras-chave:** Hume, identidade pessoal, eu, filosofia moderna

**Abstract:** The problem of personal identity became widely known and debated in academic circle from the formulation given by David Hume in Book I of “A Treatise of Human Nature”. However, the same problem was formulated by other authors of the modern period in a similar way to Hume, many of them Hume quotes or comments. In this article I will present some conceptions on the problem of personal identity proposed by modern philosophers prior or contemporaneous to Hume and show that, in spite of many conceptions express much similarity with the Humean conception, was Hume who managed to make this issue explicitly problematic and attach it to the principles of his philosophy, giving it cohesion and drawing out inferences consistent with his theory of knowledge.

**Keywords:** Hume, personal identity, self, modern philosophy.

---

<sup>1</sup> Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul.

O problema da identidade pessoal, tal como é conhecido atualmente, é essencialmente moderno. A filosofia da subjetividade, pensada a partir do “eu” foi originalmente desenvolvida por Descartes e foi a partir dele que surgiram críticas e reflexões profundas sobre a identidade pessoal. Alguns casos dispersos, no entanto, podem ser encontrados na tradição filosófica antes de Descartes comentando ou se reportando a questões relacionadas à primeira pessoa. Agostinho parece ter sido o primeiro a redigir pelo menos uma obra completa em primeira pessoa, como se pode constatar nas “Confissões” e nos “Solilóquios”. Ele chegou a explicitar um argumento semelhante ao *cogito* cartesiano<sup>2</sup>, mas não extraiu consequências dele nem problematizou profundamente a noção do “eu”. Na filosofia cristã, desenvolveu-se o debate acerca do que vem a ser “pessoa” enquanto substância, a fim de esclarecer o dogma da Santíssima Trindade. Disputas teológicas sobre identidade pessoal também tiveram como motivação os dogmas da transsubstanciação do corpo e do sangue na Eucaristia, da Ressurreição do Corpo e da imortalidade da alma, além de questões relacionadas à responsabilidade individual e da punição e recompensa eternas (THIEL 2011, p. 19). Fora do contexto religioso, Montaigne inaugura o estilo de escrita por meio de ensaios, nos quais ele retrata o “eu” de modo totalmente livre e involuntário, fazendo de si mesmo o objeto de seu estudo, conforme explica no prefácio dos “Ensaaios” de 1580.

Nenhum dos pensadores anteriores a Descartes, porém, por mais que tenha iniciado o debate sobre o conceito de pessoa ou refletido sobre si mesmo em seu sistema filosófico, chegou a anunciar explicitamente aquele que ficou conhecido atualmente como o problema da identidade pessoal. A primeira formulação parece ter vindo somente com John Locke (LOWE 1999, p. 102) e, depois dele, grandes contribuições vieram principalmente dos empiristas britânicos: Butler, Clarke e, especialmente, Hume.

É no mínimo muito provável que os filósofos britânicos tenham influenciado Hume na formulação do seu problema sobre a identidade pessoal, como se verá a seguir. Há outros autores, naturalmente, que trataram do problema e que podem também ter influenciado Hume, uma vez que são citados ou discutidos por ele. Citamos, por exemplo, Pierre Bayle e Malebranche. O propósito deste artigo a seguir é o de apresentar os momentos e situações em que cada um desses autores apresenta a sua problemática sobre a questão da identidade

---

<sup>2</sup> Em muitas ocasiões. A mais explícita está na “Cidade de Deus”, I, 11, 26.

peçoal e confrontá-los com Hume. Mas, antes disso, oferecerei uma breve explicação do problema tal como elaborado por Hume.

Hume compreendeu a questão da identidade pessoal em consonância com o seu empirismo. Assim como o problema da causalidade (que tem por objeto a análise a partir do que se reduz ao que percebemos enquanto causa e efeito), das projeções para o futuro (que chama a atenção para o fato de que nós só temos experiência do passado), a sua crítica à noção de substância (que questiona o que restaria à mente após a extração de todas as qualidades sensíveis) e assim por diante, o problema da identidade pessoal é analisado a partir da experiência sensível, redutível às ideias e impressões. A tese de que as ideias nos chegam à mente a partir das impressões particulares que temos do mundo sensível e das sensações internas é utilizada por Hume como ponto de partida para a reflexão do que vem a ser o “eu”. De fato, um dos princípios da filosofia humeana encontra-se explicitamente enunciado na seção VI da parte IV do livro I do “Tratado da Natureza Humana” que trata especificamente da identidade pessoal: “[...] every distinct perception, which enters into the composition of the mind, is a distinct existence, and is different, and distinguishable, and separable from every other perception, either contemporary or successive” (1978, p. 259).

A partir desse preceito fundamental, a pergunta de Hume torna-se mais compreensível na seção “Da identidade pessoal”, que começa com: de que impressão deriva a ideia do eu? Se houver alguma, ela deve ser distinta e distinguível das demais, além de necessariamente continuar a mesma ao longo de nossas vidas. Mas, quando penetro em meu ser, sempre me deparo com uma ou outra percepção, observa Hume, como dor ou prazer, tristeza ou alegria, calor ou frio, amor ou ódio, e assim por diante. Não há nada em mim mesmo que possa ser indicado para representar o meu eu, pois tudo o que encontramos são percepções, e percepções são sempre variáveis. A noção do eu, portanto, seria apenas um feixe de diferentes percepções sem a correspondência exata de simplicidade e identidade no pensamento. É a quase imperceptível transição de um objeto a outro que faz com que pensemos contemplar um único objeto contínuo e imaginar que existe um princípio unificador destas percepções, atribuindo a ele a noção fictícia de alma e substância.

