

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Fábio Augusto Guzzo

Matéria, Alma e Identidade Pessoal em Hume

Porto Alegre, 2011

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Fábio Augusto Guzzo

Matéria, Alma e Identidade Pessoal em Hume

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André Nilo Kludat

Porto Alegre, 2011

Para a Bruna

Agradeço ao CNPq, pela bolsa de pesquisa;

ao Prof. André Kludat, pela orientação;

à minha família, por tudo.

It seemed very natural to think that the Treatise of Human Nature required an author, and a very ingenious one at that; but now we learn that it is only a set of ideas that came together and arranged themselves by certain associations and attractions (Reid, Inquiry into the Human Mind).

There is indeed nothing more ridiculous than to imagine that any motion or modification of matter should produce thought. (Reid, Essays on the Intellectual Powers of Man).

In all instances which we have ever seen, thought has no influence upon matter, except where that matter is so conjoined with it, as to have an equal reciprocal influence upon it (Hume, Dialogues Concerning Natural Religion).

Every thing is in common between soul and body. The organs of the one are all of them the organs of the other. The existence therefore of the one must be dependent on that of the other (Hume, Of the Immortality of the Soul).

RESUMO

Defendo, nesta dissertação, uma interpretação materialista da filosofia humeana. Essa interpretação se apóia em alguns dos temas presentes no Livro 1 do *Tratado da Natureza Humana*. Divido a tarefa em três partes: no primeiro capítulo, examino dois dos princípios que fundamentam a teoria das idéias apresentada na Parte 1, o princípio da cópia e o da separabilidade. Juntos, eles implicam a impotência da razão *a priori* no domínio dos fatos. É a imaginação, uma faculdade corpórea, que assume o papel principal na epistemologia humeana; no segundo capítulo, examino a seção “Da imaterialidade da alma” (Parte 4, Seção 5), na qual a alma substancial desaparece e dá lugar a percepções causalmente relacionadas a um corpo. Aqui se evidencia a concepção fisicalista de Hume sobre o fenômeno cognitivo. Procuro esclarecer tal concepção por meio de uma comparação entre ela e a concepção de Reid, segundo a qual o fenômeno cognitivo é intrinsecamente imaterial e, portanto, sem qualquer relação causal com a matéria; o objeto do terceiro capítulo é a seção “Da identidade pessoal” (Parte 4, Seção 6), na qual Hume afirma que a crença nessa identidade decorre de associações de idéias. No Apêndice Hume reconhece a insuficiência de sua explicação inicial. Exponho alguns dos problemas que podem ter gerado as dúvidas do Apêndice e defendo que elas não configuram um possível abandono do materialismo, ou seja, da concepção ontológica que levou à tese de que a mente é um mero feixe de percepções relacionadas causalmente.

Palavras-chave: alma, causalidade, identidade pessoal, materialismo, percepção.

ABSTRACT

I defend, in this dissertation, a materialist interpretation of humean philosophy. This interpretation is based on some of the themes presented in Book 1 of the *Treatise of Human Nature*. The task is divided in three parts: in the first chapter, I examine two of the principles which ground the theory of ideas presented in Part 1, the principles of copy and of separability. Together, they imply the impotence of *a priori* reason in the factual domain. It is the imagination, a corporeal faculty, that assumes the leading role in humean epistemology; in the second chapter, I examine the section Of the immateriality of the soul (Part 4, Section 5), in which the substantial soul disappears and gives place to perceptions causally related to a body. Here, Hume's physicalist conception about the cognitive phenomena is evidenced. I try to explain this conception by comparing it to Reid's conception, according to which cognitive phenomena is intrinsically imaterial and, therefore, without any causal relation to matter; the subject of the third chapter is the section "Of personal identity" (Part 4, Section 6), in which Hume states that the belief in this identity derives from associations of ideas. In the Appendix Hume recognizes the insufficiency of his early explanation. I expose some of the problems that may have engendered the doubts of the Appendix and defend that they don't amount to a possible abandonment of materialism, that is, of the ontological conception which has led to the thesis of the mind as a simple bundle of perceptions causally related.

Key-words: soul, causality, materialism, perception, personal identity.

Lista de abreviaturas, edições e traduções utilizadas:

Citarei o *Tratado da Natureza Humana* (T) de acordo com a tradução de Débora Danowski (São Paulo: UNESP, 2001). Os algarismos após T indicam respectivamente o Livro, Parte, Seção e Parágrafo em que se encontra a passagem citada. Por SBN e o algarismo que o segue me refiro à edição de Selby-Bigge (Oxford: Clarendon, 1978) e o número da página. Ex.: T 1.1.7.6; SBN 20.

Citarei o *Apêndice* de acordo com a mesma tradução, seguido do parágrafo no qual a passagem se encontra. Também cito o número da página na edição SBN. Ex.: *Apêndice* 27; SBN 635.

Por *Investigação* farei referência a HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano* (São Paulo: Abril Cultural, 1973), traduzida por Leonel Vallandro. Os algarismos após *Investigação* indicam a Seção, Parte e Página na qual se encontra a passagem citada. Ex.: *Investigação* 4.1.137.

Por *Diálogos* farei referência a HUME, David. *Diálogos sobre a Religião Natural*. (São Paulo: Martins Fontes, 1992), traduzido por José Oscar de Almeida Marques. Os algarismos após *Diálogos* indicam Parte e Página. Ex.: *Diálogos* 8.112.

Por *Ensaio* farei referência a REID, Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edited by Derek R. Brookes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002). Os algarismos após *Essays* indicam Ensaio, Capítulo e Página. Ex.: *Ensaio* 2.17.201. As traduções são minhas.

Sumário

Introdução, 10

1. A TEORIA DAS IDÉIAS E OS PRINCÍPIOS EMPIRISTAS, 16

1.1. O Realismo Cético, 16

1.2. Os Princípios Empiristas, 22

1.2.1. O princípio da separabilidade, 22

1.2.2. O princípio da cópia, 29

1.3. Aplicações dos Princípios, 33

1.3.1. O tom de azul ausente, 34

1.3.2. Idéias abstratas, 41

Conclusão, 47

2. A NATUREZA DA ALMA, DAS PERCEPÇÕES E DA CAUSALIDADE, 49

2.1. A Identidade dos Corpos, 49

2.2. A seção Da Imaterialidade da Alma, 57

2.2.1. Substância e inerência, 58

2.2.2. O argumento da conjunção local, 60

2.2.3. As causas das percepções, 67

2.3. Hume e Reid, 69

2.3.1. O processo perceptivo em Hume e Reid, 70

2.3.2. O monismo de Hume e o dualismo de Reid, 75

Conclusão, 85

3. IDENTIDADE PESSOAL, 87

3.1. A Seção Da Identidade Pessoal, 87

3.1.1. A impressão do eu, 88

3.1.2. Origem da crença: analogia, 90

3.1.3. Origem da crença na identidade pessoal, 97

3.1.4. Os princípios de associação, 100

3.2. O Apêndice, 105

3.2.1. A revisão, 105

3.2.2. O problema epistemológico, 109

3.2.3. A primeira interpretação ontológica, 122

3.2.4. A segunda interpretação ontológica, 127

Conclusão, 131

Bibliografia, 134

Introdução

Hume é famoso por ter dito, entre outras coisas, que a mente é apenas um feixe de percepções. O objetivo dessa dissertação é mostrar de que modo algumas das teses da filosofia humeana puderam levar a essa afirmação.

A posição que subjaz à dissertação é a interpretação realista cética de John Wright, desenvolvida no livro *The Sceptical Realism of David Hume*. Sustento que essa interpretação fornece uma base plausível para compreendermos a teoria humeana. Além disso espero, ao tê-la aplicado aos casos da alma e da identidade pessoal, ter fornecido um pouco mais de evidência para a interpretação inicial de John Wright.

Uma das atribuições mais importantes do realismo cético de Wright à filosofia humeana é o materialismo (cf. 1983: 156-8). Sendo a matéria o elemento último da realidade, é razoável que a mente humana seja estudada segundo os mesmos princípios utilizados na investigação científica do mundo material. Dessa forma, o método experimental seria, para Hume, a ferramenta explicativa mais adequada para a descoberta das causas dos fenômenos mentais. Essas causas não seriam descobertas de modo *a priori*, mas sim através da constatação de uma conjunção constante entre elas e seus efeitos, conjunção essa que indica a conexão necessária entre os eventos observados. Desse modo, a Ciência do Homem desenvolvida no *Tratado da Natureza Humana* é pautada pela descoberta das regularidades que ocorrem no universo mental.

No primeiro capítulo, procuro mostrar como o materialismo e o empirismo de Hume serviram de fundamento para sua teoria das idéias, a qual “[Hume] toma como o único modo de compreender os fenômenos psicológicos”, como disse Stroud (1977: 140). Com o objetivo de esclarecer a teoria das idéias humeana, proponho o exame de duas teses.

A primeira é o princípio da cópia, que é formulada da seguinte maneira: “todas as nossas idéias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (T 1.1.1.7; SBN 4). Esse princípio é a expressão maior do empirismo humeano, segundo o qual todo conteúdo

cognitivo é derivado, em última análise, da experiência sensível. Nesse ponto, a contribuição do materialismo é insuspeita: as impressões de sensação são produtos do contato entre dois objetos materiais, o organismo humano e os corpos externos. Ou seja, as impressões de sensação são eventos físicos que ocorrem nesse organismo. Essa concepção do fenômeno cognitivo está, também, vinculada ao ceticismo humeano. Ela implica que mesmo o contato mais próximo que temos com o mundo externo se dá com meras aparências, percepções, e não com as coisas reais: “tudo que eles [os nossos sentidos] nos transmitem é uma percepção singular, e jamais nos dão a menor indicação de algo além dela” (T 1.4.2.4; SBN 189).

Os pressupostos materialistas de sua filosofia também explicam por que Hume não reserva nenhuma função distintiva para a razão em sua filosofia: se a ontologia humeana é materialista, não há qualquer lugar para faculdades cognitivas categorialmente distintas daquelas que dependem, como disse Descartes, da “interação” entre corpo e mente, tais como a imaginação, a memória e os sentidos.

A segunda tese examinada é o princípio da separabilidade, que legitima o uso do método experimental na descoberta das causas dos eventos mentais: “[s]empre que a imaginação percebe uma diferença entre idéias, ela pode facilmente produzir uma separação” (T 1.1.3.4; SBN 10); como não há quaisquer impressões (das quais as idéias derivam-se) que sejam absolutamente inseparáveis (cf. *ibid.*), conclui-se que “*a priori*, qualquer coisa pode produzir qualquer coisa” (T 1.4.5.30; SBN 247). Ou seja, dada a completa separabilidade entre as percepções, não temos qualquer idéia da conexão necessária supostamente existente entre algumas delas. A separabilidade, então, implica na rejeição da possibilidade de desvendar de modo *a priori* as relações causais. Dito de outra forma, ao rejeitar qualquer conexão necessária entre percepções distintas, a separabilidade submete todo o conhecimento factual ao raciocínio *a posteriori*.

No segundo capítulo procuro mostrar como a teoria das idéias foi utilizada na seção *Da imaterialidade da alma* (T 1.4.5), que serve de preâmbulo para a teoria humeana da identidade pessoal, na qual essa alma será substituída por um simples feixe de percepções.

O primeiro ponto significativo da seção, para meus propósitos, é a observação de que as percepções táteis e visuais são extensas. Assim, se há percepções extensas, e se as percepções são eventos mentais, segue-se que a mente não pode ser uma entidade exclusivamente imaterial ou inextensa. Desse modo, Hume pode rejeitar o argumento segundo o qual pensamento e matéria seriam incompatíveis.

Uma das objeções à interpretação materialista que proponho é a afirmação humeana de que a maioria de nossas percepções não são localizáveis no espaço (cf. T 1.4.5.10; SBN 235). Isso não contradiria a tese de que a mente é um fenômeno material? Defendo que a não-espacialidade da maioria de nossas percepções não contradiz a materialidade da mente pois, ainda que não possamos localizá-las espacialmente, ainda é presumível, dados os pressupostos do projeto humeano, que elas estejam necessariamente conectadas à matéria (cf. Wright 1983: 158). Assim, embora seja correto afirmar, como o faz Flage (cf. 1982: 536), que um sistema mental, diferentemente de um sistema físico, não é espacial, isso não implica que um sistema mental seja imaterial.

O ponto final da seção *Da imaterialidade da alma* é a constatação de uma conjunção constante entre o estado de nosso organismo e nossas percepções. Ou seja, após ter rejeitado a imaterialidade da alma, Hume afirma que há uma relação causal entre o pensamento e a matéria.

Como recurso adicional para o esclarecimento dessa tese, contraste-a com a filosofia da percepção de Thomas Reid, que fundamenta-se justamente na negação dessa relação causal. Para Reid, a conjunção constante entre as impressões feitas nos órgãos sensíveis, que são eventos físicos, e as sensações e as percepções, que são eventos mentais, não configura uma conexão causal entre os dois tipos de eventos. Diferentemente de Hume, então, Reid não concebe a percepção em termos físicos. Qual é a consequência dessa compreensão imaterialista do fenômeno perceptivo (e cognitivo, em geral)?

De acordo com a filosofia reideana, as percepções não são imagens, aparências dos objetos, tal como elas o são em Hume. Elas não são os objetos que percebemos, mas sim o meio através do qual concebemos os objetos externos. Ou seja, o imaterialismo serve de premissa para aquilo que convencionou-se identificar como o realismo direto de Reid. Espero mostrar, dessa forma, as estreitas relações entre a

concepção humeana da causalidade, seu materialismo ontológico e seu ceticismo acerca do conhecimento sensível.

No último capítulo, procuro explicar como Hume, após ter rejeitado qualquer noção substancial da alma, tratou o tema da identidade pessoal. Após o aniquilamento da alma simples e inextensa, restaram tão somente as percepções, ou seja, eventos físicos relacionados causalmente.

Devido ao *Apêndice*, em que Hume, *à primeira vista*, rejeitou suas teses iniciais, o tema da identidade pessoal requer redobrado esforço interpretativo. Na seção *Da identidade pessoal* (T 1.4.6), Hume afirmava que a crença na identidade pessoal, analogamente às crenças na identidade de plantas, animais e artefatos, é causada por uma associação de idéias. No caso da identidade pessoal, as qualidades associativas seriam a semelhança e a causalidade: a relação de semelhança, produzida pela memória, facilitaria a transição entre as percepções; essa semelhança, além disso, revelaria a causalidade subjacente às nossas percepções, permitindo-nos, assim, estender nossa identidade até momentos dos quais não guardamos qualquer recordação. Desse forma, analogamente à identidade material, a identidade pessoal teria sido explicada de acordo com as associações cuja aplicação é a marca distintiva da Ciência do Homem humeana.

Quais poderiam ter sido os problemas encontrados nessa explicação? Um primeiro grupo de comentadores atribui a Hume a descoberta de um problema ontológico: mentes não poderiam ser individuadas com base, apenas, nas relações de semelhança e causalidade; um segundo grupo de comentadores atribui a Hume a súbita convicção de que sua ontologia é insuficiente: para além das percepções, deveria haver uma mente que fizesse as associações entre as mesmas.

Essas duas interpretações atribuem a Hume um problema que atingiria não só sua teoria sobre a identidade pessoal, como todo o Livro 1 do *Tratado*, que reduziu todo o discurso sobre a mente e suas atividades ao modo como percepções se associam. O problema encontrado com a identidade pessoal, então, colocaria em xeque todo o projeto filosófico humeano. Se minha interpretação estiver correta, colocaria em questão o materialismo. Sendo assim, a credibilidade dessa dissertação requer a rejeição das duas interpretações anteriores.

Contra a primeira interpretação, cumpre observar que a investigação humeana não é conceitual ou analítica. Isto é, Hume não empreende uma análise das condições necessárias e suficientes para a identificação de algo como uma mente. Como afirma Roth (2000: *passim*), a investigação humeana é acerca de nossa *crença* na identidade pessoal. Aqui, eu concordaria com aqueles que acusam Hume de ser mais cientista empírico (um mau cientista, alguns diriam) do que filósofo.

O que essa objeção salienta é que Hume parte de um conjunto delimitado de percepções e, a partir dele, pretende explicar de que modo surge a crença em questão. Hume não partiria da totalidade das percepções para, a partir daí, individuar um certo conjunto delas em termos de semelhança e causalidade. Ou seja, o ponto de partida são as percepções que ocorrem num certo organismo físico. Hume não teria tido a pretensão de explicar por que nem todas as coisas relacionadas causalmente a esse organismo fazem parte do feixe de percepções que constitui a mente.

Contra a segunda interpretação, cabe mostrar que Hume jamais se comprometeu com a existência de uma mente para além das percepções, de uma entidade categorialmente distinta do organismo físico do ser humano. Afirmo que a atribuição de uma mente no sentido metafísico equivaleria à rejeição do empirismo, segundo o qual todas as idéias são derivadas de impressões de sensação. Ou seja, de que o pensamento é derivado da matéria.

Uma mente dotada de conteúdos independentes da experiência sensível equivaleria justamente à prioridade ontológica do pensamento sobre a matéria. Contudo, ainda que Hume tenha reconsiderado sua teoria inicial sobre a identidade pessoal, não há indício algum de que seu projeto filosófico tenha sofrido algum abalo. Não só Hume não empreendeu tal alteração, como prudentemente reservou para a posteridade o resultado mais escandaloso do seu projeto: a ordem natural não requer qualquer desígnio de um ser (infinitamente) inteligente, mas apenas o movimento perpétuo da matéria.

O *Apêndice*, então, revelou a Hume apenas um problema com sua explicação genética da crença na identidade pessoal. Onde Kant veria um problema filosófico, Hume viu somente um problema técnico¹.

¹ O problema filosófico identificado por Kant é o de que a mera consciência empírica seria insuficiente para o fenômeno cognitivo. Para além do feixe humeano, deveria haver um sujeito unificado que sintetizasse as representações. Cf. *Crítica da Razão Pura* (B 133).

Capítulo 1

A Teoria das Idéias e os Princípios Empiristas

A teoria das idéias humeana é frequentemente classificada como um atomismo. Isso significa que, segundo essa teoria, nossa concepção da realidade é construída a partir de percepções particulares, cada uma delas distinta e independente das demais. A experiência não nos forneceria nenhum princípio de identidade entre essas percepções. Ao contrário: a filosofia humeana teria pretendido explicar a identidade (material e mental, ou seja, dos objetos e do sujeito) através de associações de idéias. É na mente, então, que está a identidade, e não no mundo. O tom subjetivista ou idealista dessas afirmações é incontornável. Devido a ela, alguns intérpretes sugerem, por exemplo, que Hume é levado a comprometer-se com a pressuposição absurda de que é a mente que produz a identidade da própria mente². Apenas no *Apêndice*, dizem tais intérpretes, Hume teria percebido a natureza contraditória de seu projeto filosófico. Outros intérpretes³, contudo, afirmam que a aparência subjetivista do texto humeano não passa disso, mera aparência.

A contrapartida epistemológica desse atomismo são os princípios da separabilidade e da cópia. Neste primeiro capítulo apresento esses princípios e o modo como Hume os defende. Assim, estaremos preparados para compreender as conseqüências que eles acarretam para sua filosofia. Em particular, como eles afetarão a tese sobre a natureza da alma e da identidade pessoal. Na seção 1.1, faço uma breve exposição do realismo cético, procurando esclarecer de que modo ele relaciona-se com os temas desta dissertação. Na seção 1.2, faço uma exposição mais detalhada da teoria das idéias e dos princípios empiristas tal como eles aparecem no Livro 1 do *Tratado*. Na seção 1.3. examino dois casos que aparentemente contradizem a teoria humeana.

1.1. Realismo Cético

² Essa é, grosso modo, a crítica daqueles intérpretes que vêem uma circularidade na teoria humeana da identidade pessoal. Entre eles estão Nathanson (1976) e Robinson (1995).

³ Beauchamp (1979), Swain (1991) e Winkler (2000), dentre outros.

Inicialmente devemos esclarecer: o que é exatamente a concepção *atomista* da experiência? Numa frase, é a tese de que não há conexões necessárias entre as percepções ou objetos da experiência sensível. Hume é ambíguo acerca da relação entre nossas percepções e os objetos. Em (T 1.4.5.20; SBN 241-2), por exemplo, ele diz que aquilo que descobrimos sobre os objetos externos pode ser atribuído às percepções, mas que nada daquilo que afirmamos sobre as percepções pode ser atribuído aos objetos. Isso indica que Hume opera com uma *certa* distinção entre percepções e objetos.

Contudo, não concebemos os objetos reais senão através de percepções⁴. Isso não implica, por certo, que as únicas qualidades que possamos conceber como pertencentes a tais objetos (ou seja, as qualidades das percepções) sejam, de fato, suas qualidades reais: “De fato, estou pronto a admitir que pode haver várias qualidades, tanto nos objetos materiais quanto nos imateriais, que desconhecemos completamente” (T 1.3.14.27; SBN 168). Porém, se nossa experiência é constituída unicamente pelas qualidades das percepções, uma análise da tese sobre a desconexão e separabilidade das *percepções* é o dado fundamental para compreendermos o atomismo resultante dos princípios adotados por Hume.

Como Hume estabelece a tese da separabilidade entre as percepções? Afirmando duas coisas: que a imaginação tem o poder de separar tudo que é distinto e, conseqüentemente, que não apreendemos de modo *a priori* a conexão necessária entre os objetos que se relacionam causalmente⁵. A única evidência que temos da causalidade é a conjunção constante que observamos entre certos objetos ou eventos: devido a ela, nossas percepções criam entre si uma ligação forte o bastante para a confundirmos com uma conexão necessária. Contudo, se causas e efeitos não são constituídos por qualquer conexão necessária, como Hume pôde afirmar que a “verdadeira idéia da mente é a de um feixe de percepções unidas causalmente”?

⁴ Ver, principalmente, a seção *Da idéia de existência e de existência externa* (T 1.2.6).

⁵ É verdade que haveria uma forma de conexão necessária não-causal, no caso das relações de idéias. Mas, acerca de questões de fato, a única forma dessa relação seria a causal. Admito que é controverso atribuir a Hume a tese de que apreendemos essa conexão causal, ou mesmo de que temos alguma idéia dela. No Capítulo 2, para além de assumir a tese de John Wright, segundo a qual “Hume claramente assume a existência daquilo que é contraditório e sem sentido de acordo com nossas humanas idéias” (1983: 133), procuro mostrar por que, dadas algumas teses humeanas, temos boas razões para crer numa conexão necessária entre causas e efeitos.

Julgo que essa tese pode ser melhor compreendida analisando-a sob a perspectiva do realismo cético de John Wright. Com ele podemos ver por que Hume adota uma espécie de materialismo e por que, além disso, essa tese não é afetada pelas dúvidas do *Apêndice* acerca da identidade pessoal.

John Wright procura mostrar que a teoria das idéias humeana deve ser compreendida a partir de teses específicas da sua época: o naturalismo humeano teria sido influenciado pela ciência do século XVIII e pelo cartesianismo, ou seja, pela concepção do homem como consistindo de “matéria e movimento” (1983: 6). Uma das teses subjacentes a essa teoria é a da base neurofisiológica do pensamento e das emoções⁶. Segundo o autor, as menções aos “espíritos animais” e aos “traços no cérebro” indicam que Hume compartilhava com Malebranche, por exemplo, a mesma teoria psicofisiológica, ainda que, textualmente, ele não fosse tão explícito quanto o último (cf. *ibid.*, p. 215).

Por isso, de acordo com as premissas do realismo cético, a interpretação fenomenológica de Hume é equivocada: as impressões e idéias não devem ser tomadas apenas como objetos imediatos da consciência, destituídas de qualquer conotação física⁷. De fato, a interpretação fenomenológica aproximaria demasiadamente Hume do imaterialismo de Reid, por exemplo, para quem a mente não precisa de modo algum estar em contato imediato com o objeto externo ou, ainda, para quem a impressão corpórea feita sobre nossos órgãos sensíveis não tem qualquer conexão necessária com o fenômeno perceptivo⁸.

Segundo Wright, a base fisiológica das percepções fundamentaria, dentre outras coisas, a distinção meramente quantitativa entre impressões e idéias: as duas espécies de percepção estariam num contínuo, diferenciando-se apenas devido à força com que o traço cerebral correspondente a cada percepção é demarcado. Assim, uma impressão nada mais é que um modo de se referir a um “movimento violento no cérebro” (cf. Wright 1983: 213). Do mesmo modo, ou seja, como uma mera diferença de grau, explica-se a distinção entre as impressões de sensação e as de reflexão. Por

⁶ Cf. também Kail (2007) e Buckle (2003).

⁷ Mesmo que nos atenhamos somente às evidências textuais, devemos concluir que, embora Hume afirme que não conhecemos as causas das impressões (cf. T 1.3.5.2; SBN 84), isso não implicaria, por si só, a convicção na existência *ex nihilo* dessas percepções.

⁸ Esse tema será desenvolvido mais detalhadamente no Capítulo 2.

definição, os dois tipos são mais vivazes que quaisquer idéias; contudo, como somos “ordinariamente mais afetados por objetos externos do que por movimentos provenientes de fontes internas” (*ibidem*, citando Malebranche, *De la Recherche de la Vérité* I, 191-2)), as impressões de sensação são acompanhadas por uma crença que é ausente nas impressões de reflexão.⁹

Uma coisa é dizer que Hume aceitava explicações fisiológicas para as percepções. Quem não as aceitaria, senão o mais dogmático dos idealistas ou imaterialistas? Outra coisa é dizer que tal teoria pode representar algum papel na doutrina humeana da alma e da identidade pessoal. Penso, seguindo alguns elementos da interpretação de John Wright, que devemos responder afirmativamente a essa questão. O costume e as crenças naturais, para Wright, são eventos físicos do organismo e, portanto, causados (cf. 1983: 22). O caráter natural desses fenômenos seria suficiente para que eles subvertessem os resultados obtidos através da “análise racional de idéias”, que seguiria o paradigma cartesiano da clareza e distinção. Nas mãos de Hume essa análise concluiu que não há conexão necessária entre causa e efeito, não há espaço vazio (vácuo), nem objetos materiais etc. Contudo, nossas crenças naturais tornam tais conclusões impraticáveis, ainda que, teoricamente, elas sejam incorrigíveis (cf. 1983: 19).

O que devemos perguntar, então, é se esse tipo de realismo tem algum apelo no caso da identidade pessoal. A pertinência dessa pergunta impõe-se quando verificamos, no *Apêndice*, que a crença na identidade pessoal é a única das crenças naturais¹⁰ cuja explicação parece ter escapado aos princípios empiristas promovidos por Hume. Então, devemos perguntar: o que há de especial no caso da identidade pessoal? Conforme Wright, a naturalidade da crença em objetos externos conectados causalmente era por si só, ainda que de forma atenuada, uma fonte de justificação para tais crenças (cf. 1983: 225). Por que, no caso da identidade pessoal, a hipótese realista-materialista incorporada na teoria das crenças naturais parece não indicar solução alguma?

⁹ Notemos, contudo, que em Hume a conexão necessária, uma típica impressão de reflexão, gera crenças.

¹⁰ Esse termo foi cunhado por Kemp Smith (1908). Quando falarmos em crenças naturais, entenda-se as crenças nos objetos externos, na conexão necessária e na identidade pessoal.

Como procurarei defender detalhadamente no Capítulo 2, a hipótese materialista da da seção *Da Imaterialidade da alma* (T 1.4.5; SBN 232-51) pode servir de evidência para o realismo cético humeano, ou seja, para a tese de que podemos, de algum modo, supor aquilo que não podemos conceber; ou, ainda, de uma certa reticência em relação à teoria das idéias (a “análise racional de idéias”, como explica Wright). O teste da conceitabilidade, segundo o qual não somos capazes de conceber de que modo a mera matéria em movimento pode produzir uma percepção ou pensamento, é insuficiente frente à constatação experimental da conjunção constante entre o estado do corpo e as percepções (pensamentos e emoções) de uma pessoa. Assim, deve haver alguma identidade entre matéria e pensamento. Que identidade pode ser essa, se o próprio Hume afirma que algumas percepções são inextensas? A solução se daria, é claro, apelando para uma suposição típica do realista cético, a de que, ainda que de um modo ininteligível para nós, mesmo essas percepções inextensas estão necessariamente conectadas à matéria (cf. Wright 1983: 158).

Penso que a interpretação neurofisiológica da teoria das idéias torna compreensível a afirmação de que “a verdadeira idéia da mente humana” é a de um sistema de percepções unidas pela relação de causa e efeito (cf. T 1.4.6.19; SBN 261). Se cada percepção tem uma base fisiológico-material, suas associações, que no nível fenomenológico das percepções se manifesta através de relações naturais de idéias, no nível físico são unidas necessariamente. É essa conexão causal e necessária entre os traços mentais e os espíritos animais, ou seja lá quais forem os eventos neurofisiológicos identificados pela ciência, que permitiria a Hume atribuir à causalidade o papel principal na “produção” da identidade pessoal (cf. T 1.4.6.20; SBN 261-2). Por que, contudo, é a memória que nos faz “descobrir” tal identidade? Por que, dada a confiança numa definição materialista da identidade pessoal, Hume não menciona um sistema de eventos físico-cerebrais ao invés do sistema de percepções que, como ele confessará no *Apêndice*, não possui qualquer conexão que possa explicar nossa crença na identidade pessoal?

Creio que, embora Hume aceite o monismo, segundo o qual há uma identidade entre mente e matéria, seu método exige que o problema da identidade pessoal seja respondido da perspectiva da primeira pessoa, ou seja, tomando as percepções como conteúdos imediatos da consciência (cf. Biro 1994: 47,56). Por isso a interpretação

fenomenológica tem um apelo forte na questão da identidade pessoal¹¹: a conotação física das percepções é irrelevante para a gênese psicológica da crença na identidade pessoal. Por quê?

É interessante nos perguntarmos sobre o que aconteceria se pudéssemos definir a identidade material de nossos corpos. O que ocorreria se pudéssemos dar uma definição precisa da constituição física de um corpo? Nada, se quiséssemos saber algo acerca da identidade *pessoal*. Teríamos identificado um objeto físico, mas não uma pessoa. O ser humano distingue-se do reino físico, presumivelmente, pela ocorrência da consciência. É preciso, portanto, definir meu corpo enquanto sujeito de eventos mentais, em nosso caso das percepções tal como compreendidas por Hume.

De acordo com a interpretação realista cética, seria possível dar uma definição puramente física do “sistema de percepções” que constitui cada pessoa. Como seria a definição das percepções enquanto sistema causal? O recurso à experiência nos daria conhecimento apenas de uma contigüidade espacial e temporal entre certos tipos de “traços cerebrais” e “espíritos animais”. Nenhuma investigação de um ponto de vista exterior (ou seja, de um ponto de vista científico antes que filosófico) ao sistema de percepções forneceria mais do que isso¹².

A identidade pessoal, portanto, é definida recorrendo-se às relações que se exprimem devido ao conteúdo das percepções, e não ao seu aspecto físico-fisiológico. Desse modo, embora possamos supor uma conexão necessária entre as percepções consideradas em seu aspecto material, o ceticismo humeano leva-nos a perguntar se a identidade “é algo que realmente une nossas diversas percepções, ou *apenas associa suas idéias na imaginação*” (T 1.4.6.16 ; SBN 259, grifo meu).

¹¹ E não o tem nos casos da conexão necessária, dos objetos externos? O ponto é que a harmonia entre a mente e o mundo externo, para um naturalista, não pode ser mero acaso. Se temos uma concepção da causalidade dos objetos externos, que aliás empregamos com sucesso em nossos raciocínios, deve haver alguma correspondência entre o que ocorre em nossa mente e o que ocorre no mundo externo. Nossas idéias são efeitos desses objetos. Assim, mesmo partindo da introspecção, há uma base para o realismo acerca da causalidade entre objetos externos. No caso da identidade pessoal, contudo, não pode haver qualquer correspondência com algo externo. Como explicá-la, então? Será que, aqui, Hume teria defrontado-se com um inabalável *a priori*?

¹² A distinção entre as perspectivas da primeira e da terceira pessoa ilustra-se no fato de que, para outra pessoa, uma percepção minha é apenas um evento cerebral. Para mim, esse evento cerebral é também um estado de consciência.

Assim, mesmo que todas as percepções sejam, em princípio, localizáveis espacialmente¹³, a mera ocorrência de percepções no âmbito de um corpo não explica a identidade pessoal. Resta o apelo às associações de idéias, ou seja, às associações dessas mesmas percepções enquanto conteúdos de pensamento. Há alguma relação entre nossas percepções, apreensível pela consciência, que justifique ou explique a crença na identidade pessoal? Esse será o tema do Capítulo 3.

1.2. Os Princípios Empiristas

Vejamos, agora, como Hume formulou os princípios fundamentais de sua filosofia, que posteriormente serão aplicados as temas da alma e da identidade pessoal. Procurarei mostrar que, na base desses princípios, também está o materialismo.

1.2.1. O princípio da separabilidade

Um dos preceitos que conduzem Hume ao longo do Livro 1 do *Tratado* é a tese de que todas as percepções são separáveis. Essa tese cumpre um papel crucial na teoria humeana da causalidade, que será a relação responsável pela união das percepções que formam a mente.

As relações filosóficas que produzem *certeza* (semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade e número), o fazem porque as idéias que compõem tais relações são, em certa medida, imutáveis: “É partindo da idéia de um triângulo que descobrimos a relação de igualdade que existe entre seus três ângulos e dois retos; e essa relação fica invariável enquanto nossa idéia permanece a mesma” (T 1.3.1.1; SBN 69). Contudo, embora nesses casos haja uma conexão entre as percepções, não se trata da conexão relevante para as questões da natureza da alma e da identidade pessoal, pois essas relações independem da existência dos objetos: dado que a relação depende apenas do modo como a idéia é concebida, o raciocínio e a descoberta da relação pode se dar independentemente da experiência. As relações que poderiam explicar a alma e a identidade pessoal, contudo, dizem respeito a uma

¹³ Como afirma Pears (1990: 144-5).

questão de fato. O apelo ao mundo ideal não explica qualquer fato que seja. Segundo Hume, a única relação que pode explicar a crença na existência de fato dos objetos é a relação causal:

Apenas a *causalidade* produz uma conexão capaz de nos proporcionar uma convicção sobre a existência ou ação de um objeto que foi seguido ou precedido por outra existência ou ação. As outras duas relações [identidade e relações de tempo e espaço] só podem ser empregadas no raciocínio enquanto afetam ou são afetadas por ela (T 1.3.2.2; SBN 73-4).

Segundo Hume, ao analisarmos nossa idéia da relação causal constatamos três fatores que determinam a aplicação desse conceito: a contigüidade espaço-temporal entre causa e efeito, a prioridade temporal da causa em relação ao efeito e a conexão necessária entre ambos. Apenas a contigüidade e a sucessão seriam apreensíveis empiricamente. Quanto à conexão necessária, não a apreendemos nem no exame das qualidades dos objetos nem no de suas relações (cf. T 1.3.2.12; SBN 77). A crença na necessidade de uma causa para a existência de qualquer evento ou objeto (máxima causal) deveria, então, ser justificada demonstrativamente. Alguma demonstração é possível no domínio dos fatos? Ou seja, a afirmação de que “tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência” (T 1.3.3.1; SBN 78) é uma verdade que se assenta em relações de idéias?

Como vimos, na concepção humeana do conhecimento a certeza decorre da apreensão de relações imutáveis: enquanto as idéias relacionadas conservam o mesmo conteúdo, as relações mantêm-se intactas. Assim, a respeito de qualquer fato demonstrável, é impossível conceber sua negação: isso exigiria que a relação fosse suprimida a despeito da permanência das mesmas idéias. É impossível, por exemplo, demonstrar que a soma dos ângulos internos de um triângulo é diferente de 180 graus sem modificarmos nossa idéia inicial do triângulo. Desse modo, um critério é definido: se houvesse uma compreensão da conexão necessária presumivelmente presente nas relações causais, a máxima causal deveria ser demonstrável; ela o é se, através da mera comparação entre as idéias de causa e efeito, descobrirmos uma relação inalterável entre elas; nesse caso, isso resultaria na impossibilidade de concebermos um evento ou objeto qualquer sem uma causa, ou melhor, vindo a existir sem uma causa.

É nesse contexto que Hume introduz a tese da separabilidade das idéias¹⁴, como uma refutação da demonstrabilidade da máxima causal:

[C]omo todas as idéias distintas são separáveis entre si, e como as idéias de causa e efeito são evidentemente distintas, é fácil conceber que um objeto seja não-existente neste momento e existente no momento seguinte, sem juntar a ele a idéia distinta de uma causa ou princípio produtivo (T 1.3.3.3; SBN 79).

De que modo compreender essa tese? Uma objeção comum é a de que Hume tentou derivar conclusões ontológicas a partir de fatos psicológicos: não percebemos qualquer conexão necessária entre os objetos, portanto eles são destituídos dos poderes que fundamentariam tais conexões; concebemos um objeto vindo à existência sem causa alguma, portanto a máxima causal não é necessária¹⁵. Como, afinal, a conceptibilidade poderia ser um teste adequado para a possibilidade?

Se, por um lado, quando analisa as crenças naturais Hume parece atestar o caráter *sintético* e criador da imaginação, sua tese da separabilidade parece decorrer, por outro lado, do papel *analítico* dessa faculdade. Moura, contudo, argumenta que a imaginação não deve ser vista como um primeiro princípio da filosofia humeana, mas sim como um corolário da tese metafísica “de que a ‘diferença’ sempre representa ‘negação de uma relação’ e não algo de ‘real e positivo’” (Moura 1997: 165).

Segundo Moura, ao se interpretar Hume - seguindo a tradição neopositivista - apenas como o filósofo anti-metafísico que condenava as proposições sobre o supra-sensível, perde-se a possibilidade de compreender de que modo Hume se afasta até mesmo do empirismo que o precedeu. Uma apreciação da tese da separabilidade nos revelaria isso. Como?

O ataque humeano à razão ou ao conhecimento *a priori* seria um ataque não só à metafísica, mas particularmente à concepção cartesiana da racionalidade. Tomando como paradigma o conhecimento matemático, Descartes declarava que “não há razão senão enquanto razão universal” (*ibid.*, 148). Desse modo, Hume se afastaria também do *empirismo* tradicional, posto que mesmo Locke, ainda que negasse as idéias inatas que, no sistema cartesiano, forneciam a primeira evidência (idéia de Deus) para certas provas *a priori* (existência de Deus, critério de verdade, existência do mundo físico),

¹⁴ Cumpre observar que o princípio da separabilidade também é fundamental já na seção sobre as idéias abstratas (T 1. 1. 7; SBN 17-25).

¹⁵ Para uma crítica a essas teses, ver Anscombe (1981).

também compartilhava da concepção cartesiana segundo a qual certeza e conhecimento seriam equivalentes:

O território do conhecimento [em Locke] permanecia marcado pelos traços do *a priori* e do demonstrativo. Definido canonicamente como ‘percepção mediata ou imediata do acordo ou do desacordo entre duas idéias’ (Ensaio 4, 1, 1), conhecer equivalia sempre a apreender relações necessárias (*ibid.*, 151).¹⁶

Locke ainda admitia que, incluídas na própria natureza das idéias, poderíamos descobrir atributos e ligações imutáveis, “que nós não poderíamos conceber que delas possam ser separadas por qualquer potência que seja” (*ibid.*). Ou seja, a promoção da experiência à fonte de justificação última do conhecimento ainda era compatível com a certeza apodítica desse conhecimento. Como a experiência poderia fornecer isso senão, de alguma forma, revelando a essência dos objetos? Mesmo que a experiência fosse delimitada de acordo com o véu das qualidades sensíveis, nossas idéias conteriam em si um princípio de inteligibilidade. Segundo Moura, é essa intromissão racionalista no empirismo que Hume rejeitaria¹⁷.

Hume, ao contrário de Locke, negaria tal tradição ao rejeitar completamente a concepção apodítica das ciências. Essa rejeição, então, seria o propósito devido ao qual a tese da separabilidade é empregada. Devemos nos perguntar, contudo, qual foi o argumento de Hume para rejeitar a demonstração no domínio dos fatos.

Uma primeira resposta, diz Moura, seria o recurso à experiência, à observação, que jamais nos daria conhecimento de qualquer poder nos objetos. Assim sendo, o princípio da cópia seria a razão da crítica humeana à possibilidade do conhecimento empírico *a priori*: como não temos experiência alguma do poder ou energia dos objetos, não podemos deduzir qualquer conexão necessária na experiência, visto que nossas idéias são apenas cópias de impressões que não exibem nenhum poder causal.