O ataque de Hume diz respeito em grande medida à noção de mente ou alma enquanto substância, especialmente a da escola de Descartes. Na seção anterior, “Da Imaterialidade da Alma”, ele discute a respeito da suposta impressão que teríamos de substância, perguntando:

seria ela de sensação ou de reflexão? seria agradável ou dolorosa? Para o empirista, se tivéssemos uma ideia de substância deveríamos ter, antes disso, uma impressão correspondente a ela. É neste sentido que não podemos definir qual seria a nossa substância mental. Na “Síntese do Tratado”, Hume considera ininteligível a tese cartesiana de que o pensamento seja a essência da mente, invertendo a lógica deste raciocínio: a mente não é uma substância a que nossas percepções seriam inerentes, mas são as nossas diversas percepções particulares que compõem aquilo que chamamos mente (1978, p. 658). A mente, assim, seria uma espécie de teatro, continua Hume, na qual as percepções passam e repassam por ela<sup>3</sup>.

A essa confusão ou ficção da mente que tende a atribuir identidade pessoal a nós mesmos, Hume oferece uma explicação. Na falta, portanto, de algo que vincule nossas mais variadas, distinguíveis e distintas percepções, como formamos na mente a ideia de identidade pessoal? Se nem os sentidos podem apreender tal ideia e nem o entendimento pode formá-la por meio da razão, Hume atribui à imaginação a função de atribuir identidade a nós mesmos por meio do relacionamento entre ideias na mente. Conforme ele expõe no livro I, parte I, seção IV, existe um “laço de união” (*bond of union*) ou uma espécie de associação entre as ideias na imaginação que nos leva a atribuir semelhança, contiguidade no espaço e tempo e causa e efeito entre os objetos. Este seria um recurso da nossa natureza para que possamos nos relacionar com o mundo externo. Caso não houvessem tais princípios, as ideias seriam todas soltas e desconexas na mente e somente o acaso poderia ligar umas às outras (1978, pp. 10-1).

A questão de Hume na seção “Da identidade pessoal”, portanto, seria: qual dos três princípios acima colocados seria o responsável pela nossa concepção de identidade pessoal? O de contiguidade é logo descartado, visto que esse faz com que a mente apenas transite de um objeto a outro apresentado na imaginação, tornando-os contíguos entre si e, dessa forma, não poderia nos trazer a ideia de identidade. O princípio de semelhança parece desempenhar

---

3 Há uma crítica de Thomas Reid contra a noção de mente enquanto teatro de Hume: o que seria essa “entrada” de percepções, uma vez que tudo o que há na mente são apenas percepções? Uma série não pode ter consciência de si mesma enquanto série. Mas Hume parece ter percebido que o seu exemplo poderia gerar tais problemas e, na própria seção, logo após apresentar a comparação do teatro, ele adverte: “The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place where these scenes are represented, or of the materials of which it is composed” (1978, p. 252). Hume, ao que parece, pretende aqui apenas esclarecer o problema, e usa o exemplo do teatro para deixá-lo claro ao leitor, e não sugerir uma definição da mente neste momento nem supor que a mente se constitua apenas de percepções já que, como indica o trecho acima, ele permanece cético com relação a uma definição da mente.

uma função importante aqui, pois a mente é levada a atribuir identidade a partir da semelhança que encontra entre uma percepção e outra na imaginação. Aqui o pensamento acaba confundindo sensações sucessivas com identidade. E, mais do que isso, é a causalidade que nos faz observar a mente como um sistema de diferentes percepções encadeadas entre si pela relação de causa e efeito. A causalidade, conclui Hume, é ainda mais importante para que possamos formar a noção de identidade pessoal.

É, portanto, a memória que torna possível formarmos a noção de identidade, por meio da semelhança e, principalmente, da causalidade. É a memória que desperta imagens de percepções passadas e, graças a isso, podemos comparar tais imagens com as atuais, seja percebendo as semelhanças entre elas, fazendo-as parecer uma mesma imagem, seja por conectar uma imagem à outra por meio da noção de causa e efeito.

Ainda nesta mesma seção, Hume afirma que o método para analisar a origem da nossa noção de identidade pessoal é o mesmo que ele utilizou (no livro I, parte IV, seção II) para realizar a análise da ideia de identidade dos objetos (1978, p. 259). E, um pouco antes, ele cita exemplos para esclarecer tal ideia. O primeiro é o de uma massa de matéria: ainda que aconteçam certas mudanças de lugar ou movimento entre suas partes ou adição ou subtração de outras partes não muito significativas, continuamos a atribuir identidade a essa massa, considerando-a como um todo unificado. Logo em seguida, comenta sobre o exemplo do navio que, mesmo tendo sido submetido a determinados consertos e sofrido alterações de suas partes, continua sendo para nós o mesmo navio. O mesmo acontece com o homem e os animais, enquanto objetos de percepção: mudamos nossos corpos, deixamos de ser crianças e passamos, com o passar do tempo, a ter uma fisionomia diferente da que tínhamos e, mesmo assim, somos consideradas as mesmas pessoas. No mundo natural e vegetal as conclusões não são diferentes. Embora o rio consista apenas de movimento e mudança de suas partes e suas águas sejam apenas passageiras, tendemos a atribuir identidade a ele e, se analisarmos o crescimento de uma árvore, devemos admitir que tudo o que percebemos dela é a mudança e transição de uma pequena plantinha até chegar a uma grande árvore, como se pode observar no caso de um carvalho.

Os exemplos de Hume são muito significativos aqui, pois eles podem nos auxiliar na discussão sobre as fontes literárias de Hume na sua formulação sobre o problema da

identidade pessoal. O exemplo do rio é famoso na tradição filosófica e remonta a Heráclito<sup>4</sup>, mas possivelmente o propósito de Hume ao utilizar o exemplo teria sido o de fazer frente a Hobbes, que utilizou o mesmo exemplo. De fato, na seção sobre a identidade pessoal, Hume indica claramente estar preocupado com esse problema tal como ele vinha sendo estudado na sua época na Inglaterra: “We now proceed to explain the nature of *personal identity*, which has become so great a question in philosophy, especially of late years, in *England*, where all the abstruser sciences are study'd with a peculiar ardour and application” (1978, p. 259). Assim, não foi apenas o exemplo do rio que ele teria utilizado para poder se inserir no debate sobre a identidade pessoal em seu tempo. Em Hobbes, aparece também o exemplo da criança que se torna homem e do navio, que sofre reparações sem deixar de ser o mesmo navio<sup>5</sup>, em “Do Corpo”, parte II, cap. XI (pp. 135-8). Em Locke, temos os exemplos da massa de matéria, do carvalho, dos animais e do homem (“Ensaio sobre o entendimento humano”, livro II, cap. 27, par. 3 a 6).