¹⁶ Buckle, por outro lado, afirma que a negação das idéias inatas implicava a rejeição do paradigma cartesiano do conhecimento: “A nova explicação mecânica da percepção implicava que a inteligibilidade não podia ser transmitida pela percepção, de modo que ela devia ser suprida a partir de dentro, por meio de critérios racionais inatos que atestassem o valor epistêmico das percepções. É por isso que o ataque de Locke ao inatismo é um ataque à possibilidade do conhecimento indubitável (*certain*)” (2007: 569 n. 37). Para efeitos de argumentação, vou assumir a leitura de Moura sobre Locke. Talvez o fato de Locke ter afirmado que a moralidade era passível de *demonstração* seja outra evidência para a leitura de Moura. Cf. Russell (1985), para quem as teologias racionalistas de Clarke e Locke também eram alvos do projeto naturalista humeano.

¹⁷ Com Locke “o ‘empirista’ era apenas um ‘racionalista’ infeliz” (Moura 1997: 152).

Moura observa, porém, que as conexões necessárias que fundamentavam a *mathesis universalis* cartesiana não tinham como princípio a descoberta de conexões *causais*. O conhecimento dos modos da extensão, para Descartes, não dependia da noção de “força”. Estas “só entravam em cena quando se tratava de compreender o movimento, a duração e a existência” (Moura 1997: 155). Ou seja, o princípio de inteligibilidade que fundamentava a certeza apodítica da física cartesiana não era a causalidade. Assim, a tese humeana de que não temos experiência de poderes causais não seria suficiente para abalar a física cartesiana, que era o paradigma de uma ciência *empírica e necessária*.

O argumento para a tese da separabilidade, que justificaria a recusa da demonstração no domínio dos fatos, dependeria de duas premissas:

1. O contrário de um fato não implica contradição (essa premissa não é evidente por si);
2. Tudo que é diferente é separável (justifica a primeira premissa).

A premissa 2 é necessária porque a física cartesiana se assentava justamente no princípio de que existências distintas (pelo menos algumas delas) são inseparáveis. Ou seja, mesmo que a negação de certos fatos não fosse logicamente contraditória, ela seria inconcebível, e “toda a ciência humana consiste apenas em ver distintamente como estas naturezas simples concorrem em conjunto para a composição das outras coisas” (Descartes, *Regras para a Direcção do Espírito*, Regra XII, p. 27¹⁸). Assim, era possível a dedução das naturezas complexas a partir de idéias claras e distintas das naturezas simples.

A tese fundamental da crítica humeana, portanto, seria a de que “todos os objetos diferentes são distinguíveis, e que todos os objetos distinguíveis são separáveis pelo pensamento e imaginação” (T 1.1.7.3; SBN 18). Apenas esse princípio, e não somente o da inexistência de conexões causais, tornaria espúria a utilização de raciocínios *a priori* no domínio dos fatos. A separabilidade implica que naturezas

¹⁸ DESCARTES, René. *Regras para a Direcção do Espírito*. (Lisboa: Edições 70, sem data). Texto on-line disponível em <http://www.revistaliteraria.com.br/DescartesRegras.pdf>. (consultado em 25/10/2011).

complexas podem (e devem) ser *observadas*, jamais *deduzidas*, pois a negação dessas naturezas não seria contraditória:

Se existia uma física oriunda da *mathesis*, ela só se desdobrava ali onde o “diferente” era também “inseparável”. Por isso mesmo, o estatuto da crítica humeana à razão moderna depende integralmente da origem desta certeza prévia de que ali onde se percebe uma “diferença”, sempre se deve reconhecer uma “separação” (Moura 1997: 159).

A liberdade da imaginação, sendo o critério daquilo que é discernível, teria como condição o princípio da não-contradição: é imaginável o que não é contraditório. Contudo, embora condicionado, o princípio da separabilidade não seria *derivado* da não-contradição, pois este é um princípio meramente lógico, enquanto aquele é ontológico, pois implica que aquilo que é discernível é separável *numericamente*.

A separabilidade, por sua vez, não seria uma *conseqüência* da liberdade da imaginação, posto que aquela é dada já no domínio das impressões¹⁹. Assim, o princípio da separabilidade seria um *pressuposto* da liberdade da imaginação. A conclusão de Moura é que a separabilidade é um princípio metafísico, uma interpretação teórica da experiência que *fundamenta* o princípio da cópia²⁰: as idéias simples derivam-se de impressões simples, que são definidas como distinguíveis e separáveis de todas as demais. Portanto, o princípio da separabilidade não poderia ser explicado pelo princípio da cópia sem circularidade:

Hume nunca descreveu uma percepção *de fato* – como aquela da maçã – como a visão, pelo espírito humano, de um conjunto de ‘qualidades’ destacadas e soltas no ar. Sendo um princípio em nome do qual se faz uma análise *de direito* do campo da experiência, a máxima que associa ‘diferença’ e ‘separação’ não provém do fato da experiência, nem segundo a letra, nem segundo o espírito da doutrina (*ibid.*, 165).

Outra das facetas da distinção entre o empirismo de Locke e o de Hume é o modo como cada um compreende a distinção simples/complexo. Segundo Locke, o movimento e a cor de um objeto, a maciez e o calor de um pedaço de cera, o perfume e a brancura de um lírio, o gosto do açúcar e o perfume da rosa são idéias cada uma das quais “entram pelos sentidos, simples e sem mistura” (Ensaio 2.2.1), e “nada pode ser mais evidente a um homem do que a percepção clara e distinta dessas idéias

¹⁹ Moura nos reporta a (T 1.1.3.4, SBN 10), onde é dito que “todas as nossas idéias são copiadas de nossas impressões, e que não há duas impressões que sejam completamente inseparáveis”.

²⁰ Cp. com Smith (1995: 54), para quem o princípio da cópia é estabelecido por indução. Também para Garrett (1997: 66) o princípio da separabilidade é empírico, e não metafísico.

simples, de tal modo que, sendo cada uma delas sem mistura, nada contém em si exceto uma aparência ou concepção uniforme do objeto, que não pode ser distinguível em idéias diferentes” (*ibid.*).

Diante de um globo negro e de um cubo branco, Locke listaria as seguintes idéias simples da sensação: negro, branco, espaço, extensão, repouso, existência, unidade e figura. A definição do simples como uma “aparência uniforme e sem mistura” do objeto leva Locke à tese de que algumas idéias simples estão necessariamente conectadas a outras: a idéia de figura está conectada à de extensão, e as idéias de existência e duração são “sugeridas ao entendimento por cada objeto externo e cada idéia interna” (Ensaio 2.7.7, *apud* Garrett 1997: 60).

Para determinarmos a diferença entre Locke e Hume, Garrett nos lembra que a distinção humeana entre idéias simples e complexas deve ser compreendida à luz das teses sobre os mínimos sensíveis: nossas percepções táteis e visuais são compostas por átomos perceptuais mínimos, indivisíveis. Assim, se para Locke a idéia de extensão é simples, para Hume ela é complexa, pois seria composta por, no mínimo, duas percepções simples da visão ou do tato.

A partir disso, Garrett propõe que distingamos duas espécies de percepções simples: enquanto *types*, as percepções simples humeanas correspondem às “aparências uniformes” de Locke, como a cor, o sabor e o cheiro de uma maçã; enquanto *tokens*, as percepções simples correspondem aos mínimos sensíveis que compõem às qualidades sensíveis (cor, sabor, cheiro) da maçã. Haveria, assim, muitas percepções *tokens* compondo a cor da maçã, enquanto o sabor e o odor seriam compostos por apenas uma percepção *token* (no caso dessas qualidades, que são inextensas, percepções *token* e *type* coincidiriam).

Qual o papel dessa distinção para a defesa do princípio da separabilidade? Pensemos no globo negro. Se as percepções *type* da cor e da figura do globo são compostas pelo mesmo conjunto de mínimos sensíveis (pelas mesmas percepções *tokens*), então as percepções (da cor e da figura) são inseparáveis, pois afinal são idênticas. De que modo fazemos, então, a distinção entre o formato e a cor? Como diz Garrett, ela “não é uma distinção entre duas percepções ou objetos diferentes. Ao invés disso, nós distinguimos dois aspectos de uma única percepção *token*, ou como diz Hume, duas 'semelhanças distintas' - isto é, dois modos diferentes nos quais essa

percepção pode se assemelhar a outras” (Garrett 1997: 63). Ou seja, a concepção humeana da extensão afirma a *identidade* daqueles objetos que Locke julgava serem inseparáveis, ainda que distintos. Hume pode afirmar, desse modo, que objetos *realmente* distinguíveis existem independentemente uns dos outros. Para apreendermos suas relações, então, é necessária a observação empírica, o raciocínio causal.

1.2.2. O princípio da cópia

Na ordem textual, a primeira tese estabelecida pelo empirismo humeano é o princípio da cópia: “todas as nossas idéias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão” (T 1.1.1.7; SBN 4). Como ela é provada?

A divisão das percepções em impressões e idéias procura reproduzir duas dimensões da vida mental, o sentir e o pensar. A principal marca das impressões é a força e vivacidade com que elas atingem a mente. Essa força e vivacidade, por sua vez, será a principal característica da crença.²¹

Entre o sentir e o pensar não há qualquer salto ontológico, isto é, a distinção entre a posse dessas percepções não pressupõe qualquer distinção de natureza entre as faculdades envolvidas. Isso significa que o critério de distinção entre impressões e idéias é quantitativo: enquanto as impressões de sensação são as percepções fortes e vivazes que transmitem a crença no objeto externo, as idéias são “as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio” (T 1.1.1.1; SBN 1). Uma apreciação dessa tese é importante para compreendermos melhor o projeto levado a cabo por Hume.

²¹ De acordo com Wright (1983: 211-4), a força e vivacidade é explicada pelo efeito da presença do objeto externo nos traços cerebrais e no movimento dos espíritos animais. De que outro modo se esclareceria a escolha do termo “impressão”? Hume diz, contudo, que não sabemos se são os objetos externos que causam tais impressões, se é Deus, etc (cf. T 1.3.5.2; SBN 84). Ou seja, é a *natureza* dessas causas que para nós é desconhecida. Que haja causas não é posto em questão. Assim, como já observei anteriormente, uma leitura exclusivamente fenomenológica das percepções é equivocada. Outro argumento a favor dessa interpretação é a atitude irônica de Hume a respeito da harmonia pré-estabelecida (cf. *Investigação* 5.2.150), o que indica que sua opinião é a de que há uma relação causal entre o que ocorre em nossa mente e o que ocorre no mundo externo. No Capítulo 2 retomo esse tema.

Na caracterização quantitativa das percepções encontramos os primeiros indícios do monismo humeano, o qual contrasta com o dualismo dos racionalistas. O que distinguiria empiristas e racionalistas seria o modo de entender as faculdades cognitivas. O racionalismo, seguindo a tese da dualidade essencial do homem, distinguiria basicamente duas faculdades: o intelecto, cujas representações, sendo puras, apreenderia a essência de certas entidades e, a partir daí, possibilitaria a dedução de verdades acerca dessas idéias ou naturezas puras (Deus, matéria, alma, etc.); a imaginação, os sentidos e a memória, por outro lado, estando indissolúvelmente ligados à natureza corpórea do homem, forneceria representações dependentes da interação entre o sujeito e o mundo através da sensibilidade daquele. Tais representações não possibilitariam nenhum conhecimento necessário, dada a contingência e particularidade daquilo que nos é apresentado na experiência sensível. A distinção racionalista estabelece, desse modo, uma hierarquia entre as faculdades cognitivas: em primeiro lugar, o intelecto, que nos revelaria, em suma, a essência do mundo; em nível inferior, as faculdades corpóreas, através das quais experimentamos apenas os acidentes da realidade, as aparências.

Essa distinção, segundo Garrett (1997: 30-3), determinaria a relação entre teoria e observação na filosofia racionalista: como o intelecto nos fornece uma teoria sobre o mundo, teoria essa justificada de modo *a priori*, a observação empírica deveria conformar-se à teoria. Assim, uma experiência contrária à teoria inata ou pura é considerada falsa, mera aparência. Para Descartes, por exemplo, a experiência qualitativa que temos do mundo é enganadora: na verdade, ou seja, *apesar* das aparências, não há vácuo, a alma pensa sempre, os objetos não têm cor, cheiro, sabor etc.

O empirismo (humeano, em todo caso), por sua vez, nega a distinção qualitativa entre intelecto e sensibilidade: todas as nossas representações têm, como origem última, a experiência. Buckle (2007: *passim*), por exemplo, afirma que o materialismo é o fundamento dessa tese. Assim, do mesmo modo como não há nenhuma distinção fundamental entre os objetos que constituem o mundo, também não há nenhuma distinção ontológica entre as faculdades humanas; ou seja, não há necessidade de alguma faculdade pura que nos permitisse ter representações completamente

distintas daquelas que recebemos pelos sentidos, que depende da ação causal de objetos materiais sobre nosso organismo²².

Hume distingue exaustivamente as faculdades representativas em imaginação e memória: por um lado, as duas faculdades distinguir-se-iam pela força e vivacidade com que apresentam seus conteúdos; por outro lado, pela ordem das representações, que somente a memória tem a função de preservar (cf. T 1.1.3; SBN 8-10). A distinção entre imaginação e razão, por sua vez, seria apenas nominal: em contraste com a razão, a imaginação também seria a faculdade responsável pelas percepções que não envolvem memória, exceto aquelas que envolvem ou constituem argumentação e raciocínio (ver T 1.3.9.19n ; SBN 117-8). Ou seja, a razão seria apenas um *aspecto* da imaginação (cf. Garrett: 1997: 27-8), aquele que se opõe às qualidades triviais desta, sendo essas as qualidades que conferem força e vivacidade às idéias sem a intervenção de raciocínio ou comparação de idéias^{23 24}.

A escolha do critério de força e vivacidade, ou seja, de um critério meramente quantitativo para explicar a diferença entre o sentir e o pensar, foi uma afronta àqueles que defendiam a natureza espiritual do homem e de suas funções cognitivas. Alegando defender o senso comum, Reid, por exemplo, afirmou: “dizer [...] que duas classes ou espécies distintas de percepções, são distinguidas pelos seus graus de força e vivacidade, é confundir uma diferença de grau com uma diferença de espécie, as

²² De acordo com Buckle (2007: 568 ss), para os primeiros filósofos modernos a distinção entre, por um lado, a imaginação, os sentidos e a memória, que dependiam de processos e órgãos corpóreos, e, por outro, a razão, que residiria na alma imaterial, equivaleria a uma diferença epistemológica. As primeiras faculdades apreenderiam aquilo que é útil ao nosso corpo; a razão, por sua vez, seria a capacidade de conhecer a essência das coisas, ou seja, seria uma faculdade orientada à verdade, e não à mera utilidade. Segundo Buckle, “seu [o de Hume] ataque à faculdade da razão é um ataque evidente, ainda que indireto, ao dualismo cartesiano” (*ibid.*, 570). A concepção humeana da razão, que estaria presente mesmo nos animais, atesta isso que chamei de monismo humeano. Como explica David Owen (*Hume’s Reason*, Cap. 9: *The Limits and Warrant of Reason*), essa concepção naturalizada da razão impede que possamos justificá-la reflexivamente, ou seja, apelando à “racionalidade” da própria razão. Por que devemos preferir os produtos da razão, e não os da superstição, por exemplo, já que ambos os “métodos” se assentam na imaginação? Segundo Owen, a justificação humeana da razão não envolveria somente aspectos cognitivos da nossa natureza: “A aprovação moral que sentimos em relação a pessoa sábia e sensata [reasonable], baseada no fato de que características desse tipo são prazerosas ou úteis para quem as possui ou para os outros, é o fundamento último para a preferência de Hume pela razão” (Owen 2000: 220).

²³ Sobre a importância das qualidades triviais da imaginação na concepção humeana da razão, ver o Capítulo 9 de Owen (2000: 197-223).

²⁴ Essa interpretação do empirismo, como uma doutrina que subordina a teoria à observação, opõe-se à interpretação de Moura, para quem a tese da separabilidade, por exemplo, é uma *teoria* sobre a experiência.

quais qualquer homem dotado de entendimento sabe como distinguir” (*Essays*: 1.1.33). A distinção de espécie mencionada por Reid deve-se ao fato que a percepção, ao contrário do mero pensamento, envolve a crença na existência do objeto concebido (cf. *Essays* 2.5.96-101).

O próprio Hume, no *Apêndice*, trata de esclarecer sua definição de crença, e conseqüentemente o critério de força e vivacidade que a fundamenta. Ainda que ele confesse não ter encontrado a palavra exata para caracterizar a distinção entre crença e ficção, contudo, a tese de que as duas não se diferenciam senão quantitativamente não é abandonada. Ao contrário de Reid, Hume não apela a nada de exterior às próprias percepções para explicar o fenômeno da crença, mas apenas ao modo como certas idéias são concebidas²⁵:

Uma idéia que recebe o assentimento é sentida de maneira diferente de uma idéia fictícia, apresentada apenas pela fantasia. É essa maneira diferente de sentir que tento explicar, denominando-a uma *força, vividez, solidez, firmeza* ou *estabilidade* superior... Contanto que concordemos acerca dos fatos, é desnecessário discutir sobre os termos (T 1.3.7.7; SBN 629).

Aqui notamos, mais uma vez, que embora Hume assuma o materialismo ontológico, não é possível tomar tais fatos, de natureza física, como evidência para sua Ciência do Homem²⁶. Seu empirismo se baseia na observação de fatos de uma natureza muito particular. Como diz Stroud, “[Hume] quer distinguir impressões de idéias a partir de uma inspeção direta dos conteúdos da mente, inspeção essa que revele certas qualidades possuídas pelos dois tipos de percepção [...] Ele restringe o âmbito de evidência apenas aos conteúdos da mente” (1977: 29-30).

²⁵ Mais um indício do comprometimento humeano com a metodologia introspectiva. Seu materialismo, que poderia apelar a fatos fisiológicos, é cético: podemos supor a presença do objeto externo concomitantemente à ocorrência de uma impressão de sensação, mas não podemos conceber tal objeto senão através das qualidades da sensação. Hume evitaria assim, através de seu experimentalismo, o materialismo dogmático: “[Hume] deve [...] resistir à tentação de explicar qualidades manifestas ou observáveis da mente humana referindo-se a movimentos não-observáveis da matéria” (Buckle 2007: 574).

²⁶ Então qual é a importância do materialismo enquanto tese ontológica? Segundo Buckle, “[Hume] quer, na terminologia moderna, naturalizar a mente humana mostrando que ela se ajusta a padrões explicativos consistentes com o materialismo científico” (2007: 568). Ou seja: se a mente é constituída pelos mesmos elementos do mundo externo, devemos empregar no seu estudo o mesmo método que se mostrou exitoso na filosofia natural, o método experimental.

O princípio da cópia estabelece, fundamentalmente, que todo o conteúdo do pensamento tem origem na sensibilidade. Sobre esse conteúdo o pensamento pode compor, misturar, analisar etc. Ou seja, o pensamento pode organizar as idéias de tal forma que não encontremos nada de semelhante, na experiência sensível, a tal (re)arranjo de percepções. Os exemplos mais simples são as idéias complexas de sereia, unicórnio... Ainda há um outro tipo de idéia complexa, cuja origem, porém, não compartilha dessa arbitrariedade das ficções literárias: as idéias da substância material, da alma, da conexão necessária são, no mínimo, ficções *naturais*, tal que o assentimento que damos a elas não é debilitado por qualquer evidência de suas origens bastardas.

Daí a restrição da máxima empirista às percepções simples: são elas que pressupõem a ocorrência anterior das impressões simples correspondentes. Mas o que é o simples? Segundo Moura, como citado acima, Hume nunca descreveu uma percepção simples. Ao descrever a maçã, Hume nota que ela é um composto de diferentes qualidades sensíveis; a existência do simples parece ser *inferida* a partir dessa observação, como se a distinção das qualidades compostas devesse, em algum ponto, chegar ao seu termo:

Percepções simples, sejam elas impressões ou idéias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação. As complexas são o contrário dessas, e podem ser distinguidas em partes. Embora uma cor, sabor e aroma particulares sejam todas qualidades unidas nesta maçã, é fácil perceber que elas não são a mesma coisa, sendo ao menos distinguíveis umas das outras (T 1.1.1.2; SBN 2).