Locke e Hobbes são empiristas, de modo que a pergunta sobre a identidade dos objetos tomando como base o que se restringe ao observável pela experiência sensível parece estar de acordo com os seus sistemas filosóficos. A problematização em Hobbes, no entanto, toma poucas páginas de sua obra e não se aprofunda na questão da identidade pessoal. Em Locke, ela é mais detalhada e argumentativa. Quando trata da questão da identidade e diversidade, Locke atribui participação na mesma vida contínua para caracterizar o homem. Mas tal conceito seria problemático para caracterizar uma pessoa se caso o mesmo espírito possa mudar de corpo, como supõem alguns filósofos a respeito da transmigração das almas. Para qualificar uma pessoa, portanto, para além da noção de partilha da mesma vida, que diria

---

4 Conforme consta, por exemplo, no “Crátilo”, de Platão (fragm. Diels-Kranz 22 A 6): “Heráclito diz em alguma passagem que todas as coisas se movem e nada permanece imóvel. E, ao comparar os seres com a corrente de um rio, afirma que não poderia entrar duas vezes num mesmo rio”.

5 Trata-se da discussão sobre o “barco de Teseu”, que aparece em Plutarco (em “Vida de Teseu”): se todas as peças de um barco forem trocadas, ele continua sendo o mesmo barco? E se destas mesmas peças fizerem outro barco, este seria numericamente o mesmo que o anterior? Mas, nesse caso, teríamos dois barcos como sendo numericamente o mesmo, o que é absurdo. Hume foi leitor de Hobbes tanto quanto de Plutarco (o primeiro ele cita no livro I do “Tratado”, o segundo, em obras posteriores) e, portanto, teve acesso a esse exemplo antes de usá-lo em seus escritos. Leibniz, de quem Hume também era leitor, volta a citar o caso do barco de Teseu (Novos Ensaio, livro II, cap. 27, par. 4). Em Clarke, voltam a aparecer os exemplos do rio e do homem/criança (*apud* DUCHARME 1986). E Claude Buffier, o qual não encontramos qualquer indício de que Hume tenha consultado, comenta sobre o caso do barco, além do rio e do mesmo corpo humano, no “Traité des premières vérités”, de 1724 – vinte e três anos antes do “Tratado” (*apud* THIEL 2011, p. 393).

respeito ao conceito de homem, plantas e animais enquanto seres viventes, Locke afirma que é na consciência que consiste a identidade pessoal, é ela que garante a identidade de um ser racional (1979, par. 6 e 9). Mais adiante, ele acrescenta que o eu é esta coisa pensante, sensível e consciente de prazer, dor, capaz de felicidade e miséria até onde a consciência pode alcançar (1979, par. 17). O alcance desta consciência se dá, naturalmente, pela memória.

De acordo com Bettcher (2009), Hume estaria se referindo a Locke já no início da seção sobre a identidade pessoal, quando afirma:

There are some philosophers who imagine we are every moment *intimately conscious* of what we call our SELF; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its perfect identity and simplicity. The strongest sensation, *the most violent passion*, say they, instead of distracting us from this view, only fix it the more intensely, and make us consider their influence on self either by their *pain or pleasure*. (1978, p. 251). grifos nossos.

Bettcher acrescenta que, para Locke, dor e prazer são a base das paixões (cfme “Ensaio” II, 20, 3) e isso justificaria a observação de Hume acima acerca da “mais violenta paixão”. Outra passagem relevante é a do “Apêndice”, em que Hume diz que a “Most philosophers seem inclin'd to think, that personal identity *arises* from consciousness; and consciousness is nothing but a reflected thought or perception” (1978, p. 635. grifo do autor).

Outra relação importante entre os dois autores vem de Udo Thiel (2011, pp. 396-7). Ele julga que Hume estaria seguindo Locke quando estabelece no início da seção que “[...] we must distinguish betwixt personal identity, as it regards our thought or imagination, and as it regards our passions or the concern we take in ourselves. The first is our present subject [...]” (1978, p. 253). De fato, a distinção entre identidade pessoal com relação à imaginação e com relação aos aspectos legais e interesses pessoais aparece também em Locke, especialmente após o parágrafo 17 da seção sobre a identidade e diversidade. Hume, porém, não trata da identidade pessoal relacionada às paixões e interesses pessoais, como fez Locke.

Além dessas passagens, Hume parece estar criticando Locke um pouco adiante, quando levanta a questão: se eu não me lembro do que fiz numa determinada data passada, então não sou eu a mesma pessoa que aquela? E conclui que não é a memória que “produz” a identidade pessoal (tal como supõe Locke), mas é ela que a “revela”, ao nos mostrar a relação de causa e efeito entre as ideias da consciência. Com a noção de causalidade, além disso, podemos estender essa cadeia de causas para além da memória e abarcar ao nosso eu fatos e ações de

que nos esquecemos totalmente<sup>6</sup> (1978, pp. 261-2).