Conforme Hume, então, a cada órgão sensível corresponde uma espécie de percepção simples: à visão, as cores; ao olfato, os odores, e assim por diante. Como observa Stroud (1977: 20-1), contudo, é plausível que cada uma dessas categorias de qualidades sensíveis seja suscetível de distinções ulteriores: o som é composto por tom e timbre, a cor pelo brilho, matiz e saturação; o que garante que essas novas dimensões não possuam, também, componentes distintos entre si?

1.3. Aplicações dos Princípios

De imediato, podemos constatar dois tópicos que tornam os princípios adotados por Hume um tanto duvidosos: no caso do tom de azul ausente, uma idéia simples é

produzida antes de sua respectiva impressão; no caso das idéias abstratas, Hume parece recorrer a uma associação mental incompatível com a tese da separabilidade (ou com a sua “filosofia da diferença”, como diz Moura). A seguir analiso os dois casos e procuro mostrar de que modo os princípios empiristas ajustam-se a eles.

1.3.1. O tom de azul ausente

A escala do azul, compreendida como uma série de percepções simples, serve de contra-exemplo à teoria da cópia: imaginemos que um sujeito, familiarizado com todas as cores, é exposto a uma escala contendo todos os tons de azul, exceto um, e do qual ele jamais teve experiência. Ele nota que, no lugar do tom de azul ausente, há uma gradação maior entre as cores contíguas do que nos outros lugares da escala. Pede-se a ele que imagine esse tom de azul ausente. Eis o veredicto de Hume:

Acredito que poucos discordarão de que isso seja possível. Esse exemplo pode servir como prova de que as idéias simples nem sempre derivam das impressões correspondentes – embora o caso seja tão particular e singular que quase não é digno de nossa atenção, não merecendo que, apenas por sua causa, alteremos nossa máxima geral (T 1.1.2.10; SBN 6).

O que está em jogo, aqui? A premissa principal é a de que cada tom de azul é uma impressão simples. Tal simplicidade deve-se à completa discernibilidade entre essas tonalidades: “cada uma delas produz uma idéia distinta e independente do resto” (T 1.1.2.10; SBN 6). O que devemos compreender por tal distinção e independência? Algo que já havíamos mencionado quando tratamos de introduzir o princípio da separabilidade: uma percepção simples, por ser completamente separável de todas as outras, não nos permite inferir ou conhecer qualquer coisa sobre a natureza das demais. O separável é completamente distinto de todo o resto; se não o fosse, poderíamos passar de uma cor qualquer para aquela que está ao seu lado na escala; como esta última não teria qualquer qualidade a menos que a primeira, ela permitiria o mesmo tipo de experiência, e assim por diante. Assim, seria possível, “pela gradação contínua das tonalidades, fazer uma cor se transformar insensivelmente na mais afastada dela” (*ibid.*); da impressão do branco poderíamos inferir a imagem do preto, do amargo o azedo, e assim por diante. Isto é, a escala deve ser interpretada discretamente, e não como um contínuo. Notemos, contudo, como Hume é ambíguo

nesse ponto; nesse mesmo parágrafo, ele havia dito: “acredito que se admitirá sem dificuldade que as diversas idéias distintas das cores, que penetram pelos olhos, ou as idéias dos sons, transmitidas pela audição, *são na realidade diferentes umas das outras, embora ao mesmo tempo semelhantes*” (*ibid.*; SBN 5-6).

À primeira vista, poderíamos pensar que é essa semelhança que permitiria ao sujeito imaginar, por exemplo, o tom de azul ausente. O que é a semelhança? Segundo Hume, a semelhança pode ser compreendida ou como uma relação natural ou como uma relação filosófica.

Enquanto relação natural, ou seja, enquanto qualidade que associa idéias na imaginação, a semelhança pressupõe a experiência prévia de particulares de *ambos* os tipos. Essa é, de fato, uma condição para a efetividade das três relações naturais:

Uma pintura conduz naturalmente os nossos pensamentos para o original (semelhança); a menção de um aposento numa casa desperta naturalmente uma pergunta ou um comentário a respeito dos outros (contigüidade); e, se pensarmos num ferimento, dificilmente podemos furtar-nos à idéia da dor que o acompanha (causalidade) (*Investigação* 3.19.137).

Do tom de azul ausente, contudo, não temos nenhuma experiência prévia. Não pode ser através de uma relação natural, portanto, que chegamos a formar uma idéia dele.

As relações filosóficas, por sua vez, são comparações arbitrárias entre idéias, ou seja, comparações que prescindem de um princípio de conexão (T 1.1.6.1; SBN 14). Enquanto tal, a relação de semelhança é universal, pois “só admitem comparação os objetos que apresentam entre si algum grau de semelhança” (*ibid.*). Desse modo, a semelhança permite comparações sob os mais diversos aspectos: “Assim, a idéia de um triângulo equilátero de uma polegada de altura pode servir para falarmos de uma figura, de uma figura retilínea, de uma figura regular, de um triângulo e de um triângulo equilátero” (T 1.1.7.9; SBN 21). Ora, é claro que, se há uma semelhança envolvendo os diversos tons de azul, trata-se de algo muito mais determinado do que essa semelhança meramente “filosófica”.

Hume lista, como quinta espécie de relação filosófica, a comparação entre os graus de uma mesma qualidade:

Assim, de dois objetos pesados, um pode ter um peso maior ou menor que o outro. Duas cores, ainda que do mesmo tipo, podem possuir tonalidades diferentes e, nesse sentido, ser passíveis de comparação (T 1.1.6.5; SBN 15).

Essa citação mostra que a comparação só revela a semelhança se, sob outro aspecto, os objetos comparados forem distintos. De outra maneira, haveria identidade, e não semelhança. Infelizmente, porém, essa citação não acrescenta nada ao que já foi dito acerca das relações filosóficas: os dois objetos²⁷ devem estar disponíveis para efetuar-se uma comparação. No caso do tom de azul ausente, contudo, exige-se uma transição da mente quando um dos termos da relação jamais foi percebido; exige como que uma comparação virtual, onde a segunda idéia seria inventada para satisfazer a semelhança filosófica com os tons presentes na escala. Como produzir uma idéia *simples*?

De acordo com Pears, a simplicidade é alcançada através da “divisão fenomenológica” das percepções: os elementos indefiníveis que a divisão por fim encontra nos dão as percepções simples. Como vimos, o simples é separável e distinguível de todo o resto. Hume dá como exemplos o sabor do abacaxi, a cor laranja etc. Pears observa (1990: 20) que a divisão fenomenológica da laranja em partes simples não segue a divisão da laranja em suas partes físicas. O que determina, então, que a divisão fenomenológica tenha como termo final certos elementos e não outros? Há aí algum tipo de necessidade? Ela seria lógica ou psicológica?

A independência das percepções simples é interpretada por Pears como um atomismo: “ela faz [Hume] concentrar-se no tipo de definição que fornece uma lista das qualidades intrínsecas do objeto cuja idéia complexa esteja sendo analisada [...] ela o faz negligenciar as conexões laterais dos objetos cujas idéias estejam sob análise” (1990: 20-1). Ou seja, a tese da separabilidade exigiria a completa dessemelhança entre os simples. Para salvaguardar o empirismo e sua necessidade de impressões simples, deve ser impossível, por exemplo, “fazer uma cor se transformar insensivelmente na mais afastada dela” (T 1.1.1.10; SBN 6), isto é, poder inferir, no limite, do branco a idéia do preto e vice-versa.

Retomando o tópico anterior desse capítulo, até aqui temos o seguinte: a tese da separabilidade - seguindo Moura - fundamentaria o princípio da cópia; esse princípio, contudo, seria refutado pela idéia do tom de azul ausente: “esse exemplo pode servir como *prova* de que as idéias simples nem sempre derivam das impressões

²⁷ “*Two objects, that are both heavy ... two colours, that are of the same kind...*” (T 1.1.6.5; SBN 15, itálicos meus).

correspondentes” (T 1.1.2.10; SBN 6, itálico meu). Uma alternativa seria dizer, então, com Stroud (1977: 34), Garrett (1997: 73) e Fogelin (1984: 264), que o princípio da cópia, por ser estabelecido indutivamente, não reivindicaria para si um status de verdade necessária: uma exceção não abalaria seu caráter de princípio metodológico, assim como, no exemplo de Stroud (1977: 34), o fato de a água nem sempre ferver a 100 graus centígrados em altitudes muito elevadas não afeta a utilidade dessa máxima em condições normais de temperatura. Como diz Smith, “essa explicação estaria conforme ao estilo de filosofar humeano, no qual as exceções têm seu lugar, mas não servem de base para uma teoria que, ao contrário, se apóia sempre nos casos regulares” (1995: 54).

Como notam vários intérpretes, porém, o princípio da cópia será aplicado aos casos paradigmáticos da filosofia humeana: às idéias da conexão necessária, da identidade pessoal e do objeto externo. Como excluir, no entanto, a possibilidade de que tais idéias sejam, justamente, outras exceções ao princípio da cópia?

Podemos afirmar que a idéia do tom de azul ausente indicaria que não é logicamente necessário que toda idéia simples, dadas nossas capacidades cognitivas atuais, seja derivada de uma impressão simples. Talvez a indiferença humeana se deva, então, à implausibilidade psicológica de que isso venha de fato a ocorrer. Estaríamos aqui diante de um fato hipotético pelo qual o empirista testa sua teoria²⁸.

Ou seja, concedendo que a divisão fenomenológica possa ir para além dos simples identificados por Hume (o sabor do abacaxi, a cor laranja), o tom de azul se revelaria complexo e, portanto, inferível a partir dos outros tons. Que haja tal possibilidade parece admitido, por exemplo, na tese humeana sobre os mínimos sensíveis: “O único defeito de nossos sentidos é o de nos fornecer imagens desproporcionais das coisas, representando como minúsculo e sem composição aquilo que, na realidade, é grande e composto de um imenso número de partes” (T 1.2.1.5; SBN 28).

Essa passagem trata, é verdade, da divisão *material* de um objeto. Ou seja, sentidos mais aprimorados nos apresentariam apenas *mais* percepções, não percepções qualitativamente *diferentes*. Contudo, não é concebível que tal divisão nos

²⁸ Garrett lembra que, para um empirista, há a possibilidade de, em princípio, analisar conceitos aparentemente não-analisáveis em termos de sua imaginável evidência empírica (cf. 1997: 58).

apresentasse novas propriedades fenomenológicas? Ou seja, se tivéssemos capacidades cognitivas mais desenvolvidas (ou, simplesmente, outras capacidades), poderíamos perceber como fenomenologicamente complexo aquilo que atualmente percebemos como simples (as aparências uniformes de Locke). Notemos, também, que essa possibilidade ainda seria compatível com o princípio da cópia: a descoberta de novas propriedades fenomenológicas apenas revelaria a complexidade de cada tom de azul. Desse modo, a tese de que toda idéia simples deriva-se da impressão simples correspondente estaria salvaguardada. O único erro da teoria humeana, então, teria sido a identificação incorreta das qualidades simples da experiência sensível.

Como encarar, contudo, a possibilidade de que uma idéia simples possa ser inferida *independentemente* da impressão simples correspondente? Somente nesse caso haveria, de fato, um contra-exemplo à máxima empirista. Poderíamos concluir que, embora Hume possua uma interpretação teórica da experiência²⁹, o método experimental utilizado para justificar sua tese confronta-se com um fato anômalo. Ou seja, a evidência empírica disponível é incompatível com a tese de que não há conexão alguma entre as percepções simples. Pears sugere, a partir disso, o abandono do empirismo atomista por um empirismo holista:

[Hume] pode permitir que uma idéia seja derivada, por assim dizer, lateralmente, a partir de outras idéias do grupo ao qual ela pertence. Isto relaxaria as condições impostas à derivação pela sua visão oficial e as tornaria mais realistas. Ainda assim, o caráter empírico da teoria seria preservado, pois ainda seria necessário que a derivação de qualquer idéia começasse com impressões (Pears 1990: 25).

Nesse caso, seria como se houvesse um conjunto de percepções ou qualidades sensíveis *intrinsecamente* semelhantes. Essa não seria uma semelhança filosófica, arbitrária.

Fogelin afirma precisamente que o exemplo do tom de azul mostra que Hume não assume um atomismo perceptivo, tese segundo a qual “cada impressão simples é um conteúdo puro, destituído de qualquer relação sistemática com qualquer outra

²⁹ Pears, analogamente a Moura, concorda com o caráter teórico do princípio da separabilidade: “seu método [o de Hume] é *predeterminado* pela sua alegação original, de que a idéia de cada objeto deva ser tomada separadamente...” (1990: 26, itálico meu).

impressão simples, exceto por ser qualitativamente idêntica ou, simplesmente, qualitativamente distinta dessa outra impressão” (Fogelin 1984: 265)³⁰.

A questão que se coloca é se, dada essa qualificação do princípio da separabilidade, não poderíamos, da mesma forma através da qual produzimos a idéia do tom de azul ausente, produzirmos a idéia da conexão necessária entre os objetos, ou a idéia do eu, por exemplo. O enfraquecimento do princípio da separabilidade poderia permitir, assim, a intuição de algo do qual jamais tivemos uma impressão.

Segundo Fogelin, o contra-exemplo do tom de azul ausente tem duas características fundamentais: “(i) a idéia em questão é uma instância de um grau de alguma qualidade, e (ii) nós tivemos impressões de instâncias contíguas a essa qualidade.” (*ibid.*, 269). A conexão necessária e o eu, contudo, diferentemente de uma cor, não seriam qualidades suscetíveis de gradação. Assim, ainda que a tese da separabilidade não implicasse o atomismo perceptivo, não haveria possibilidade de “produzirmos” as idéias da conexão necessária ou das substâncias material e mental.

O princípio da separabilidade, desse modo, continuaria se aplicando a percepções *particulares*. Ou seja, uma impressão de sensação, tomada isoladamente, só poderia causar uma idéia *completamente semelhante* a ela. Contudo, “um sistema de percepções pode ocasionar o surgimento de uma percepção original que se assemelhe, ainda que não exatamente, a essas outras” (*ibid.*, 271, grifo meu).

Outra forma de dizer que a tese da separabilidade não sofreria maiores conseqüências, assumida a interpretação de Fogelin, é o fato de que o exemplo do tom de azul ausente não envolve nenhuma crença em questões de fato. As relações intrínsecas entre os graus de uma cor permitiriam que formássemos uma idéia original, é verdade. Mas o princípio da separabilidade só é relevante, como fundamento do empirismo humeano, porque exige o raciocínio causal para a crença em questões de fato. Ou seja, a relação entre eventos distintos deve ser observada, e não deduzida por uma razão *a priori*. O exemplo do tom de azul parece contradizer essa exigência: não é necessária a observação de certa qualidade para que possamos formar dela uma idéia. Mas aqui não se trata da descoberta *a priori* de uma questão de fato. A idéia do tom de azul ausente não diz respeito a algo que existe no mundo *por causa de* outras questões de fato.

³⁰ Ou seja, Fogelin atribui a Hume justamente a tese que, segundo Pears, Hume *deveria* ter aceitado.

Penso que poderíamos formular ainda outra alternativa. A tese da separabilidade poderia ser compreendida como baseando-se na imperfeição de nossas percepções enquanto representações da realidade³¹, conformando-se assim ao propagado ceticismo humeano. De acordo com Wright, por exemplo, uma das hipóteses levantadas na época de Hume era a de que um conhecimento metafísico da causalidade nos ensinaria que todos os fatos são idênticos:

se pudéssemos compreender a Natureza das Coisas ... deveríamos então deixar de usar o nome de Causa & Efeito, mas deveríamos ver todas as coisas como existindo juntas ... não [há] Diferença real entre Causa e Efeito, pois a Causa é inseparável do Efeito, e difere somente em relação à Duração em nós mesmos (Hermann Boerhaave, *Dr Boerhaave's Academical Lectures*, vol.5, pp. 373-4 (London: J. Revington et al., 1757) *apud* Wright 1983: 160).

Isso atesta a possibilidade metafísica da não-aplicabilidade do princípio da separabilidade³². Talvez seja essa possibilidade que fundamente a inferência (hipotética) do tom de azul ausente: nesse caso, em que nem tudo que é separável seria distinguível, nós veríamos “todas as coisas como se existissem juntas”³³. Contudo, Hume trata com desdém tal possibilidade, justamente pela sua confiança na tese da separabilidade, isto é, na limitação das nossas capacidades cognitivas.

Assim, se concordarmos com Moura e Pears acerca do caráter teórico da tese da separabilidade, deveríamos acrescentar que se trata de uma tese epistemológica: a

³¹ Kail argumenta que a tese da separabilidade somente nos fornece conhecimento quando as idéias envolvidas são representações adequadas de seus objetos, sendo que nossas idéias são representações adequadas somente das impressões: “[há] muitas razões para duvidar que Hume considerasse as impressões como representações adequadas dos objetos” (2003: 51). Ou seja, o princípio da separabilidade diz respeito apenas à experiência sensível, e não aos objetos eles mesmos. Analogamente, Lightner argumenta que o princípio da conceitabilidade deve ser interpretado psicologicamente: “quando Hume fala em conceitabilidade, ele se refere àquilo que pode ser concebido dadas nossas habilidades atuais e nosso estoque efetivo de idéias simples” (1997: 114). Assim, não é lícito, a partir da inconceitabilidade de um estado de coisas, inferir que ele é impossível, visto que isso pressuporia que nossas idéias e capacidades cognitivas são suficientes para apreender a natureza dos objetos.

³² De forma análoga, nos *Diálogos sobre a Religião Natural* Filo expõe a seguinte hipótese: “Em qualquer hipótese, cética ou religiosa, o acaso não pode ter lugar. Tudo está certamente governado por leis fixas e invioláveis; e, se a essência mais recôndita das coisas viesse a abrir-se para nós, descobriríamos então um cenário do que presentemente não podemos ter a menor idéia. Em lugar de admirar a ordem dos seres naturais, veríamos claramente que lhes teria sido absolutamente impossível apresentar, no mais ínfimo detalhe, qualquer outra disposição” (*Diálogos* 6.88).

³³ Então Hume concordaria com a possibilidade de uma física cartesiana? É preciso admiti-lo, se for correta a interpretação segundo a qual Hume aceita a existência de conexões necessárias naturais. Poderíamos revisar a tese de Moura, então, da seguinte forma: não é uma tese metafísica que leva Hume a rejeitar a física *a priori* de Descartes, mas sim uma constatação empírica da limitação de nossas capacidades cognitivas. Ou seja, é justamente o ceticismo humeano que nega a possibilidade de apreendemos as conexões reais entre os objetos.

possibilidade ontológica de que “tudo seja uma coisa só” dá fundamento para a inferência sobre o tom de azul ausente, e forçosamente sobre qualquer qualidade sensível a partir de uma certa base de impressões. Como não temos, porém, qualquer conhecimento da natureza dos objetos, Hume pode tratar com indiferença exceções baseadas na possibilidade ontológica. É a mesma atitude dirigida aos defensores da conexão necessária: “De fato, estou pronto a admitir que pode haver várias qualidades, tanto nos objetos materiais quanto nos imateriais, que desconhecemos completamente; e se queremos chamá-las de *poder* ou *eficácia*, isso pouco importa para o mundo” (T 1.3.14.27; SBN 168).

O que podemos concluir? Ora, ainda que Hume admita a possibilidade de exceções, e portanto reconheça o caráter contingente do princípio da cópia, e consequentemente do princípio da separabilidade, eles continuam sendo os princípios metodológicos fundamentais de sua filosofia experimental. A tese da separabilidade, porém, enquanto tese ontológica, revela-se duvidosa diante de certos fatos (ainda que hipotéticos, como no caso do tom de azul)³⁴.

1.3.2. Idéias abstratas

A tese da separabilidade é fundamental para a compreensão da teoria humeana das idéias abstratas. Aqui se evidenciaria, segundo alguns autores, uma tensão entre tal princípio e os princípios associativos que unem os átomos do universo mental. A seguir, apresentarei a teoria humeana e tentarei dirimir a suposta tensão nela presente.

A semelhança entre determinados objetos é condição para a formação de idéias gerais abstratas: tais idéias representam, de algum modo, os objetos que compartilham de uma mesma característica. Como é possível, então, que uma representação possa ser geral? Para representar aquilo que é comum a vários objetos a representação deve ser, em si mesma, universal?

³⁴ Argumentarei, no Capítulo 2, que a conexão necessária entre causas e efeitos (no caso, entre a matéria e o pensamento) é outra evidência para a não-validade do princípio da separabilidade enquanto tese ontológica.