Locke é frequentemente citado por Hume, inclusive no livro I do “Tratado”. Já na introdução, ele é elogiado por ter colocado a ciência humana em “um novo patamar”, juntamente com outros filósofos britânicos tais como Lord Shaftesbury, Hutcheson e Butler. Esses também podem ser relacionados com Hume aqui, conforme veremos. Na época em que escreveu o “Tratado”, Hume chegou a enviar cópias da sua primeira obra para o bispo Butler, ao seu primo Henry Home (Lord Kames), entre outros (MOSSNER 2001, pp. 118-9). Ainda conforme Mossner, Hume adquiriu as “Características dos Homens, Costumes, Opiniões, Épocas” de Shaftesbury em 1726 (2001, p. 31). Portanto, estava bem relacionado e familiarizado com os grandes escritores britânicos do seu tempo. Além desses, Clarke é citado em nota do livro I, parte III, seção III do “Tratado”, e o correspondente desse, Anthony Collins, nos ensaio “Da independência do parlamento”, de 1742. Haviam dúvidas entre alguns comentadores de Hume sobre a sua familiaridade com as obras de Berkeley, mas tais dúvidas foram cessadas com a descoberta de uma carta de Hume a Michael Ramsay, antes da publicação do “Tratado” na qual ele recomenda ao amigo a leitura de vários autores, incluindo os “Princípios do Conhecimento Humano” de Berkeley<sup>7</sup>.

Tais informações sobre a leitura de Hume, especialmente na época da escrita do seu primeiro livro, o “Tratado”, são fundamentais para o debate sobre a originalidade de Hume na questão da identidade pessoal, pois todos os autores acima mencionados trataram, de um modo ou outro, da questão. Butler, o bispo de Bristol, publicou uma pequena dissertação sobre a identidade pessoal em 1736, na qual ele ataca as posições de Locke e de seus seguidores, referindo-se àquele que respondeu as objeções de Clarke sobre o assunto, isto é, Anthony Collins. Na sua dissertação, Butler mostra que os lockeanos levantam o problema sobre a percepção da memória. Mas, como podemos estar sendo enganados com relação à nossa memória, trata-se então de uma questão sobre a verdade da percepção da memória. No

---

6 Locke, no parágrafo 10 da sua seção sobre identidade e diversidade, considera a objeção do esquecimento e afirma que a objeção diz respeito à noção de homem e substância, mas não de pessoa, uma vez que ele considera que uma pessoa pode transmigrar para outros corpos. Com relação à identidade pessoal, “the question is about what makes the same person, and not whether the same identical substance always thinks in the same person”. Assim, se eu não tenho consciência de determinadas ações do passado, posso dizer que não sou aquela pessoa, até porque punir uma pessoa por uma ação da qual ela não se lembra é injusto; as leis civis inclusive preveem isso (1979, par. 20).

7 Sobre isso, ver o artigo “Did Hume ever read Berkeley?” e “So, Hume did Read Berkeley”, de Richard Popkin.

entanto, seria “ridículo” querer provar a verdade destas percepções por outras percepções do mesmo tipo que elas (1860, p. 328). Para Butler, portanto, identidade pessoal deve estar baseada em uma substância ou alma imaterial dada previamente.

Segundo Udo Thiel, a seção sobre a identidade pessoal de Hume é destinada a atacar Joseph Butler, antes do que Locke (2011, p. 386). Pois Butler diz, entre outras coisas, que “upon comparing the consciousnesses of one’s self, or one’s own existence, in any two moments, there as immediately arises to the mind the idea of personal identity” e, um pouco adiante, fala de “certain conviction, which necessarily and every moment rises within us, when we turn our thoughts upon ourselves” (1860, p. 323 e 327). De fato, os termos e ideias destas passagens se aproximam do vocabulário de Hume quando, no início da seção sobre a identidade pessoal – já citado acima, explica qual o seu alvo nesta parte: “There are some philosophers who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our SELF; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its perfect identity and simplicity” (1978, p. 251). A passagem do “Apêndice”, também citada acima, parece igualmente ser direcionada a Butler, tendo em vista a grande semelhança entre os termos escolhidos pelos dois autores: “Most philosophers seem inclin’d to think, that personal identity *arises* from consciousness; and consciousness is nothing but a reflected thought or perception” (1978, p. 635. grifo do autor). Mas, quem seria realmente o alvo de Hume não passam de conjecturas, pois toda evidência que temos até então são tais aproximações de ideias entre os filósofos.

A dissertação de Butler entra numa grande controvérsia sobre o tema da identidade pessoal que ocorria entre Clarke e Collins por meio de correspondência entre 1707 e 1708. Clarke, assim como Butler, pensa na identidade da alma como *a priori* devido a sua natureza imaterial. A identidade pessoal existe antes de qualquer ato da consciência, ele diz contra as concepções de Locke e de Collins. Collins pende mais para o materialismo do que Locke, chegando a conceber que a consciência é um modo de algum poder da matéria, tal como o movimento de um relógio representa as suas funções. E, com relação à identidade da “pessoa”, ele concorda com Locke, de que é a consciência que a determina<sup>8</sup> (THIEL 2011, pp. 144-6 e

---

8 Voltaire é outro seguidor de Locke nesta questão, como nota Udo Thiel, especialmente no seu “Tratado de Metafísica”, de 1734, mas que foi publicado somente em suas “Obras Completas”, de 1784-89 (2011, p. 146), depois, portanto, da elaboração das ideias de Hume sobre o problema da identidade pessoal. Citações

229-34). Collins, portanto, também pode ser um dos alvos de Hume.

Na seção sobre a identidade pessoal, Hume não menciona qualquer um dos autores acima nem promove uma crítica extensa aos materialistas ou imaterialistas, mas na seção anterior, “Da imaterialidade da alma”, ele ataca a noção de alma tanto imaterial quanto material, atribuindo uma noção fictícia à alma, ao eu ou à substância. Os únicos filósofos a serem atacados diretamente aqui, porém, são Espinosa e Malebranche. Na “Síntese” a crítica à noção da alma enquanto espírito continua, mas lá ele a remete a Descartes e aos cartesianos. E finalmente em escritos posteriores, como no ensaio “Da Imortalidade da Alma” de 1755, o ataque continua, mas sem nomear diretamente os seus adversários.

O único autor citado na seção sobre a identidade pessoal é Shaftesbury. Numa discussão em que ele ataca a noção fictícia de alma, eu ou substância, ele insere um nota de rodapé com a seguinte observação:

If the reader is desirous to see how a great genius may be influenc'd by these seemingly trivial principles of the imagination, as well as the mere vulgar, let him read my Lord *Shaftesbury's* reasonings concerning the uniting principle of the universe, and the identity of plants and animals. See his *Moralists: or Philosophical rhapsody*. (1978, p. 254). grifos do autor.