Hume enumera duas possibilidades: ou a mente representa, através da idéia abstrata, todos os objetos potencialmente referidos por ela, ou não representa nenhum em particular, desse modo representando todos em geral. A primeira alternativa pressuporia uma capacidade infinita da mente, e assim deve ser descartada³⁵. Resta saber, então, como uma idéia pode ser geral sem termos tal capacidade.

De acordo com Locke, uma idéia torna-se geral preservando o que há de comum a vários objetos e abstraindo suas particularidades: “as palavras tornam-se gerais por serem estabelecidas como os sinais das idéias gerais; e as idéias tornam-se gerais separando-se delas as circunstâncias de tempo e lugar, e quaisquer outras idéias que possam determiná-las para esta ou aquela existência particular” (*Ensaio* 3.3.6.227)³⁶. A tese humeana, por sua vez, adota a reação de Berkeley à teoria lockeana: a concepção imagista das percepções é incompatível com a natureza abstrata que a tese lockeana postula para as idéias gerais.

Como é sabido, para Hume a única distinção entre impressões e idéias é quantitativa: as últimas são cópias enfraquecidas das percepções fortes e vivazes que são as impressões. Já em Locke tomava-se por certo que “as coisas que existem são apenas particulares” (*ibid.*). Sendo assim, seja tomando-as como realidades formais, seja como realidades objetivas, as idéias são todas particulares:

[C]omo é impossível formar a idéia de um objeto que possua quantidade e qualidade, mas que não possua um grau preciso de nenhuma das duas, segue-se que é igualmente impossível formar uma idéia que não seja limitada e determinada em ambos os aspectos (T 1.1.7.6; SBN 20).

A hipótese lockeana exigia, da idéia geral abstrata de homem, por exemplo, que ela representasse a animalidade e racionalidade desse ser excluindo aquilo que de fato pertence aos indivíduos: sua cor, sua altura etc. Como diz Locke, “geral e universal são criaturas do entendimento” (*Ensaio* 3.3.11.229).

³⁵ “A capacidade da mente não é infinita; conseqüentemente, nenhuma idéia de extensão ou de duração consiste em um número infinito de partes ou idéias inferiores, mas sim em um número finito de partes ou idéias simples e indivisíveis” (T 1.2.4.1; SBN 39).

³⁶ *Ensaio* refere-se a *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, tradução de Anoar Aiex (São Paulo: Abril Cultural, 1978). Os algarismos indicam, respectivamente, o Livro, Capítulo, Parágrafo e Página onde a passagem citada se encontra.

A particularidade das percepções, em Hume, não permite a separação ou abstração de qualidades que são indistinguíveis de seus graus. Por quê? Porque as percepções humeanas são imagens³⁷.

Segundo Hume, uma idéia ganha seu caráter de generalidade ao ser acompanhada por um nome geral. O que é um nome geral? É uma palavra que, utilizando um mesmo critério, identifica diversos objetos. Como já observado, um nome geral é, assim, atribuído devido à semelhança apreensível entre determinados objetos.

O segundo fator que contribui para a generalidade das palavras é o costume: como a mesma palavra nomeou diversos objetos em diversas ocasiões, a palavra é facilmente anexada a qualquer uma das idéias representativas desses objetos. A palavra, que é geral, é sempre acompanhada por uma idéia particular. A generalidade, portanto, é uma qualidade extrínseca ao conteúdo das idéias. Ela é subordinada ao *uso* de uma palavra, e é esse uso que é geral, propriamente falando: a generalidade é uma disposição da mente, uma propensão a trazer à atenção quaisquer das idéias que representam os objetos designados pelo termo geral: “a palavra desperta uma idéia individual, juntamente com um certo costume; e esse costume produz qualquer outra idéia individual que se faça necessária” (T 1.1.7.7; SBN 21). Há dois pontos a se considerar sobre essa tese: o primeiro relaciona-se à semelhança e à separabilidade das percepções; o segundo, à adequação dos princípios associativos como explicação para o uso das idéias gerais.

(i) Todo o processo que ocasiona a generalidade das idéias pressupõe a apreensão de uma semelhança entre os objetos e a escolha de um nome que os designe de acordo com essa semelhança. Como devemos compreender essa semelhança? Sabemos que, enquanto relação natural, a semelhança requer a observação dos termos relacionados, observação essa que posteriormente induz à associação das duas idéias quando uma nos é apresentada e a outra está ausente. Não é esse o caso quando observamos uma semelhança entre vários objetos que os definem enquanto membros de uma certa categoria. Ou seja, não somos levados a

³⁷ Se a interpretação materialista estiver correta, as percepções são eventos físicos localizados no cérebro. Eventos físicos, assim como imagens, não são quantitativamente indeterminados.

utilizar um nome geral devido à associação natural entre as idéias desses objetos. Hume diz o seguinte acerca das idéias simples: “A comparação de seu aspecto geral revela que eles admitem infinitas semelhanças, mesmo sem possuir nenhuma circunstância em comum” (T 1.1.1.7n; SBN 637).

Entre quaisquer idéias, então, mesmo entre as simples, há uma infinidade de semelhanças. Devido a isso, uma mesma idéia particular pode transmitir diferentes significados: “a idéia de um triângulo equilátero de uma polegada de altura pode servir para falarmos de uma figura, de uma figura retilínea, de uma figura regular, de um triângulo e de um triângulo equilátero” (T 1.1.7.9; SBN 21). O ponto é que, dentre tantas possibilidades de comparação entre os objetos, é necessário *selecionar* a semelhança que nos interessa. Não há, na própria idéia, ou no objeto que ela representa, algo que nos imponha uma condição ou restrição para ressaltar exclusivamente sua “regularidade”, “triangularidade” ou “equilateralidade”.

Conforme Pears (1990: 27ss), a gênese das idéias gerais requeriria, então, a aplicação de relações filosóficas, ou seja, de comparações *arbitrárias* entre as idéias. Tal arbitrariedade não poderia ser compreensível segundo os “mecanismos” associativos. Por quê? Porque as associações operam entre percepções *particulares*: uma idéia nos leva a outra, uma impressão transmite sua força e vivacidade a uma idéia e assim por diante. Ora, como a semelhança descoberta entre certos objetos não é destacável deles, *ela* não pode ser tratada como um item particular da mente: “a semelhança [...] não é uma imagem particular, completamente determinada; ela é aquilo no qual certas imagens determinadas, ainda que diferentes em seus graus de quantidade ou qualidade, concordam entre si” (Kemp Smith 1966: 260). A semelhança, então, estaria para além dos princípios de associação: sua descoberta “é suposta na explicação associacionista que Hume de fato oferece” (Klaudat 1997: 107).

Constatamos, então, que a gênese empírica do universal a partir dos particulares ocorre através de um procedimento aparentemente circular: um conceito universal é pressuposto na seleção dos aspectos relacionados, ou seja, o universal determina ou seleciona a semelhança que nos interessa. Isso parece deixar explícita uma lacuna na teoria humeana: a gênese da universalidade é pressuposta, e não explicada.

Assim, Hume teria apenas explicado de que modo, tendo de antemão uma idéia geral, podemos raciocinar com ela. O que eu sugiro a seguir é que, basicamente, essa crítica é correta. Ela não contradiria, porém, os princípios humeanos³⁸.

(ii) Como vimos, a principal condição para a efetividade das idéias gerais é a relação de semelhança: o hábito de aplicar um mesmo nome a objetos semelhantes permite que qualquer um deles possa ser trazido à mente quando utilizamos o nome. Segundo Hume, esse hábito torna-se tão sólido que previne até mesmo o raciocínio falso, caso em que a imagem anexada ao nome geral dissimula a limitação de certas qualidades previamente consideradas gerais:

Assim, se mencionamos a palavra triângulo e formamos a idéia de um triângulo equilátero particular que lhe corresponda, e se depois afirmamos que os três ângulos de um triângulo são iguais entre si, os outros casos individuais de triângulos escalenos e isósceles, que a princípio negligenciamos, imediatamente se amontoam à nossa frente, fazendo-nos perceber a falsidade dessa proposição, que, entretanto, é verdadeira em relação à idéia que havíamos formado” (T 1.1.7.8; SBN 21).

De que forma os princípios associativos poderiam explicar todas essas operações? Em primeiro lugar, a menção da palavra “triângulo” traz à mente uma idéia em particular. Nesse caso, aquela imagem que representa o triângulo equilátero. Como se explica essa associação? Não há nada de semelhante entre a palavra (disposição visual das letras, som dos fonemas) e a idéia (uma imagem) do triângulo equilátero. Também não há qualquer relação causal: talvez tenha havido, acidentalmente, uma conjunção constante entre o uso da palavra e a ocorrência da idéia em questão; isso, contudo, tornaria implausível a tese de que o uso da mesma palavra pusesse a mente na disposição de invocar quaisquer das outras idéias referidas pelo termo geral; ou seja, a relação causal excluiria a possibilidade de associar-se a palavra com idéias outras que a do triângulo retângulo. A associação por contigüidade, por sua vez, poderia ter alguma utilidade nesse caso, como sugere Stroud: “talvez alguma vaga noção de 'contigüidade' possa ser evocada aqui - a palavra 'homem' está

³⁸ Gamboa (2007: 12) distingue dois problemas sobre a representação geral: “1) o primeiro questiona de que modo representantes (representing-things) são capazes de representar. 2) o segundo problema é sobre multiplicidade de significado e individuação: por que o representante se refere a certo objeto ao invés de qualquer outro?” Se a tarefa de Hume é apenas o esclarecimento da primeira questão, o fato da generalidade ser pressuposta não afeta a plausibilidade de sua teoria.

de algum modo (mas não literalmente) anexada a Harry, e a outros como ele. Porém, é obvio que aqui a teoria está sendo forçada consideravelmente” (1977: 40).

Talvez o realismo cético de Wright pudesse trazer algum auxílio para essa hipótese: alguns traços cerebrais seriam mais demarcados visto que observei, no decorrer da minha experiência, uma grande quantidade de triângulos equiláteros; por isso, à menção da palavra “triângulo”, esses traços são reavivados. Uma explicação desse tipo não disputa acerca da arbitrariedade dessa associação, pois apela a fatos contingentes da fisiologia cerebral. Contudo, como explicar *fisiologicamente* as regras envolvidas no uso de uma palavra? Esse problema torna-se mais evidente quando Hume expõe os efeitos do hábito lingüístico bem arraigado, caso em que uma mesma palavra pode invocar uma multiplicidade de idéias: como atribuir essa capacidade à contigüidade entre traços cerebrais?³⁹

Como vimos, a idéia do triângulo equilátero motiva a afirmação de que “os três ângulos de um triângulo são iguais”. A palavra “triângulo”, porém, foi aplicada a triângulos isósceles e escalenos, e tal costume nos faz, por fim, “perceber a falsidade dessa proposição, que, entretanto, é verdadeira em relação à idéia que havíamos formado” (T 1.1.7.8; SBN 21). Assim, embora o termo geral tenha uma determinada extensão devido à semelhança entre certas idéias, é a *diferença* entre elas que traz à tona as idéias do escaleno e do isósceles. Isso não deveria consistir numa dificuldade: como dissemos acima, a atribuição de semelhança implica a apreensão de diferenças. Contudo, Hume não admite que a diferença seja uma qualidade positiva das idéias: a diferença é a negação de uma relação filosófica (cf. T 1.1.6.10, SBN 15; Moura 1997: 165). Não há, portanto, qualquer associação natural responsável pelo surgimento desses contra-exemplos.

O problema que se coloca é o seguinte: por que a mente *seleciona* algumas semelhanças (e, conseqüentemente, algumas dessemelhanças) ao invés de outras? Pears (1990: 27-30), Klaudat (1997: 115) e Stroud (1977: 40-1), por exemplo, argumentam que o fenômeno da generalidade envolve a noção de *intencionalidade*, algo que escaparia à compreensão mecanicista incorporada na teoria humeana das

³⁹ Segundo Klaudat (cf. 1997: 106, 114-5), o fato de Hume não apelar à hipótese fisiológica no tratamento das idéias abstratas é um indício de que ele teria reconhecido, aqui, a necessidade de distinguir *intencionalmente* as semelhanças que nos interessam.

associações. Como diz Pears, o "[fenômeno cognitivo do] significado não pode ser explicado sem trazermos à tona os conceitos de escolha e intenção, e sem dar ênfase à natureza de atividades ao invés da natureza de processos passivos" (1990: 29).

Penso que uma hipótese mais compatível com o naturalismo humeano, e com sua concepção reducionista da noção de agência⁴⁰, se dá de acordo com a interpretação de Gamboa: a explicação do fato de selecionarmos uma certa semelhança ao invés de outra envolveria fatores externos ao "individualismo metodológico" humeano, que se caracterizaria pelo "comprometimento de levar suas explicações somente até onde as entidades e princípios internos a sua teoria do entendimento humano permitir" (Gamboa 2007: 15)⁴¹.

Conclusão

O que procurei fazer, nesse capítulo, foi explicar os princípios empiristas, ou os elementos estruturais que fundamentarão o Livro 1 do Tratado, já com vistas aos temas dos próximos dois capítulos. O importante é entendermos como tais princípios serviram a Hume na formulação de um projeto filosófico naturalista, ou seja, como uma alternativa à concepção ontológica dualista do homem, e à conseqüente epistemologia racionalista que permeava a filosofia moderna. Espero ter deixado

⁴⁰ Que concepção é essa? Julgo plausível afirmar, como o faz Lesser, que na ontologia humeana não há uma distinção categórica entre eventos, estados e ações. Para Hume, haveria apenas eventos: "Dizendo [...] que não há atos, mas apenas eventos [...] Hume evita a incoerência, atribuída a ele por Reid, de postular atos mas não agentes" (Lesser 1978: 49). Uma defesa completa de minha afirmação exigiria um exame das teses humeanas sobre a compatibilidade entre liberdade e necessidade. Para Reid, por exemplo, o livre-arbítrio "é necessariamente implicado por muitas operações da mente [tais como a volição, a deliberação e o juízo moral], que são familiares a todos os homens, e sem as quais nenhum homem pode agir como um ser racional [without which no man can act the part of a reasonable being]" (*Essays* 6.5.479 *apud* Lesser 1978: 51). Para Hume, diferentemente, a liberdade não implica livre-arbítrio: somos livres na medida em que nossas ações originam-se de nosso caráter, crenças e desejos; que essas sejam causadas por fatores externos à deliberação prática é indiferente. É nesse sentido, penso eu, que a concepção humeana de agência é reducionista: ela não requer um rompimento da cadeia causal. Assim, uma "ação" humeana não requer um agente distinto das percepções; a ação é mais um evento dentre outros. Por isso afirmo que o apelo à intencionalidade não condiz com a teoria humeana.

⁴¹ "Como meio de ilustração, suponha que aceitemos a explicação de Broughton para o fenômeno da relevância: concluímos que certas qualidades nos dispõem a formar idéias gerais delas. Por que essas qualidades e não outras? A manobra adequada nesse ponto seria procurar por condicionantes (pragmáticos, econômicos, adaptacionais, biológicos, teleológicos, sociais, ou o que você queira) que explicaríamos por que justamente essa qualidade está sendo selecionada [...] Poderíamos dizer que uma qualidade em particular nos dispõe a formar uma idéia geral sua porque essa qualidade conduz à adaptação reprodutiva, ou porque ela aumenta nosso prestígio diferencial dentro de nossa comunidade. Seja qual for a explicação escolhida, ela identificará fatores que, ao menos *prima facie*, estão bem distantes dos recursos teóricos da ciência cognitiva *per se*" (Gamboa 2007: 14).

claras as linhas gerais do projeto humeano, que caracterizei como materialista. A tarefa, agora, é mostrar como tais pressuposições serviram a Hume na explicação da natureza da alma e da identidade pessoal.

Capítulo 2

A Natureza da Alma, das Percepções e da Causalidade

Os princípios empiristas da cópia e da separabilidade são fundamentais para a concepção humeana da substância. Ou melhor, para a supressão dessa noção. Na seção 2.1, retomo brevemente as teses sobre a substância material para, em seguida (seção 2.2), examinar de que modo Hume emprega esses princípios na análise da substância mental, a qual ocorre na seção *Da imaterialidade da alma* (T 1.4.5). Emergirá dessa análise a importância das noções de percepção e causalidade na tese que terá como consequência, na seção *Da identidade pessoal* (T 1.4.6), a teoria do feixe. Na seção 2.3 procuro esclarecer tais noções fazendo uma comparação entre Hume e Reid. O resultado dessa análise, penso eu, fornece uma evidência adicional para o realismo cético, sendo o cumprimento de mais uma etapa do projeto materialista desenvolvido no *Tratado da Natureza Humana*.

2.1. A Identidade dos Corpos

Na seção *Da imaterialidade da Alma*, Hume procura remediar as “contradições e paradoxos” encontrados no exame do mundo físico. Inicialmente, deve-se perguntar: “o que querem [os filósofos] dizer com substância e inerência?” (T 1.4.5.2; SBN 232).

Hume diz que essa questão mostrou-se “impossível de ser respondida em relação à matéria” (ib). Nas seções 2, 3 e 4 da Parte 4, Livro I do *Tratado*, Hume empreendeu uma análise da idéia do objeto externo; convém então resumí-la, para posteriormente considerarmos a análise humeana da substância mental.

Segundo Hume, a existência contínua e independente dos objetos não é apreensível nem pelos sentidos nem pela razão. Os sentidos nos informam apenas sobre aquilo que nos afeta, que está em contato imediato com nossos órgãos; a noção de continuidade é incompatível com essa condição: é uma contradição supor que os sentidos continuam a operar quando os objetos não mais aparecem a eles (cf. T 1.4.2.3; SBN 188). A noção de independência dos objetos, por sua vez, é incompatível

com a teoria das idéias adotada ao longo do Livro I: “nada jamais está presente à mente além de suas percepções, isto é, suas impressões e idéias” (T 1.2.6.7; SBN 67).

A razão, por sua vez, é rapidamente descartada por Hume: a crença no objeto externo está presente desde a mais tenra infância, sendo que todos nós assentimos cegamente a ela. Para Hume, aliás, “nenhuma verdade [...] parece mais evidente que a de que os animais são dotados de pensamento e razão, assim como os homens” (T 1.3.16.1; SBN 176). Como destacamos no capítulo anterior, uma filosofia naturalista não pode dizer que a razão, diferentemente dos sentidos, tem como objeto a verdade e não a mera utilidade. Ou seja, que ela nos forneça um conhecimento categoricamente distinto daquele fornecido pelos sentidos. Assim, toda criatura animal, na medida em que adapta meios para o alcance de certos fins, é provida de razão.

Conforme vimos, também no capítulo anterior, o princípio da separabilidade dava à imaginação como que uma capacidade analítica de desmembramento das percepções em termos de suas partes constituintes. Agora, ao revelar-se a faculdade responsável pela crença no objeto externo, parece seguro dizer que tal crença funda-se em características *sintéticas* da imaginação. Ou seja, a imaginação, de alguma forma, *produz* a idéia do objeto externo. A longa seção *Do ceticismo quanto aos sentidos* (T 1.4.2; SBN 187-218) trata de descrever os mecanismos envolvidos nesse processo.

O mecanismo como um todo é descrito como uma ilusão: percepções qualitativamente semelhantes, ainda que numericamente distintas, são consideradas idênticas devido à facilidade com que a imaginação passa da consideração de uma para outra. As lacunas na experiência são preenchidas com a ficção de um objeto contínuo e distinto das percepções. A substância material, desse modo, entra em cena não devido a quaisquer considerações racionais, mas sim para remover o “desconforto” causado pelas constantes interrupções e lacunas na experiência sensível.

Além da crença em sua existência independente, também a *simplicidade* e *identidade* dos objetos derivam-se de características próprias da psicologia humana:

É natural que os homens, em seu modo comum e descuidado de pensar, imaginem perceber uma conexão entre os objetos que constataram estar constantemente

unidos; e como o costume tornou difícil separar as idéias, eles tendem a imaginar que essa separação é em si mesma impossível e absurda (T 1.4.3.9; SBN 223).