Essa passagem pode indicar que Hume tenha tomado os exemplos da identidade de plantas e animais de Shaftesbury, embora Locke, de quem Hume também era grande leitor, tenha usado os exemplos anteriormente. Outra controvérsia aqui diz respeito à suposta recomendação de Hume. Para John Laird, Hume estaria criticando, em vez de recomendando, Shaftesbury aqui, pois este estaria sendo influenciado pelos “princípios triviais da imaginação” (MIJUSKOVIC 1971, p. 330). Mijuskovic, porém, aposta na recomendação, tendo em vista principalmente o fato de Hume ser um seguidor de Shaftesbury aqui. Udo Thiel, por outro lado, defende que Hume não estaria nem criticando nem recomendando o autor, mas apenas ilustrando o seu próprio pensamento com a nota (2011, p. 391). Seja qual tenha sido a intenção do autor, o fato importante para o nosso propósito aqui é o de que Hume estava atento ao que disse Shaftesbury a respeito da identidade dos animais e plantas e o considerou digno de nota neste assunto. Para Mijuskovic, contudo, Hume de fato segue Shaftesbury nesta questão, mais do que Hutcheson, como defende Norman Kemp-Smith. Pois Hume, assim

---

de Hume sobre Voltaire aparecerão somente no ensaio “Da estação média da vida”, que saiu na sua edição dos “Ensaio Morais e Políticos”, Vol. II, de 1742 e em cartas a partir do ano de 1754.

como Shaftesbury, (a) nega a influência racionalista na discussão do eu; (b) formula uma descrição positiva do eu a partir do mesmo método utilizado para explicar a identidade de plantas e animais; (c) insiste que essa explicação naturalista é consistente com a consciência reflexiva e constante do eu (1971, p. 334). Por outro lado, Hutcheson, no seu “Sistema de Filosofia Moral” de 1755, rejeita a teoria do “feixe de ideias” tal como defendida pelos materialistas do seu tempo, pois ela aniquilaria a mente e a possibilidade de vida futura (THIEL 2011, pp. 410-1). A visão de Hutcheson, portanto, é a que Hume rejeita e ataca no “Tratado”.

Outro autor que pode ter influenciado Hume aqui é George Berkeley. Berkeley também considera uma espécie de teoria do “feixe de ideias” nos seus “Comentários Filosóficos”, como mostra Thiel (2011, p. 412). Na nota 580 da edição de Luce, ele diz que a “mind is a congeries of perceptions. Take away perceptions and you take away the mind, put the perceptions and you put the mind”. Já nos “Três Diálogos entre Hylas e Filonous”, Filonous responde a Hylas que, embora não possa representar a ideia do eu, ele sabe que é um espírito e que existe com certeza; não por meio dos sentidos, mas pela reflexão e raciocínio (1837, pp. 68-9).

Como observa Thiel, parece improvável que Hume tenha se inspirado em Berkeley aqui, pois Berkeley levanta a teoria do “feixe das ideias” mas, logo em seguida, a rejeita. Além disso, a discussão de Berkeley encontra-se inserida na crítica ao materialismo e à noção de substância enquanto ente material. No entanto, é possível que a passagem tenha lhe causado algum impacto. Outros autores que podem ter gerado algum impacto sobre a noção do eu em Hume são Malebranche e Pierre Bayle.

Malebranche, embora sustente com Descartes a existência de uma substância pensante, afirma que a noção do eu é incompreensível a nós, como mostra Doxsee no artigo “Hume’s Relation to Malebranche” (1916). Embora saibamos que a alma existe, diz ele, não podemos conhecer todas as modificações de que ela é capaz. Para Malebranche, Deus tem as idéias de todos os seres que criou. Logo, Ele deve estar estreitamente unido às nossas almas, ocupando o lugar dos espíritos, assim como o espaço ocupa o lugar dos corpos. Sendo assim, o nosso espírito pode ver em Deus as suas obras e conhecer as coisas que se encontram fora de nós<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> No capítulo VI (“Que nous voyons toutes choses en Dieu”), livro III, parte II da “Procura da Verdade”,

Mas o mesmo não acontece com a alma, pois ela não se encontra fora de nós (“A Procura da Verdade”, livro III, parte II, cap. VII, par. IV do Vol. I).

Il n'en pas de même de l'ame, nous ne la connoissons point par son idée: nous ne la voyons point en Dieu: nous ne la connoissons que par *conscience*; & c'est pour cela que la connoissance que nous en avons est imparfaite. Nous ne sçavions de nôtre ame, que ce que nous sentons se passer en nous. Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumière, etc. nous ne pourrions sçavoir si nôtre ame seroit capable, parce que nous ne la connoissons point par son idée. [...] Il est vrai que nous connoissons assez par nôtre conscience, ou par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, que nôtre ame est quelque chose de grand: Mais il se peut faire que se que nous en connoissous ne soit presque rien de ce qu'elle est en elle-même. (1688, p. 352). grifo do autor.

É importante observar que Malebranche aqui, embora não seja céptico como Hume, levanta dúvidas sobre o conhecimento que podemos ter de nossa própria alma, visto que só podemos ter conhecimento das ideias por meio de Deus. Mas nós temos a consciência da nossa alma, por um “sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes”, embora esse conhecimento possa não representar o que seja a alma em si mesma. Enfim, tudo o que temos são as sensações do que se passa em nós, tais como as sensações de dor, de calor, de luz. Doxsee observa o quanto essa passagem lembra a de Hume: “For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure” (1978, p.252. grifo do autor).

Pierre Bayle, outro autor que Hume leu na juventude<sup>10</sup>, também elaborou uma crítica questionando a noção de ser enquanto substância, ou melhor, como uma compilação ou amontoado (*amas* ou *monceau*) de substâncias no seu “Dicionário Histórico e Crítico”, artigo “Rorarius, Jérôme”, nota L, sétima crítica a Leibniz.

On comprendroit quelque chose là-dedans [do sistema de Leibniz], si l'on supposoit que l'ame de l'homme n'est pas un esprit; mais plutôt une légion d'esprits dont chacun a ses fonctions, qui commencent & finissent précisément comme le demandent les changements qui se sont au corps humain. En conséquence de cela il

---

vol. I. Essa obra de Malebranche é a que Hume cita em alguns dos seus escritos, incluindo o livro I do “Tratado”. Recomenda também a Ramsay na carta mencionada acima, escrita antes da publicação do “Tratado”. Não há evidências, porém, de que Hume tenha consultado outras obras de Malebranche, como os “Diálogos sobre a Metafísica”, na qual encontram-se também passagens significativas sobre a identidade pessoal, como mostra Doxsee (1916).

10 Hume menciona Bayle nas suas obras filosóficas mais importantes e em algumas cartas, incluindo àquela a Ramsay. Além disso, no seu caderno de memórias com anotações compreendidas entre 1729 e 1740, Mossner encontrou 16 notas sobre Bayle, evidenciando que ele utilizou o “Dicionário Histórico e Crítico” do céptico francês na juventude (1948).

faudroit dire, que quelque chose d'analogue à un grand attirail de rouës & de ressorts, ou de matieres qui se fermentent, disposé selon les vicissitudes de notre machine, reveille ou endort pour un tel & pour un tel tems l'action de chacun de ces esprits; mais alors l'ame de l'homme ne seroit plus une substance, ce seroit un *ens per aggregationem*, un amas & un monceau de substances tout comme les êtres matériels. Nous cherchons ici un être unique qui forme tantôt la joie, tantôt la douleur, etc, nous ne cherchons pas plusieurs êtres dont l'un produise l'espérance, l'autre le desespoir, etc. (1972, tomo IV, p. 86). grifo do autor.

É preciso observar que, com a ideia de um “ser agregado” (*ens per aggregationem*), Bayle está mostrando que, se o sistema de Leibniz for levado a sério, terminaria desta forma, como os seres materiais. Bayle não está, como Hume, tomando como hipótese o “feixe de percepções”, embora a discussão seja muito semelhante. Como mostra Thiel, Bayle está comentando sobre a possibilidade de multiplicidade de sujeitos percipientes e não das percepções em um único sujeito (2011, p. 411-2).

Como observa Kemp-Smith, há também passagens relevantes sobre a identidade no artigo “Spinoza” do “Dicionário”, um dos artigos que Hume recomenda a Ramsay em sua carta de juventude. Na nota P do artigo, por exemplo, Bayle fala da identidade de coisas como nações, rios e corpos dos homens (1964, p. 510). Os dois últimos exemplos são os mesmos que Hume utiliza na seção sobre a identidade pessoal; quanto ao primeiro, povos ou “nações” (*peuples*, no francês), em Hume não encontramos exatamente o mesmo mas, mais adiante da seção, ele compara a alma com uma república ou comunidade (*republic or commonwealth*, no inglês), que também está sujeita à transformação incessante.

Outros autores, alguns consultados por Hume, também fizeram reflexões isoladas sobre o tópico da identidade pessoal. Farei rápidas menções, primeiramente a Régis, que não temos qualquer evidência de que Hume tenha-o consultado e depois ao Conde de Boulainvilliers, La Rochefoucauld, Pascal e Montaigne, que Hume comprovadamente leu<sup>11</sup>.

---

11 Há duas citações de Hume a respeito do Conde de Boulainvilliers no seu caderno de memórias, escrito antes do “Tratado” (MOSSNER 1948), além de passagens posteriores. La Rochefoucauld é citado no segundo livro do “Tratado” (parte III, seção IV) e também em passagens posteriores. Hume cita Montaigne no ensaio “O Cético” de 1742, mas Mossner suspeita que Hume tenha conhecido Montaigne ainda antes de ter escrito o Tratado em 1740 (2001, p. 79). Acreditamos que as suspeitas de Mossner possam ser confirmadas pois, embora Hume não o cite pelo nome, na parte III do “Tratado” ele recorre a um “exemplo familiar” encontrado no ensaio “Apologia de Raimundo de Sabunde” de Montaigne (1978, p. 148). Pascal repete o exemplo nos “Pensamentos”, fragmento 82, da edição de Brunschvicg (1913, p. 38). Discuti pormenores destas hipóteses na minha tese de doutorado, pp. 69-70, disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-10122010-105833/es.php>. Por fim, Hume fala do “famoso” Pascal numa nota de rodapé do ensaio sobre os “Milagres”, e em obras posteriores. Sabe-se que Hume escreveu o ensaio dos “Milagres” na época do “Tratado”, mas não sabemos se na época ele já havia

Thomas Lennon (*apud* THIEL 2011, p. 413) argumenta que o cartesiano Pierre-Sylvain Régis, em sua obra “Sistema de Filosofia” de 1690, antecipa a teoria do feixe de ideias de Hume. Segundo Régis, as mentes individuais são “feixes ou qualidades” na substância mental universal, mas, como nota Thiel, essa antecipação é bastante questionável. Pois, para Régis, a alma está ligada a um corpo orgânico e denota um indivíduo em particular. E esta alma se constitui por meio da relação com o espírito, que seria a substância pensante em geral. Assim, conclui Thiel, Régis não estaria tratando das ideias num ser em particular, mas da relação da sua alma individual com a mente universal, de modo bastante diferente de Hume. Outro francês comentado por Thiel e que poderia ter antecipado Hume é Léger-Marie Deschamps mas, embora a sua obra “A Verdade, ou o Verdadeiro Sistema” tenha sido escrita anteriormente, foi publicada somente em 1762, depois do “Tratado”. Além disso, Deschamps, assim como Régis, está mais preocupado em relacionar seres sensíveis individuais à totalidade do ser ou a um todo universal do que com as ideias do eu individual, como mostra Thiel (2011, pp. 416-7).