Segundo Hume, a atribuição de identidade deve-se à facilidade com que a mente considera as qualidades sucessivas de um objeto. Assim, ao representá-lo continuamente, a semelhança de suas partes sucessivas contribui para que o representemos como um único objeto. Contudo, é possível que o consideremos de um ponto de vista estático: destacando duas partes sucessivas quaisquer, percebemos tratar-se de partes numericamente distintas. Não é simples compreender essa explicação. Nesse caso, diz Hume, o exame simultâneo das duas partes “parece destruir por completo a identidade” (T 1.4.3.4; SBN 220). O estranho é que o mero reconhecimento de uma “atividade” da mente, que “junta” as duas partes e as identifica, parece tornar ilegítima a crença resultante dessa atividade: como se, porque atribuímos identidade apenas quando há certa “sucessão de percepções”, devêssemos concluir que não há identidade alguma, mas apenas sucessão.

De qualquer modo, a incompatibilidade entre esses dois pontos de vista (e entre as atividades mentais correspondentes) produz uma nova atividade, e assim uma nova ficção ou ilusão:

a imaginação tende a fantasiar algo desconhecido e invisível, que supõe continuar o mesmo ao longo dessas variações. A esse algo ininteligível ela dá o nome de *substância*, ou *matéria primeira e original* (T 1.4.3.4; SBN 220).

Se a identidade surge da consideração das partes temporais do objeto, a simplicidade origina-se da observação de qualidades coexistentes. De acordo com Hume, há uma grande similaridade entre as ações mentais quando observamos um objeto “perfeitamente simples e indivisível” e outro “cujas partes co-existentes são conectadas por uma forte relação” (T 1.4.3.5; SBN 221). Contudo, se não há qualquer princípio de identidade como condição prévia da experiência sensível, mas apenas qualidades distinguíveis e separáveis, como explicar a “forte relação” entre certas qualidades sensíveis? É apenas através da apreensão dessa forte relação que uma ação mental pode assemelhar-se àquela presente na contemplação de um objeto simples e indivisível. Desse modo, a meu ver, ao descrever as qualidades que encontramos “fortemente unidas”, Hume parece estar utilizando o conceito de *objeto*, como se este fosse anterior ao conceito de *qualidade sensível*:

Assim, a cor, o sabor, a forma, a solidez e outras qualidades, combinadas em um pêssego ou melão, são concebidas como formando *uma coisa*; e isso em virtude de sua estreita relação, que as faz afetar o pensamento como se o objeto não possuísse nenhuma composição (T 1.4.3.5; SBN 221).

De que modo qualidades tão díspares (não só qualitativamente, mas categorialmente, por corresponderem a distintos órgãos sensoriais) podem manter relações tão próximas, podem “afetar o pensamento da mesma maneira” senão por pertencerem a um mesmo objeto⁴²? De certa maneira, *todas* as qualidades sensíveis (ou seja, as que compõem uma multiplicidade de objetos) nos afetam do mesmo modo: os limites de um objeto visível, por exemplo, não impedem que as qualidades não-pertencentes a ele nos afetem simultaneamente ao objeto em questão (ou seja, podemos perceber, concomitantemente, objetos numericamente distintos). No que consiste, então, a união das qualidades de um objeto, que o faz ser distinguível dos demais? A filosofia humeana, ao afirmar que os princípios de identidade decorrem de processos da imaginação, parece incapaz de nos fornecer uma resposta a essa pergunta.

Dada essa homogeneidade das qualidades sensíveis, ou seja, a sua opacidade no que se refere aos seus princípios de união, a filosofia peripatética, segundo Hume, fornecia tais princípios ao postular “qualidades ocultas”: todos os objetos são compostos de uma mesma matéria ou substância primeira; o princípio de individuação dessa matéria seriam as formas substanciais, isto é, aquilo que faz uma cadeira, uma pedra ou uma árvore serem aquilo que são. As diferenças sensíveis, distinguíveis através do modo como tais qualidades afetam o pensamento, sendo ininteligíveis enquanto mantemo-nos no nível da experiência sensível, são atribuídas a uma “diferença substancial e essencial” (T 1.4.3.6; SBN 222). Desse modo, tudo o que percebemos são os acidentes dessas substâncias: como dirá Reid (*Essays* 2.19.217), se a existência dos acidentes é manifesta aos sentidos, sua natureza é oculta; sua matéria e sua forma são princípios de inteligibilidade inobserváveis. Isso, para o empirismo humeano, é condenável, ainda que natural:

⁴² Lembremos do comentário de Moura: Hume nunca descreveu a maçã como um conjunto de qualidades soltas no ar (Moura 1997: 165).

Estes filósofos [...] supondo ao mesmo tempo uma substância que sustenta, e que eles não compreendem, e um acidente sustentado, do qual têm uma idéia igualmente imperfeita. Todo o sistema, portanto, é completamente incompreensível [...] (T 1.4.3.8; SBN 222).

Se a filosofia antiga foi vítima dos princípios espúrios da imaginação, os mesmos que produzem crenças através somente dos princípios da contigüidade e da semelhança⁴³, a filosofia moderna procurou fundamentar-se nos princípios “permanentes, irresistíveis e universais”, condição de qualquer pensamento ou ação (cf. T 1.4.4.1; SBN 225)⁴⁴. Hume cita, como exemplo desses princípios, a transição entre causa e efeito. E é aí que se iniciam os “paradoxos e contradições” da filosofia do mundo natural.

A principal tese da filosofia moderna, segundo Hume, é a da distinção entre qualidades primárias e secundárias. Apenas as primárias (a extensão e a solidez, e suas misturas e modificações: figura, movimento, gravidade e coesão) existiriam realmente nos objetos; as secundárias (cores, sons, sabores, odores, calor e frio) seriam “apenas impressões na mente, derivadas da operação dos objetos externos e sem qualquer semelhança com as qualidades dos objetos” (T 1.4.4.3; SBN 226). Que assim seja argumenta-se a partir da variabilidade ou relatividade das qualidades secundárias.

O argumento da variabilidade mostra que a percepção das qualidades secundárias é relativa a várias circunstâncias: i) “[às] diferentes condições de nossa saúde: um homem doente sente um sabor desagradável na carne que antes lhe agradava mais”; ii) “[às] diferentes compleições e constituições dos homens: aquilo que para um parece amargo é doce para outro”; iii) “[às] diferenças em sua situação e posição externa: as cores refletidas pelas nuvens mudam de acordo com a distância dessas nuvens, e de acordo com o ângulo que formam com o olho e o corpo luminoso” (T 1.4.4.3; SBN 226). A aplicação do princípio causal, por sua vez, sustenta que entre as causas no objeto e as qualidades secundárias não há qualquer semelhança:

Porque, como o mesmo objeto não pode ser dotado simultaneamente de diferentes qualidades referentes ao mesmo sentido, e como a mesma qualidade não pode se assemelhar a impressões inteiramente diferentes, segue-se

⁴³ Hume diz, além disso, que as superstições religiosas, por exemplo, surgem a partir desses dois princípios. Cf. T 1.3.9; SBN 106-117.

⁴⁴ Essas qualidades definem o entendimento. Ver Garrett (1997: 28-9): o entendimento é um *aspecto* da imaginação.

evidentemente que muitas de nossas impressões não possuem um modelo ou arquétipo externo (T 1.4.4.4; SBN 227).

Da relatividade das qualidades secundárias até sua subjetividade Hume supôs ser uma conclusão “a mais satisfatória que se possa imaginar” (ib).

Num argumento já empregado por Berkeley, Hume afirma que, excluindo as qualidades secundárias da realidade, não é possível conceber “existências contínuas e independentes”. A premissa do argumento está presente na Parte 2 do Livro 1: nossa idéia do espaço constitui-se dos mínimos sensíveis da visão e do tato, isto é, de pontos indivisíveis da experiência que, ainda que não sejam extensos, são, mesmo assim, reais por serem coloridos e tangíveis. Desse modo, se tais sensações não representassem nada de real, a extensão também seria apenas subjetiva. O argumento causal já excluiu as cores do domínio da realidade. Resta examinar a solidez ou tangibilidade.

A idéia de solidez, segundo Hume, é complexa: envolve a idéia de dois corpos que, “mesmo impelidos por uma força extrema, não conseguem penetrar um no outro, mantendo, ao contrário, uma existência separada e distinta” (T 1.4.4.9; SBN 228). A questão é: de que modo podemos perceber esses dois corpos? Como vimos anteriormente, a união de certas qualidades nos afeta de tal forma que postulamos uma substância para suportar tais qualidades. No caso de dois objetos, temos de explicar como chegamos à idéia de *duas* substâncias distintas. Como concebê-las, se as idéias das qualidades secundárias foram todas excluídas? Recorrer à extensão seria argumentar em círculo, pois é justamente ela que estamos definindo em termos da solidez; afirmar que os dois corpos reduzem-se à “matéria em movimento”, por sua vez, é inócua, pois não temos qualquer idéia de movimento sem a de um corpo movido, ou seja, de um objeto externo visível ou tangível. A filosofia moderna, portanto, nos deixa sem nenhuma idéia satisfatória da solidez e, conseqüentemente, da matéria: “[a] extensão tem que necessariamente ser considerada quer como colorida, o que é uma idéia falsa, quer como sólida, o que nos traz de volta à primeira questão” (T 1.4.4.10; SBN 229).

Restaria, segundo Hume, a alternativa de que a própria sensação tátil nos desse uma idéia da solidez dos objetos. A razão para invocar essa alternativa é que, ao contrário da visão, a sensação parece nos colocar em contato direto com o objeto: “de fato, imaginamos naturalmente que sentimos a solidez dos corpos, e precisamos

apenas tocar um objeto para perceber essa qualidade” (T 1.4.4.12; SBN 230). Observemos que, aqui, Hume parece estar considerando a possibilidade de um realismo direto, ou seja, de uma representação do objeto tal como ele é em si mesmo.

Contra esse método de pensar “mais popular que filosófico” (*ibid.*), Hume utiliza uma distinção análoga à que será posteriormente usada na filosofia de Reid. A impressão e a percepção de um objeto, dirá Reid, são coisas distintas: as impressões, que são eventos físicos, não têm qualquer semelhança com as sensações e as percepções, que são eventos mentais. Além disso, não haveria qualquer conexão necessária entre esses eventos:

Tanto quanto me é dado saber, poderíamos ter sido constituídos de tal modo que a picada de uma agulha em nossa mão, ao invés de causar dor, causaria uma lembrança; tal constituição não seria menos inexplicável que a atual (*Essays* 3.7.283).

A percepção, que envolve uma concepção do objeto, não se daria através de uma “imagem mental” que corresponderia à causa da impressão. Reid rejeita a concepção, segundo ele presente na teoria das idéias adotada pelos modernos, de que a mente seja compreendida analogamente ao mundo material; de que a mente necessite, por exemplo, de uma ação direta do objeto externo sobre ela. Ainda assim, Reid não deixa de afirmar que percebemos os objetos diretamente: a mente passa, natural e imediatamente, da impressão e sensação para a percepção de um objeto, ainda que esse objeto não esteja presente à mente fenomenologicamente (ou seja, como uma imagem)⁴⁵; assim como as afecções e paixões, as operações intelectuais não precisam de um objeto imediato. Das qualidades secundárias teríamos apenas uma noção relativa (a qualidade x que causou a sensação y); das qualidades primárias, teríamos uma percepção perfeita⁴⁶.

⁴⁵ É por isso que Hume, ao rejeitar a possibilidade de concebermos algo distinto das percepções, julga que a filosofia moderna, negando a realidade das qualidades secundárias, nega a existência de quaisquer existências contínuas e independentes (cf. T 1.4.3; SBN 219-25).

⁴⁶ Como Reid poderia responder às objeções baseadas na relatividade da percepção? Distinguindo entre sensação e percepção. Ainda que ambas sejam fenômenos mentais, a sensação é apenas um meio através do qual concebemos o objeto externo, que não tem semelhança alguma (ao menos no caso das qualidades secundárias) com a sensação. Ou seja, a sensação pode ser relativa e subjetiva, o que não impede que ela tenha como objeto intencional uma qualidade real do objeto (para ser mais exato, o objeto intencional da sensação é a percepção, que tem como objeto intencional o objeto externo). Como Hume não faz tal distinção, as conclusões da filosofia moderna são potencialmente céticas. E por que Hume não faz essa distinção? Porque uma representação, para Hume, é semelhante ao representado. Reid condena Hume (e todos os seguidores da teoria das idéias) por ter postulado

Hume, como eu disse, parece ter um argumento similar: “é fácil observar que, embora os corpos sejam sentidos por meio de sua solidez, a sensação do tato é algo bem diferente da solidez, e não há a menor semelhança entre os dois” (T 1.4.4.13; SBN 230). Ou seja: a sensação, que é subjetiva, é incapaz de nos fornecer a concepção da qualidade *real* desse objeto, que é totalmente diferente daquela sensação.

Observemos que, nesse caso, Hume não utiliza o argumento causal apoiado na relatividade ⁴⁷. Como isso se explica? No caso do tato (*feeling*) Hume emprega o seguinte argumento:

Um objeto que pressiona um de nossos membros encontra uma resistência; e essa resistência, pelo movimento que ocasiona nos nervos e espíritos animais, transmite uma certa sensação à mente; mas daí não se segue que a *sensação, movimento e a resistência* sejam de algum modo semelhantes (T 1.4.4.13; SBN 230; itálicos meus).

Substituíam-se as palavras grifadas pelos conceitos reideanos de *sensação, impressão e percepção* e temos a mesma conclusão. É por isso que tanto o homem com paralisia na mão (que possui apenas a sensação *visual* da impenetrabilidade) quanto o sujeito que toca a mesa (sensação *tátil, feeling* da impenetrabilidade) podem, apesar de possuírem sensações tão distintas, ter a mesma idéia “perfeita” da impenetrabilidade. Sensação, aqui, como em Reid, entende-se como um ato mental subjetivo produzido pelo movimento dos nervos e espíritos animais (as *impressões reideanas*) causados pelo objeto. Contudo, se as cores são ilusórias, como elas poderiam apreender a *mesma* qualidade que as qualidades táteis? Ora, se não pode haver semelhança alguma entre as sensações táteis e visuais, como é possível, através

intermediários entre a mente e o mundo, e assim ter perdido o contato entre ambos. Contudo, para contornar as dificuldades advindas com o abandono das espécies sensíveis, que transmitiam a *essência* dos objetos para a mente, Reid postula um “ato mental”, distinto da sensação e, confessadamente, incompreensível: “Sabemos que, quando certas impressões são feitas sobre os órgãos, nervos e cérebro, certas sensações correspondentes são sentidas, e certos objetos têm sua existência concebida e crida. Mas nessa cadeia de operações a Natureza opera no escuro...” (*Essays* 2.20.227). Assim, em sua refutação da teoria das idéias, Reid revela-se tão cético quanto Hume. Ou melhor: cético a respeito da possibilidade de explicar todos esses objetos mentais, mas não a respeito da realidade do conhecimento que obtemos através deles. Isso porque ele teve de construir seu “realismo direto” independentemente de uma fusão entre sujeito e objeto, tal como o faziam os peripatéticos. O materialismo humeano, rejeitando qualquer possibilidade de tal fusão, e além disso não admitindo atos puramente mentais, só pode se comprometer com as aparências dos objetos.

⁴⁷ Ainda que no parágrafo seguinte Hume escreva “embora a solidez continue sempre invariavelmente a mesma, as impressões do tato mudam para nós a cada momento” (T 1.4.4.14; SBN 231), na conclusão da seção Hume omite a menção às qualidades táteis: “[q]uando raciocinamos a partir da causa e efeito, concluímos que nem a cor, nem o som, nem o sabor, nem o aroma têm uma existência contínua e independente” (T 1.4.5.15; SBN 231); há a mesma omissão quando Hume introduz o “princípio fundamental da filosofia moderna” (cf. T 1.4.4.3; SBN 226).

delas, representar a mesma qualidade de um objeto, ou seja, sua resistência ou impenetrabilidade?

Ou Hume está defendendo algo como um realismo, segundo o qual poderíamos conhecer aquilo que é absolutamente diferente de nossas percepções (essa interpretação o aproximaria de Reid) ou ele está reduzindo a impenetrabilidade àquilo somente que a visão e o tato nos fornecem. A primeira alternativa seria condizente com a aparente crítica humeana ao “extravagante ceticismo” contido na filosofia moderna, cuja conseqüência era a negação da realidade material; a segunda alternativa, por sua vez, estaria de acordo com a teoria das idéias: “é impossível sequer conceber ou formar uma idéia de alguma coisa especificamente diferente de idéias e impressões” (T 1.2.6.8; SBN 67).

Parece-me seguro afirmar que a segunda alternativa é a correta: a primeira hipótese exigiria o abandono do princípio da semelhança, segundo o qual as idéias representam as impressões por assemelharem-se a elas. A adoção da segunda alternativa deve-se ao fato de que, para Hume, as qualidades táteis e visuais são dois aspectos de uma mesma percepção: são os mesmos mínimos sensíveis que constituem o formato e a cor do cubo negro, por exemplo. Assim, a impenetrabilidade é apreendida pela visão na mesma medida em que é apreendida pelo tato.

Isso implica que as qualidades objetivas (extensas) são, de certo modo (pelo menos para nós humanos), *idênticas* a certas qualidades sensíveis: não podemos concebê-las senão através dessas qualidades. A lição do exame dos corpos é essa: ainda que nossas percepções sejam fisiologicamente dependentes, nossa única concepção do mundo externo está atrelada às qualidades que elas nos apresentam. O mundo externo revela-se, segundo a teoria das idéias, paradoxal e contraditório.

Ao contrário de Reid, então, Hume não explica nossa concepção da exterioridade através de uma relação intencional entre impressão, sensação e percepção do objeto externo. Isso, como veremos a seguir, será fundamental nas teses de Hume sobre a substância mental.

2.2. A seção Da Imaterialidade da Alma⁴⁸

⁴⁸ No decorrer do texto, também me referirei a essa seção apenas como “Seção 5”.

A apresentação da seção *Da imaterialidade da alma* será dividida em três tópicos. Em cada um deles é analisado uma concepção acerca da existência das percepções. Textualmente, temos que a relação de inerência entre as percepções e uma substância é sem sentido; que a relação de conjunção local é equivocada; que a única relação compreensível é a da causalidade entre as percepções e um organismo físico. Procurarei mostrar, contudo, que a noção de uma conjunção local entre as percepções e esse organismo é, para a filosofia humeana, tão importante quanto a causalidade.

2.2.1. Substância e inerência

Hume considera “excêntricos” os pensadores que propunham eliminar nossas dúvidas acerca do mundo intelectual afirmando que nossas percepções são suportadas por uma substância, seja ela material ou imaterial. Ou seja, afirmando que percepções ou pensamentos são existências dependentes. Como nos lembra Falkenstein (1995: 27), “a opinião de que há mentes ou almas que, de algum modo, 'têm' idéias, ou nas quais as idéias 'inerem', ou ante as quais as idéias 'se colocam' [stand], era a opinião dominante nos dias de Hume”. A primeira reação de Hume a essa concepção é a aplicação da máxima empirista à doutrina recebida: “O melhor método que conheço é perguntar a tais filósofos, em poucas palavras: *o que querem dizer com substância e inerência?*” (T 1.4.5.2; SBN 232).

Se a teoria da inerência fosse justificável, seria necessário, de acordo com a teoria humeana, termos uma idéia dessa substância. O exame dessa condição, nas mãos de Hume, torna-se um argumento *contra* a tese da inerência das percepções, pois a impressão da substância mental revela-se inconcebível:

Como toda idéia é derivada de uma impressão precedente, se tivéssemos uma idéia da substância de nossas mentes, teríamos que ter dela também uma impressão – o que é muito difícil, senão impossível, de se conceber. Pois como poderia uma impressão representar uma substância, senão assemelhando-se a ela? Pois como poderia uma impressão se assemelhar a uma substância, já que, segundo essa filosofia, ela não é uma substância, e não possui nenhuma das qualidades ou características peculiares de uma substância? (T 1.4.5.3; SBN 232-3).

Esse argumento se baseia na teoria humeana da representação. De acordo com Falkenstein (1995: *passim*), a seção *Da imaterialidade da alma* evidencia a importância

que a noção de semelhança tem para Hume: percepções são concebidas como imagens que refletem os objetos (como sabemos, a única diferença entre impressões e idéias é a força e vivacidade com a qual elas são concebidas; em tudo o mais elas são semelhantes). Em sentido estrito, são as idéias que *representam* as impressões. Essas, sendo cronologicamente anteriores, são os primeiros materiais fornecidos à mente, e, assim, não representam nada de externo a si próprias. Na passagem acima Hume parece garantir ao menos a *possibilidade* de que uma impressão represente uma substância. O ponto crítico, contudo, é que entre as duas não poderia haver semelhança alguma, pois a impressão “não possui nenhuma das qualidades ou características peculiares de uma substância”. Quais são as “qualidades peculiares” de uma substância?