Henry de Boulainviller, mais conhecido como o Conde de Boulainvilliers, completou o seu “Ensaio de Metafísica”, que trata em alguns momentos do eu, em 1712, mas publicou-o somente em 1731. Hume cita-o em algumas ocasiões, mas sempre no plano político e indica apenas a sua obra “Estado da França”, por isso é difícil saber se houve influência dele sobre os escritos de Hume acerca da identidade pessoal. No “Ensaio de Metafísica”, Boulainviller fala de “... l’assemblage des modalités de pensée et d’étendue qui constitue le moi présent”, de que “... l’âme humaine ... n’a d’autre réalité que celle qu’elle tire des idées”, e de que “... l’esprit n’existant que par la suite et l’enchaînement des ses idées et de ses perceptions” (*apud* THIEL 2011, p. 414).

Tais passagens inegavelmente apresentam semelhanças com o vocabulário de Hume. No entanto, Thiel observa que elas não fornecem evidências para a teoria das ideias de Hume, pois, assim como Régis e Deschamps, Boulainviller está antes interessado em mostrar, na linha de Espinosa, a caracterização dos seres individuais diante de uma substância absoluta.

Thiel comenta também sobre a contribuição para o tema da identidade pessoal de alguns ensaístas, tais como Montaigne, Pascal e La Rochefoucauld. A contribuição deles seria a de

---

citado ou conhecido Pascal.

retratar a pessoa como objeto de investigação psicológica, alternativamente à definição metafísica e abstrata que predominava na modernidade (2011, p. 60). Thiel não apresenta citações diretas de Montaigne e de La Rochefoucauld para nos ajudar com a comparação deste tema com o pensamento de Hume. A mais próxima que encontramos em La Rochefoucauld está no aforismo 175, de suas “Máximas e Reflexões Morais”:

La constance en amour est une inconstance perpétuelle, qui fait que notre coeur s'attache successivement à toutes les qualités de la personne que nous aimons, donnant tantôt la préférence à l'une, tantôt à l'autre: de sorte que cette constance n'est qu'une inconstance arrêtée & renfermée dans un même sujet. (1785, pp. 67-8).

Trata-se, naturalmente, de uma reflexão profunda sobre o amor, mas dizendo respeito à constância e inconstância das preferências passionais do ser humano enquanto sujeito. Passagem semelhante a esta está em Pascal. Pascal nos deixou um aforisma intitulado “Qu'est-ce que le *moi*?”, e nele pergunta-se como alguém poderia efetivamente amar outra pessoa senão pelas suas qualidades pessoais, que são passageiras e mutáveis. Se alguém me ama por causa dos meus juízos ou memória, posso dizer que me ama?

Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme? et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables? car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. (1913, p. 138, fr. 323) grifo do autor.

Pascal parece estar à procura da substância do eu, mas sem colocar em questão a sua existência. Montaigne, que escreveu seus ensaios em primeira pessoa, retratando-se de acordo com as mudanças a que estava sujeito, assinala, no final da sua “Apologia” que nada, nem mesmo os seus próprios pensamentos, são imutáveis.

Comment est-ce que nous aimons choses contraires ou les haïssons, nous les louons ou nous les blâmons? Comment avons-nous différentes affections, ne retenant plus le même sentiment en la même pensée? Car il n'est pas vraisemblable que sans mutation nous prenions autres passions, et ce qui souffre mutation ne demeure pas un même, et, s'il n'est pas un même, il n'est donc pas aussi. Ains, quant et l'être tout un, change aussi l'être simplement, devenant tousjours autre d'un autre (1965, vol. II, p 350).

Essa variação natural do ser humano, que após uma hora já não é o mesmo, também já havia sido percebida por Francisco Sanches em seu “Que nada se sabe”, escrito em 1581 (1991, p. 107), mas estas observações isoladas, longe de levantarem sério questionamento com relação à substância da alma, podem ter sido apenas uma extensão do argumento de

Heráclito, ou curtas reflexões relacionadas à inconstância da identidade ou personalidade do homem através do tempo.

Como diz Thiel, não parece haver nenhum filósofo antes de Hume que tenha sustentado que a natureza da mente seja composta apenas de um feixe de percepções (2011, p. 417). Weinberg, no artigo “The Novelty of Hume’s Philosophy”, também não encontrou nenhuma indicação de ceticismo sobre auto-conhecimento relevante na filosofia antes de Hume (1964-5, p. 33). As linhas de discussão sobre a identidade pessoal, ele continua, ou afirmavam que o eu era conhecido diretamente por nós, seguindo os neoplatônicos e agostinianos, ou tendiam a atribuir ao eu um conhecimento indireto, por meio dos atos da alma, seguindo Aristóteles. Conforme vimos, a motivação maior dos escritos era o de resolver o problema trinitário e o de esclarecer questões relacionadas à imortalidade da alma.

Com os filósofos nominalistas e empiristas modernos (Hobbes, Locke, Boyle), intensifica-se a busca do eu por meio de uma impressão distinta, individual e que perpassa o tempo. Hume segue esta tradição e diz que formamos as nossas noções relativas ao espaço e tempo partindo da sucessão de nossas ideias e impressões, no “Tratado” (livro I, parte II, seção III). Mas ele não é herdeiro apenas dessa escola filosófica. Ele pode ter encontrado elementos importantes para os seus questionamentos sobre o eu nos moralistas e ensaístas dos séculos XVI e XVII. É bem mais provável, porém, que as suas principais reflexões sobre o tema tenham surgido após as leituras dos seus autores mais citados e comentados da modernidade, e que estiveram em sua biblioteca de juventude: Malebranche, Bayle e principalmente os empiristas britânicos. Em vista destes fatos, acreditamos que o problema de Hume não pode ser visto como um caso isolado da tradição, pois ele torna-se mais claro e compreensível quando o comparamos com o pensamento predominante do seu tempo.

Por outro lado, esta busca por concepções próximas a de Hume na questão da identidade pessoal não tem como propósito diminuir a sua suposta descoberta. Muito pelo contrário, ela só tende a enaltecer a sua originalidade, uma vez que não encontramos na tradição nenhum outro autor que tenha procurado responder ao problema da mesma maneira que Hume.