Ora, para Hume uma impressão é sempre particular e determinada, ou seja, apresenta determinadamente os graus de suas qualidades⁴⁹. Isto é, uma impressão só é concebível através de suas qualidades sensíveis. De acordo com a doutrina da inerência, tais qualidades são apenas acidentes de uma substância. Se a substância é *constituída* por tais qualidades sensíveis, estas não são meros acidentes da substância; se elas são acidentes, não há qualquer semelhança entre elas e a substância. É por isso que uma impressão, “não sendo uma substância”, isto é, sendo apenas um acidente, não pode assemelhar-se a ela.

A tese de que as percepções precisam de uma substância que as suporte seria implicada pela definição nominal de substância: “alguma coisa que existe por si mesma” (T 1.4.5.5; SBN 233). Propriedades, qualidades e poderes são acidentais porque não podem ser concebidos sem um algo ao qual pertençam. É essa idéia que a definição de substância como algo independente procura capturar.

Hume invoca a tese da separabilidade para mostrar a inutilidade dessa definição: como qualquer percepção simples pode ser concebida separadamente de todas as outras, não há qualquer conexão necessária entre elas. Ou seja, uma percepção qualquer pode “de fato existir separadamente, sem necessitar de nada mais para sustentar sua existência” (T 1.4.5.5; SBN 233). Dada a definição acima, então, cabe concluir que todas as percepções são substâncias. Esse argumento mostra que, se há qualquer coisa como uma relação de inerência, as percepções só podem ser

⁴⁹ Cf. seção sobre as idéias abstratas (T 1.1.7; SBN 17-25).

identificadas como as substâncias que suportam seus acidentes. Contudo, se há somente percepções, não é possível tal distinção: se não podemos conceber nada de especificamente diferente das percepções, “essa definição convém a tudo que se possa conceber, e [...], por isso, nunca serviria para distinguir substância de acidente, ou a alma de suas percepções” (T 1.4.5.5; SBN 233).

Assim, as duas primeiras alternativas para compreender a noção de substância fracassam: nem a consideração da origem de nossas idéias, nem a definição de substância é capaz de tornar inteligível o conceito. Desse modo, a questão acerca da natureza da alma, ou seja, acerca da materialidade ou imaterialidade da substância que suportaria nossas percepções, é uma questão destituída de significado.

2.2.2. O argumento da conjunção local

O primeiro tópico ou argumento considerado na Seção 5 foi o da substância da alma. Apesar de Hume concluir que o assunto é ininteligível, a seção segue com a consideração de um argumento que lhe pareceu “notável”. Esse é o segundo tópico da seção.

O argumento, diz Hume, não toca na questão da *substância* da alma, mas se refere à *conjunção local* entre ela e a matéria; trocando em miúdos, pergunta-se: de que modo deveríamos compreender a relação entre a alma e os pensamentos ou percepções, desde que a relação de inerência revelou-se incompreensível? O argumento se apóia na presumível simplicidade e indivisibilidade essencial de um ser pensante. Tal como apresentado inicialmente pelos “teólogos”, o argumento favorece a tese da imaterialidade da alma.

O argumento da conjunção local afirma que tudo que é extenso consiste de uma multiplicidade de partes, e, como tais partes são distinguíveis, todos os objetos extensos são divisíveis, “senão na realidade, pelo menos na imaginação” (T 1.4.5.7; SBN 234). A pergunta é: se a alma fosse extensa, e portanto divisível, como ela poderia estar unida ou conjugada a uma entidade inextensa e indivisível tal como um pensamento?

Porque, supondo que houvesse tal conjunção, o pensamento indivisível existiria à esquerda ou à direita desse corpo extenso e divisível? Na superfície ou no meio?

Atrás ou na frente dele? Se o pensamento existir em conjunção com a extensão, ele tem de estar em algum lugar dentro de suas dimensões. Se existir dentro de suas dimensões, tem de estar ou numa parte em particular – e então essa parte em particular é indivisível, e a percepção existe em conjunção apenas com ela, não com a extensão -, ou, se o pensamento está em todas as partes, ele também tem de ser extenso, separável e divisível, tal como o corpo – o que é inteiramente absurdo e contraditório (T 1.4.5.7; SBN 234).

Garantida a natureza inextensa do pensamento, haveria duas hipóteses para compreender sua ocorrência numa mente extensa: ou o pensamento ocorre numa parte simples da mente, ou ele é estendido através de diversas partes dela.

No primeiro caso, desde que o pensamento encontra-se apenas numa parte, a noção de uma multiplicidade de partes da mente torna-se supérflua. O segundo caso é descartado por definição, mas torna-se interessante se nos perguntarmos acerca da possibilidade de conjunção local entre a mente e o pensamento se *ambos* fossem extensos.

Se o pensamento é extenso, cada parte dele estaria alocado numa porção distinta da mente. Os três vértices de um triângulo (enquanto pensamento), por exemplo, estariam unidos a três partes distintas da mente. Desse modo, nenhuma parte singular da mente poderia compreender o triângulo como um todo, a não ser que as partes da mente se comunicassem mutuamente. De acordo com Falkenstein, isso mostra que nem mesmo o pensamento *extenso* seria compatível com a materialidade da alma:

Admitir isto [a comunicação mútua entre as partes da mente] é admitir que há pelo menos uma parte da mente onde as diversas porções [bits] de informação, originalmente distribuídas sobre diferentes partes, são todas coletadas juntas. Assim, mais uma vez somos levados a aceitar que o pensamento ocorre numa parte da mente que é absolutamente simples e indivisível (1995: 29).

No que consiste, então, a relação entre a mente e suas percepções? O que é “ser percebido pela mente”? Como já notamos, o argumento cuja conclusão é a da incompatibilidade entre pensamento e extensão não mais diz respeito à substância da alma, mas sim à conjunção local entre alma e matéria. Hume estaria substituindo a noção de inerência pela de conjunção local como a mais adequada para compreendermos a relação entre a mente e as percepções? Deve-se considerar, em primeiro lugar, quais objetos são ou não suscetíveis dessa “conjunção local”.

De acordo com a teoria desenvolvida na Parte 2 do Livro 1 (*Of the ideas of space and time*), as noções do espaço e da extensão se devem às impressões visuais e táteis, cujas partes são organizadas de tal modo a nos fornecer essas idéias.

A tese do Livro 2 é a de que o espaço é composto de mínimos sensíveis, pois, sendo finita a capacidade da mente, a divisibilidade infinita do espaço é uma noção absurda. Esses mínimos sensíveis não são extensos. É apenas a composição formada por eles que nos transmite a noção de espaço. O que os distingue dos pontos matemáticos, que são meras entidades abstratas, é a posse de qualidades tangíveis ou visíveis:

Se um ponto não for considerado colorido ou tangível, ele não poderá nos transmitir nenhuma idéia; e, como consequência, a idéia de extensão, que é composta das idéias desses pontos, jamais poderá existir. Mas se a idéia de extensão realmente pode existir (e temos plena consciência de que o pode), suas partes também têm de existir; e, para isso, devem ser consideradas como coloridas ou tangíveis (T 1.2.4.16; SBN 39).

Os objetos visíveis e tangíveis são delimitados por diferentes figuras (quadrada, esférica, triangular etc.) que não podem, do mesmo modo, delimitar as paixões, desejos ou quaisquer das percepções correspondentes aos órgãos do paladar, do olfato ou da audição. Tratam-se de entidades indivisíveis que, ao contrário dos mínimos visíveis e tangíveis, não admitem qualquer junção espacial (cf. T 1.4.5.9; SBN 235). Seria um erro categorial, portanto, aplicar noções quantitativas às percepções, exceto às táteis e visíveis.

Hume estabelece, assim, uma distinção fundamental entre as percepções: algumas delas são extensas, portanto localizáveis no espaço; outras são inextensas e indivisíveis, e não ocupam lugar algum. Desse modo, Hume estabelece uma máxima que, à primeira vista, conduz à imaterialidade da alma: “Essa máxima é que um objeto pode existir, sem entretanto estar em nenhum lugar; e afirmo que não apenas isso é possível, mas que a maior parte dos seres existem e têm de existir dessa maneira” (T 1.4.5.10; SBN 235). Se algumas percepções existem assim, a alma não poderia existir do mesmo modo?

As afirmações de Hume são ambíguas. De acordo com sua tese, os “objetos” que não são visíveis ou tangíveis são “absolutamente incompatíveis” com a localização num lugar particular: “Uma reflexão moral não pode estar situada à direita ou à

esquerda de uma paixão, e um aroma ou um som não pode ter uma forma circular ou quadrada” (T 1.4.5.10; SBN 236). Contudo, logo depois Hume parece admitir que sua tese é primariamente epistemológica: “E se [as percepções que não as do tato e da visão] *aparecem* como não tendo nenhum lugar particular, é possível que *existam* da mesma maneira, já que tudo que concebemos é possível” (T 1.4.5.10; SBN 236). É difícil entender como isso poderia favorecer a tese da imaterialidade dessas percepções, pois isso só diz respeito às evidências fornecidas por nossa experiência. Seria possível, assim, que na realidade tais percepções estivessem intrinsecamente ligadas à matéria⁵⁰.

Hume diz, acerca dos sabores do figo e da oliva, que as únicas relações efetivas entre tais qualidades e os objetos extensos que as suportam são a causalidade e a contigüidade temporal:

Supomos que o sabor amargo de uma e o doce da outra estão no próprio corpo visível, e que estão separados um do outro por todo o comprimento da mesa. Essa é uma ilusão tão notável e tão natural que talvez seja apropriado considerar os princípios de que resulta (T 1.4.5.11; SBN 237).

A ilusão da conjunção local decorreria do fato de que, embora entre as percepções simples e inextensas e o objeto material não houvesse qualquer qualidade em comum capaz de produzir alguma relação entre as duas entidades (cf. T 1.4.5.11; SBN 236), haveria, entre o objeto e a qualidade inextensa, co-existência e co-temporiedade “em seu aparecimento na mente” (T 1.4.5.12; SBN 237), as quais Hume equaciona com a causalidade e a contigüidade temporal. Como tais relações puderam se estabelecer entre entidades sem nada em comum? Como Hume pôde admitir tranqüilamente que “embora um objeto extenso não possa ter uma conjunção espacial com outro objeto que existe sem lugar ou extensão, os dois são suscetíveis de muitas outras relações” (T 1.4.5.12; SBN 237)? Quais são essas outras relações?

Podemos realmente dizer que a localização das percepções “inextensas” é uma ilusão? Me parece que tal noção está implícita nas relações causais e temporais que ocasionam a crença na conjunção local entre o objeto e as qualidades em questão. Como explicar a co-existência e co-temporiedade das qualidades extensas e

⁵⁰ Como diz Falkenstein, mesmo as dores (exemplo paradigmático de qualidade subjetiva) ocorrem em algum lugar do corpo (2002: 38-9).

inextensas, senão supondo que elas ocorrem numa mesma região do espaço (ou seja, só são apreensíveis *simultaneamente* por restringirem-se ao campo perceptivo do sujeito, que abarca apenas certa quantidade da experiência possível)? A contemporaneidade, em sentido estrito, pode ocorrer entre percepções tão díspares quanto o gosto do abacaxi experimentado por A e o ódio a um inimigo experimentado por B, o mesmo valendo para a co-existência; contudo, não atribuiríamos contigüidade espacial a tais qualidades. Plausivelmente, então, Hume condiciona essas duas relações à aparição a uma mente em particular:

Assim, o sabor e o aroma de uma fruta são inseparáveis de suas outras qualidades de cor e tangibilidade. E não importa qual dessas qualidades é a causa ou o efeito; o certo é que são sempre coexistentes – e não apenas coexistentes em geral, mas também contemporâneas *em seu aparecimento na mente*. É *pela aplicação do corpo extenso a nossos sentidos* que percebemos seu sabor e aroma particulares (T 1.4.5.12; SBN 237, itálico meu).

Me parece que a condição acima grifada não é nada mais que a restrição da ocorrência das percepções a um certo lugar no espaço.⁵¹

Assim como a conjunção local entre o pensamento e a extensão mostrava-se incompreensível, para Hume o mesmo ocorreria com a tentativa de localizar qualidades inextensas na circunferência dos objetos materiais: o sabor do figo estaria contido apenas numa parte do fruto, ou se estenderia a todas as suas partes? A primeira hipótese contradiz a experiência imediata; a segunda é absurda e incoerente, pois torna o próprio sabor figurado e extenso. A mistura das duas alternativas produz o bizarro princípio escolástico segundo o qual “o sabor existe dentro do perímetro do corpo, mas de maneira a preencher o todo sem ser extenso; e que existe inteiro em cada parte, sem se dividir” (T 1.4.5.13; SBN 238).

Se, por um lado, a natureza das percepções inextensas aparentemente concorda com a imaterialidade da alma, as percepções extensas, contudo, mostram-se incompatíveis com a existência de uma alma simples e indivisível:

⁵¹ Cf. Falkenstein (2002, p. 38): “Não é o caso que eu apenas sinto a dor de dente num certo momento e não em outro: eu [também] sinto-o num lugar e não em outro [...] De tal modo que todas essas dores, picadas, pontadas e sensações de calor e frio estão localizados em meu corpo, que é um objeto espacialmente estendido, no mínimo essas sensações parecem estar dispostas no espaço umas em relação às outras e em relação a outras localizações em meu corpo”. Ou seja, as percepções inextensas têm, de fato, alguma relação *espacial* com as outras percepções. E não se trata de uma relação *ilusória*, meramente atribuída pelo sujeito, como afirma Hume. Por isso, parece correto dizer, com Wright (cf.1983: 158), que elas devem ser redutíveis a eventos físicos.

O sujeito indivisível, ou, se quiserem, a substância imaterial, está à esquerda ou à direita da percepção? Está nesta parte em particular, ou naquela outra? Estará em todas as partes sem ser extenso? Ou estará inteiro em cada uma das partes, sem abandonar as restantes? É impossível dar a essas perguntas uma resposta que não seja ela própria absurda, e que não explique ao mesmo tempo a união de nossas percepções indivisíveis com uma substância extensa (T 1.4.5.16; SBN 240).

Desse modo, a tese humeana da idéia de extensão produz um argumento *contra* a imaterialidade da alma. Como diz Falkenstein, essa tese põe em evidência a noção humeana de representação e o modo como algo pode *estar na* mente: a representação de objetos extensos requer representações literalmente extensas, o que é incompatível com a suposta imaterialidade da alma.

Assim, a premissa fundamental que pode ser utilizada pelos “livre-pensadores” para a refutação da alma imaterial baseia-se nas idéias dos corpos extensos. Como sabemos, não é possível conceber qualquer diferença específica entre percepções e objetos. A conclusão é cética e fenomenológica: por um lado, as qualidades das percepções não podem ser atribuídas aos objetos; por outro lado, visto que os objetos são concebíveis somente através das percepções, todas as suas propriedades podem ser atribuídas também às percepções. Sendo assim, as propriedades dos objetos materiais pertencem igualmente às percepções que os representam:

Aquela mesa que neste exato momento aparece diante de mim é apenas uma percepção, e todas as suas qualidades são qualidades de uma percepção. Ora, a mais evidente dentre todas essas qualidades é a extensão. A percepção se compõe de partes. Essas partes estão situadas de modo a nos fornecer a noção de distância e contigüidade, de comprimento, largura e espessura. O limite dessas três dimensões é o que chamamos de figura. Essa figura é imóvel, separável e divisível. Mobilidade e separabilidade são as propriedades distintivas dos objetos externos. E, para acabar de vez com todas as disputas, a idéia mesma de extensão é copiada tão-somente de uma impressão e, conseqüentemente, tem de corresponder perfeitamente a ela. Dizer que a idéia de extensão corresponde a alguma coisa é dizer que ela é extensa (T 1.4.5.15; SBN 239-40).

A noção de representação tem como condição, aqui, a noção de semelhança: o objeto externo é representado na medida em que a mente possui, por assim dizer, uma *imagem* que o reflete: se a cadeira tem partes, a percepção da cadeira também tem. A rigor, o próprio objeto empírico é equacionado com a impressão recebida pelos órgãos sensoriais: as impressões de sensação devem ser consideradas os próprios objetos, pois, na ordem temporal e lógica de nossa experiência, não há nada de anterior a elas; assim, elas simplesmente não podem representar, em sentido estrito,

qualquer objeto distinto delas. Essa equação demonstra também o ceticismo humeano: mesmo a impressão de sensação, ou seja, o contato mais próximo que temos com o objeto externo, e que requer, de alguma forma, a presença dele, é apenas uma imagem. Como nos diz a *Investigação*,

A mesa que vemos parece diminuir à proporção que nos afastamos dela; mas a mesa real, que existe independentemente de nós, não sofre alteração alguma; por conseguinte, era a sua imagem, e nada mais, que estava presente ao intelecto. Esses são os ensinamentos da razão, e nenhum homem capaz de refletir jamais duvidou de que as existências que consideramos ao dizer esta casa e aquela árvore não fossem mais do que percepções da mente e cópias ou representações fugidias de outras existências que permanecem uniformes e independentes (12.1.192).

É a idéia, portanto, que representa a impressão que a causa. E, como sabemos, não há qualquer distinção qualitativa entre impressões e idéias. Portanto, a representação se dá através da semelhança.

Temos, aqui, o início de uma resposta para a pergunta “no que consiste algo ser percebido pela mente?”. Se a relação de inerência mostrou-se ininteligível, o argumento da conjunção local pressupõe que, para algo ser percebido pela mente, esse algo deve, de alguma forma, estar na mente do mesmo modo “como chocolates estão numa caixa” (Falkenstein 1995: 31), ou seja, “ser percebido por uma mente é estar literalmente no mesmo lugar que a mente” (*ibid.*).

Ainda que essa noção torne compreensível a relação entre a mente e suas percepções, Hume reluta em tirar dela qualquer conclusão acerca da substância da mente: uma substância imaterial não poderia conter as percepções extensas provenientes do tato e da visão; uma substância material não poderia conter as percepções inextensas e indivisíveis⁵².

Como diz Falkenstein (1995: 34), Hume estaria comprometido com a conjunção local como o único modo inteligível de compreender a relação entre a mente e suas percepções. Se nem mesmo isso responde à questão da natureza da substância mental, a mente deverá ser, então, apenas um feixe de percepções (tese cuja prova será a tarefa da seção *Da identidade pessoal*).

⁵² Hume não teria tido razões extra-textuais para deixar de expressar inequivocamente a materialidade da alma? Se, como afirma os *Diálogos sobre a Religião Natural*, nem mesmo o universo precisa de um princípio imaterial para ser explicado, por que a mente humana teria tal necessidade? É mais plausível, contudo, que Hume não tenha dito que a alma é uma substância material simplesmente porque ela não é uma substância: ela é um *feixe* de eventos materiais.

2.2.3. As causas das percepções

O terceiro tópico da Seção 5 é, segundo Hume, “mais inteligível” que a questão da substância e “mais importante” que a questão da conjunção local de nossas percepções. Como era de se esperar do método experimental humeano, devemos investigar as *causas* de nossas percepções. Pensava-se que entidades de naturezas distintas jamais entram em relação causal:

Costuma-se dizer nas escolas que a matéria e o movimento, por mais que se transformem, são sempre matéria e movimento, e produzem apenas uma diferença na posição e situação dos objetos [...] É absurdo imaginar que o movimento circular, por exemplo, seja unicamente um movimento circular, ao passo que o movimento em outra direção, como o elíptico, seja também uma paixão ou uma reflexão moral; que o choque de duas partículas esféricas possa se tornar uma sensação de dor, e que o encontro de duas partículas triangulares produza um prazer (T 1.4.5.29; SBN 246).

Assim, as dicotomias descobertas com a conjunção local parecem se colocar novamente: as percepções não inerem nem se localizam junto a uma substância; além disso, não teriam relações causais com a matéria. Contudo, diz Hume, “nenhum objeto real é contrário a outro” (T 1.4.5.30; SBN 247) e, portanto, não há nada de contraditório numa conjunção entre pensamento e matéria, o que é suficiente para caracterizar a causalidade tal como entendida por Hume: “Isso, evidentemente, destrói o raciocínio anterior a respeito da causa do pensamento ou da percepção. Pois, embora pareça não haver qualquer tipo de conexão entre movimento e pensamento, o que se passa aqui é o mesmo que com todas as outras causas e efeitos” (T 1.4.5.30; SBN 247). Não só é possível que matéria e pensamento estejam relacionados causalmente, como é facilmente admitido na experiência ordinária:

[P]ois todos podem perceber que as diferentes disposições de seus corpos mudam seus pensamentos e sentimentos [...] [D]escobrimos, pela comparação entre suas idéias, que pensamento e movimento são duas coisas diferentes; e, pela experiência, que estão constantemente unidos. Sendo estas as únicas circunstâncias que entram na idéia de causa e efeito, quando aplicadas às operações da matéria, podemos concluir com certeza que o movimento pode, e de fato é, a causa do pensamento e da percepção (T 1.4.5.30; SBN 248).