As suas críticas, em primeiro lugar, estão vinculadas a uma teoria geral do entendimento humano, e não se encontram dispersas, como em muitos outros autores. É certo que Locke, Butler e Clarke, por exemplo, não se limitaram a redigir algumas notas nem pensaram no problema a partir de princípios alheios às suas filosofias. Mas, dentro da filosofia empirista,

Hume parece ter sido o que levou a discussão mais profundamente, chegando a analisar rigorosamente os elementos capazes de análise e observação em nossa alma, sem propor qualquer solução a ele com princípios auto-evidentes na própria alma ou suposições de cunho “metafísico”, como ele sempre diz. Além disso, apesar de oferecer uma explicação ao problema, as observações humeanas terminam de forma cética<sup>12</sup>, e isso é o que parece ter levado os filósofos do período moderno e contemporâneo a se debruçarem sobre o caso, a fim de solucioná-lo. Como diz Bertrand Russell, foi Hume quem tornou o empirismo de Locke e Berkeley coerente consigo mesmo, isto é, cético (1957, p. 206). Ou, seguindo Milton, o que parece ter capacitado Hume a ir além de seus predecessores foi a sua habilidade de seguir uma determinada linha de argumento até a sua conclusão final, um entusiasmo para edificar uma filosofia sistemática e uma libertação significativa de muitos dogmas filosóficos e teológicos, que guiou a maioria dos seus predecessores (1987, p. 69).

---

12 Pelo menos é assim que Hume julga terminar a questão no Apêndice do “Tratado” (1978, pp. 633-6). Aqui ele se diz “envolvido em um labirinto” e que não consegue tornar suas opiniões sobre o assunto consistentes. Tais declarações levaram muitos comentadores a acreditarem que Hume teria abandonado a sua teoria sobre a identidade pessoal, e por isso, não a tratou na “Investigação sobre o Entendimento Humano”, que seria a versão final de suas ideias. Há uma carta sua direcionada a Henry Home (de maio ou junho de 1776) na qual ele reconhece que os avanços do amigo nesta área foram mais satisfatórios que os dele. No entanto, concluir a partir disso que Hume teria abandonado a sua teoria em favor da de Lord Kames parece ser muito apressado. Pois isso implicaria que Hume consentisse nos princípios filosóficos dele, abrindo mão de alguns dos seus. Como explica Tsugawa (1961), para Kames, se não houvesse uma consciência para o eu, a nossa vida seria uma quimera. Por isso, ele apela para um sentimento original de consciência do eu e de nossa existência, ideias que Hume já havia rejeitado em outros autores.

## REFERÊNCIAS

- BAYLE, Pierre. Dictionnaire historique et critique. Paris: Aupelf/Cnrs, 1972. Art. Rorarius e Spinoza.
- BERKELEY, George. Three Dialogues between Hylas and Philonous, In: The Works of George Berkeley. London: Thomas Tegg and son, 1837.
- BETTCHER, Talia Mac. Berkeley and Hume on Self and Self-Consciousness, In: MILLER, J. (ed.). Topics in Early Modern Philosophy of Mind. Dordrecht: Springer 2009, pp. 195–224.
- BUTLER, Joseph. Analogy of Religion. New York: Harper & Brothers Publishers, 1860.
- DOXSEE, Carll Whitman. Hume's Relation to Malebranche, In: The Philosophical Review, Vol. 25, No. 5. (Sep., 1916), pp. 692-710.
- DUCHARME, Howard. Personal Identity in Samuel Clarke, In: Journal of the History of Philosophy, Vol. 24, No. 3. (Jul., 1986), pp. 359-383.
- HOBBS, Thomas. Of Body, In: The english works of Thomas Hobbes of Malmesbury. London: John Bohn, 1839. vol. I.
- HUME, David. A Treatise of Human Nature, Edit. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1978.
- KEMP-SMITH, Norman. The Philosophy of David Hume. London: Macmillan and Co., 1964.
- LA ROCHEFOUCAULD, François. Maximes et Réflexions Morales. Paris: Serviere, 1785.
- LEIBNIZ, Gottfried W. Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Col. Os Pensadores).
- LOCKE, John. An essay concerning human understanding. Oxford: Clarendon, 1979.
- LOWE, E. J. Routledge Philosophy Guidebook to Locke on Human Understanding. London and New York: Routledge, 1999.
- MALEBRANCHE, De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme, & de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Amsterdam: Henry Desbordes, 1688. Livro I.
- MIJUSKOVIC, Ben. Hume and Shaftesbury on self, In: The Philosophical Quarterly. Vol. 21, No. 85, 1971. pp. 324-36.
- MILTON, J.R. Induction before Hume, In: The British Journal for the Philosophy of Science, Vol.

38, No. 1. (Mar., 1987), pp. 49-74.

MONTAIGNE, Michel de. Essais. Paris: Gallimard, 1965. 3 vol.

MOSSNER, Ernest C. Hume's Early Memoranda, 1729-1740: The Complete Text. In: Journal of the History of Ideas, Vol. 9, No. 4, 1948. pp. 492-518.

\_\_\_\_\_. The Life of David Hume. Oxford: Clarendon Press, 2001. 2.ed.

PASCAL, Blaise. Pensées d'après l'édition de M. Brunschvigg. Londres; Paris: JM Dent & Sons Ltd.; Georges Crès et cie, 1913.

PRÉ-SOCRÁTICOS. Fragmentos. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Col. "Os Pensadores".

RUSSELL, Bertrand. História da Filosofia Ocidental. São Paulo: Cia editora Nacional, 1957. Livro 3, primeira parte.

SANCHES, Francisco. Que nada se sabe (com textos introdutórios de Joaquim de Carvalho). Lisboa: Vega, 1991.

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.

WEINBERG, Julius R. The Novelty of Hume's Philosophy, In: Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, Vol. 38, (1964 -1965), pp. 17-35.