É a teoria humeana da causalidade enquanto conjunção constante que fundamenta o veredicto final (e materialista) da seção *Da imaterialidade da alma*. A

única alternativa é o essencialismo, já rejeitado por Hume, de que entre causa e efeito haja uma conexão necessária e apreensível pela mente.

A idéia de que não podemos observar a força dos objetos e eventos físicos era recorrente na filosofia moderna. Reconhecendo isso, certos filósofos (Descartes, Malebranche e Reid, por exemplo) transferiam a “atividade” do universo para Deus. A concepção dualista do homem, porém, permitia que eles atribuíssem também à vontade humana a capacidade de uma causalidade ativa (Cf. Wright 1983: 136-47).

O ocasionalismo surge para preencher a lacuna deixada pela ausência da conexão necessária entre os eventos físicos. A única causa ativa seria Deus (cf. Wright 1983: 136-9). Ou seja, de qualquer modo buscava-se uma explicação para a mera “conjunção” observada entre os eventos empíricos: tal relação não poderia ser desprovida de uma razão para além da mera conjunção observada entre os objetos, segundo esses filósofos. Assim, as causas observadas no mundo são meramente secundárias. A causa primeira de todo movimento é Deus.

A ininteligibilidade dessa teoria, segundo Hume, prova-se de acordo com o argumento de que “nossa idéia desse ser supremo é derivada de impressões particulares, nenhuma das quais contém eficácia, nem parece ter qualquer conexão com *nenhuma* outra existência” (T 1.4.5.31; SBN 248). Essa é mais uma aplicação do princípio empirista de que toda idéia deriva de uma impressão. Segundo Hume, além disso, “todas as causas são da mesma espécie”, e ...

... é infundada a distinção que por vezes se faz entre causas eficientes e causas *sine qua non*; ou entre causas eficientes e causas formais, materiais, exemplares e finais. Porque, como nossa idéia de eficiência é derivada da conjunção constante entre dois objetos, sempre que se observa tal conjunção, a causa é eficiente; quando não se a observa, não pode haver nenhum tipo de causa. Pela mesma razão, devemos rejeitar a distinção entre *causa* e *ocasião*, se por ela se entende que esses termos significam coisas essencialmente diferentes. Se, naquilo que chamamos ocasião, estiver implicada uma conjunção constante, essa ocasião será uma causa real. Se não estiver, não será absolutamente uma relação, e não pode originar nenhum argumento ou raciocínio (T 1.3.14.32; SBN 171).

Além disso, Hume tem um argumento moral, uma redução ao absurdo, aos olhos dos religiosos, da atribuição de toda a atividade do universo a Deus: se devemos apelar a Deus para explicar as operações da matéria, que observamos ser inativa, do mesmo modo deveríamos apelar a Ele como autor de nossas “volições e percepções – já que elas tampouco possuem uma conexão aparente, nem umas com as outras, nem com a

suposta, mas desconhecida, substância da alma” (T 1.4.5.31; SBN 249). Os religiosos devem admitir, então, que “o ser supremo é a verdadeira causa de todas as nossas ações, tanto as más quanto as boas, as viciosas como as virtuosas” (*ibid.*).

Na seção *Da Liberdade e da Necessidade* (T 2.3.1) Hume procurou provar que o reconhecimento da determinação causal do mundo não tem qualquer influência sobre os juízos morais. É justamente a ligação entre o caráter de um homem e suas ações, que dessa forma são determinadas, que permite-nos julgá-lo de acordo com a bondade ou maldade da ação. De outra maneira, “um homem permanece[ria] tão puro e imaculado após ter cometido o mais nefando dos crimes como no momento em que nasceu” (*Investigação* 8.2.76.169). Se o mundo é determinado causalmente *por Deus*, contudo, “devemos concluir, por conseguinte, ou que essas ações não são criminosas, ou que a Divindade, e não o homem, é responsável por elas” (*Investigação* 8.2.78.170).

A primeira hipótese, examinada segundo as teses sentimentalistas de Hume sobre a moralidade, revela-se vã frente à prática humana: os males físico e moral são *sentidos* de acordo com disposições naturais da mente e, assim, jamais “especulações tão remotas e incertas” acerca da natureza do bem e do mal podem alterar ou controlar a prática ordinária; como, então, “a Divindade pode ser a causa mediata de todas as ações humanas sem ser responsável pelo pecado e pela torpeza moral” (*Investigação* 8.2.171)? Hume é cético quanto à possibilidade de responder a tal pergunta “sem mergulhar num oceano ilimitado de dúvidas, incertezas e contradições”.

Nos *Diálogos sobre a Religião Natural* Hume afirma que não há qualquer base para a analogia que conclui ser o desígnio divino necessário para a ordem do mundo. Aqui na *Investigação* e no *Tratado* Hume expôs as conseqüências imorais e irreligiosas que teriam de ser compatibilizadas com esse desígnio. A conclusão tácita por detrás dessas dificuldades é que as únicas causas são os objetos que observamos serem regularmente seguidos por outros. E o que observamos é que o pensamento sempre é precedido pela matéria⁵³.

2.3. Hume e Reid

⁵³ Cf. *Diálogos* 8.112.

A seguir, a tese humeana da causalidade entre pensamento e matéria ganhará, ao ser comparada com a teoria de Reid, um novo aspecto. Espero mostrar que, para Hume, a causalidade tem como componente a conexão necessária. É devido a essa conexão que as percepções são, para Hume, eventos físicos. Penso que essa interpretação torna plausível a rejeição de Hume aos dualismos de seu tempo.

2.3.1. O processo perceptivo em Hume e Reid

Como vimos, a noção de representação está estritamente ligada à questão da natureza da alma. No caso de Hume, a duplicidade qualitativa das percepções (algumas são extensas, outras são inextensas) impõe, através do argumento da conjunção local, uma conclusão agnóstica acerca da natureza da alma. A teoria da causalidade entre a matéria e o pensamento pode trazer algum elemento novo a essa questão?

Reid, ao contrário de Hume, rejeitou a conjunção local entre a mente e as percepções. Espero, ao expor a compreensão reideana da noção de representação, tornar mais clara a posição de Hume sobre o assunto.

O dualismo reideano toma o argumento de Hume como uma *redução ao absurdo* da própria teoria da representação como semelhança:

Ele [Hume] toma por certo, que há idéias da extensão na mente; e daí infere que se, enfim, ela é uma substância, deve ser uma substância extensa e divisível. Ao contrário, tomo por certo, de acordo com o testemunho do senso comum, que minha mente é uma substância - isto é, um sujeito pensante permanente; e minha razão convence-me de que ela é uma substância inextensa e indivisível; e daí eu infiro que não pode haver nela nada que se assemelhe à extensão (*Inquiry into the Human Mind*, Capítulo 7, Conclusão)⁵⁴.

Para Reid, a representação envolve uma relação intencional entre a mente e o objeto representado. Há três elementos envolvidos nessa relação: a mente, a percepção e o objeto. Como a mente é inextensa, a percepção que representa o objeto material não pode ser, ela mesma, extensa.

⁵⁴ In REID, T. 1852. *The Works of Thomas Reid, D. D.* (3rd ed., edited by Sir William Hamilton). Edinburgh, Maclahan & Stewart, p. 210. Versão on-line disponível em: http://openlibrary.org/books/OL23421311M/The_works_of_Thomas_Reid_D.D. (consultado em 25/10/2011).

De acordo com Reid, os erros da teoria moderna das idéias provêm da analogia entre a mente e os corpos: assim como os corpos agem uns sobre os outros apenas por contato, os objetos deveriam ser percebidos pela mente de maneira imediata. Como isso seria possível? Para a teoria das idéias, se o objeto real não pode estar em contato imediato com a mente, uma imagem sua o pode. No caso do objeto material, deveria haver uma *imagem* que se assemelhasse às qualidades espaciais do objeto externo representado. É exatamente o que ocorre segundo Hume: se a cadeira é extensa e divisível, o mesmo ocorre com a idéia que a representa. Para Reid, contudo, a presença em certa medida física de um objeto (no caso, da imagem dele) numa mente imaterial é absurda:

Quanto às imagens na mente, se por uma imagem do objeto na mente queremos significar qualquer coisa além do pensamento no objeto, eu não sei o que isso significa. A concepção distinta de um objeto pode, num sentido metafórico ou analógico, ser chamada de uma imagem dele na mente. Mas essa imagem é somente a concepção de um objeto, e não o objeto concebido. Ela é um ato da mente, e não o objeto daquele ato (*Essays* 2.14.184).

Assim, as sensações e as percepções seriam atos *mentais*, ou seja, imateriais, não-localizáveis no espaço. Elas não estão na mente da mesma forma como chocolates estão numa caixa. Portanto, não seria necessária qualquer semelhança entre esses atos e os objetos representados: de que forma, aliás, um ato mental poderia assemelhar-se a um objeto material? Reid deve esclarecer, então, de que modo um ato mental pode referir-se a algo totalmente distinto da mente e de suas qualidades incorpóreas.

Segundo Reid, as sensações e percepções referem-se aos objetos externos através de *sugestões naturais*. Ou seja, uma qualidade da natureza humana é invocada aqui para justificar o mistério da relação intencional: não apreendemos qualquer relação necessária entre um evento material e uma dor, nem entre as qualidades sensíveis e as qualidades objetivas que causam tais sensações. *Tudo poderia ser diferente*. Isso não impediria, contudo, que tais atos nos forneçam conhecimento acerca de algumas das qualidades dos objetos externos: “nossos sentidos nos dão uma noção direta e distinta das qualidades primárias e nos informam o que elas são em si mesmas: mas das qualidades secundárias, nossos sentidos nos dão somente uma noção relativa e obscura” (*Essays* 2.17.201).

O erro dos filósofos modernos teria sido atentar apenas para as operações da mente, e não para os objetos e qualidades representados através dessas operações. Assim, dada a subjetividade ou relatividade das sensações das qualidades secundárias, os filósofos concluíram que os próprios objetos são destituídos dessas qualidades. A teoria humeana, por exemplo, ao exigir a semelhança como condição necessária da representação, tornavam inconcebíveis objetos qualitativamente distintos das sensações que deles temos. Segundo Reid, essa conclusão cética é uma consequência inevitável da interposição de imagens entre a mente e o mundo.

Reid apela, como evidência para sua teoria, à proximidade entre a sua concepção da experiência e a concepção pré-filosófica: sua filosofia faria jus à crença comum de que percebemos os objetos reais, e não suas imagens ou reflexos em nossas mentes. O senso comum e a teoria das idéias, por outro lado, seriam incompatíveis.

Para restituir o contato direto com o objeto, Reid argumentou que a natureza nos faz perceber e acreditar infalivelmente na presença de certos objetos, dadas certas sensações meramente subjetivas. A percepção é do *objeto*, e não de uma imagem na mente, ainda que para essa percepção não seja exigida a presença física do mesmo (ou a contigüidade espacial entre ele, ou a imagem dele, e a mente, como na hipótese humeana da conjunção local).

Assim, Reid compromete-se, por exemplo, com a tese de que o vulgo não confunde as qualidades sensíveis e as qualidades objetivas. Mesmo quando o vulgo fala do calor, da textura ou da cor de um objeto, não são essas qualidades sensíveis que ele atribui ao objeto externo, mas apenas a causa desconhecida dessas qualidades, aquelas qualidades “reais” que são naturalmente sugeridas pelas qualidades “subjetivas”. Dessas causas teríamos um conhecimento apenas relativo, ou seja, saberíamos que elas estão relacionadas com algo que de fato conhecemos:

Se você me perguntar, o que é aquela qualidade ou modificação numa rosa que eu chamo seu perfume, sou incapaz de responder diretamente. Refletindo sobre a questão descubro que eu tenho uma noção distinta da sensação que ela produz em minha mente. Mas não pode haver nada semelhante a essa sensação na rosa, pois ela é insensível [insentient]. A qualidade na rosa é algo que ocasiona a sensação em mim; mas o que é esse algo, eu não sei (*Essays* 2.17.202).

Os filósofos, por não terem considerado essa distinção, julgaram que as qualidades sensíveis são subjetivas⁵⁵. Isso porque o vulgo usa os mesmos nomes, tanto para as sensações na mente quanto para as qualidades nos objetos.⁵⁶

Para Hume, ao contrário, o vulgo não faz qualquer distinção entre aquilo que é imediatamente percebido e aquilo que existe independentemente da percepção:

[A] filosofia nos informa que tudo que aparece à mente não é senão percepção, e possui uma existência descontínua e dependente da mente; o vulgo, ao contrário, confunde percepções e objetos, atribuindo uma existência distinta e contínua às próprias coisas que sente ou vê (T 1.4.2.14; SBN 193).

As próprias sensações que entram pelo olho ou ouvido são para eles [o vulgo] os verdadeiros objetos, e não lhes é fácil conceber que esta pluma ou este papel que são imediatamente percebidos representam outros, diferentes, porém semelhantes a eles (T 1.4.5.31; SBN 202).

Hume trata, aqui, de rejeitar a afirmação de que o vulgo distingue percepções e objetos que, apesar de numericamente distintos, manteriam uma relação de semelhança. Para Reid, o vulgo não só faz essa distinção, como também reconhece a total *dessemelhança* entre a percepção e o objeto⁵⁷. No vocabulário humeano, isso equivaleria a dizer que o vulgo concebe objetos dos quais ele não tem idéia alguma⁵⁸.

⁵⁵ Ou seja, o vulgo faz uma distinção que os filósofos não fazem.

⁵⁶ De acordo com Wright (1983: 43), o raciocínio causal empregado por Hume nos experimentos que estabeleceram a relatividade das percepções impede que se concebam as qualidades secundárias como poderes nos objetos. Seus experimentos teriam provado que as percepções são *totalmente* subjetivas: elas são fisiologicamente dependentes. Por isso não podemos conceber as qualidades secundárias nem mesmo como meros poderes nos objetos.

⁵⁷ O vulgo, tal como caracterizado por Reid, é semelhante ao filósofo moderno tal como caracterizado por Hume, sendo sua a doutrina de que as “cores, sons, sabores, odores, calor e frio [...] [são] apenas impressões na mente, derivadas da operação dos objetos externos, e sem qualquer semelhança com as qualidades desses objetos” (T 1.4.4.3; SBN 226). Esse ponto nos leva de volta à discussão sobre a filosofia moderna. Se para Descartes, Locke e Reid as qualidades sensíveis eram entendidas como poderes nos objetos, para Hume tais qualidades eram percepções na mente. Esse é o resultado da análise da filosofia moderna sobre a concepção vulgar das qualidades sensíveis. Por que ela não resulta na tese que identifica as qualidades com poderes reais dos objetos? Porque para Hume (que nesse ponto seguiria Malebranche) a experiência vulgar é estritamente fenomenológica: o homem comum, ao abrir os olhos, vê cores, e não as partículas materiais que causam tais sensações. Assim, não faz qualquer sentido retirar a realidade das qualidades e transferi-la a um domínio em princípio inconcebível (ao menos segundo a filosofia humeana). Paralelamente a Falkenstein, Kail afirma que a concepção de representação é a base para esse “realismo direto” humeano (nesse sentido, o senso comum, aqui, é melhor representado por Hume do que por Reid): “nossa experiência nos apresenta objetos como possuindo, independentemente de nossa experiência, aquelas propriedades fenomenais que chamamos de cores. Lembre que para Hume (e Berkeley) o vulgo não pensa na percepção como uma relação complexa envolvendo objeto, idéia e semelhança, mas ao invés disso como uma familiaridade direta e imediata com os objetos” (Kail 2007: 158).

⁵⁸ De acordo com o dualismo reideano, as impressões dos objetos são feitas nos órgãos, nervos e cérebro, e não sobre a mente. A conjunção entre o que ocorre nos dois domínios não pode, então,

De acordo com Hume, a explicação de Reid sobre a psicologia do vulgo é implausível. Para Hume, as percepções não são tomadas como *signos* de qualidades reais *mas* desconhecidas dos objetos. Isso seria “imaginar o vulgo como se fossem Filósofos e Corpuscularistas desde sua infância” (Letter to Blair *apud* Falkenstein 2002: 42).

O ponto é que, mesmo que a reflexão filosófica demonstre que todas as percepções são subjetivas, e que, portanto, o vulgo atribui injustificadamente qualidades sensíveis aos objetos, isso não impede o reconhecimento de que algumas de nossas percepções são fenomenologicamente dispostas no espaço. A representação do espaço, portanto, se dá através de uma imagem que se assemelha ao objeto extenso que, no caso da filosofia humeana, é equacionado com a própria impressão⁵⁹. Se as impressões táteis e visuais satisfazem a definição da extensão, elas não podem estar “contidas” numa substância imaterial: “perceber a solidez [extensão] é justamente ter uma percepção sólida [extensa]” (Falkenstein 2002: 43).

A percepção em Hume, portanto, não é um processo intencional, tal como é em Reid. A representação não é algo que temos na mente e que serve de signo para algo totalmente distinto. As percepções humeanas são, em suma, os próprios objetos

configurar uma causalidade entre as impressões materiais e as percepções, que são mentais. Por quê? Porque Reid não admite uma relação real entre mente e cérebro, tal como expressa na hipótese de que “através das impressões feitas no cérebro, imagens do objeto percebido são formadas; e que a mente, estando situada no cérebro como seu *chamber of presence*, percebe imediatamente somente aquelas imagens, e não tem qualquer percepção do objeto externo exceto através delas” (*Essays* 2.4.90). Como diz Wright, “Reid pensava que era um erro filosófico conceber processos mentais, tal como a percepção, em termos físicos” (1983: 199; isso fica claro principalmente em *Essays* 2.2-4.74-97). Em Hume, por outro lado, a realidade das conexões causais torna a relação mente/corpo compreensível, desde que se abandone o dualismo *a la* Reid. Se o monismo humeano é um materialismo, é compreensível que a restrição ao domínio das impressões e idéias torne o conhecimento dependente do contato com as imagens dos objetos. Além disso, algumas dessas imagens estão dispostas no espaço. Se essas imagens são formadas no cérebro, por que seria preciso postular uma *mente* que as perceba? Como sabemos, de acordo com Hume a única relação inteligível entre as percepções (as “imagens no cérebro”) e a alma é a de conjunção local. Reid tem duas alternativas, portanto: ou negar que a mente esteja relacionada imediatamente a essas imagens, ou negar que as sensações e percepções estejam dispostas espacialmente. Como diz Wolterstorff (ver Falkenstein 2002: 27-8), o principal argumento de Reid contra a teoria das idéias é que nenhum *sense-data* apresente as características da dureza e da solidez (ou seja, da extensão). Portanto, a percepção não exigiria imagens *semelhantes* aos objetos representados.

⁵⁹ Hume diz que podemos conceber as percepções independentemente de serem percebidas: “A suposição da existência contínua dos objetos ou percepções sensíveis não envolve contradição” (T 1.4.2.40; SBN 208). Ou seja, é concebível que as qualidades das percepções sejam também qualidades dos objetos em si mesmos. Essa crença, porém, ainda que concebível, não é justificável. Como diz Wright (1983: 43), os experimentos apresentados por Hume demonstraram que as percepções são *fisiologicamente* dependentes.

percebidos, e não intermediários entre a mente e o mundo externo. Assim, apreendemos somente aparências, os reflexos mentais dos objetos reais. Na base dessa concepção de representação está o monismo humeano.

2.3.2. O dualismo reideano e o monismo humeano

Devemos considerar, agora, de que modo a rejeição de Hume ao dualismo reideano e à sua teoria da representação relacionam-se com as teses da natureza da alma e da identidade pessoal, que serão posteriormente formuladas. A rejeição do dualismo implica um materialismo? Esse materialismo implicaria um determinismo? À primeira vista, tais concepções ontológicas parecem concordar com a tese do feixe de percepções, que deixa de lado qualquer conotação imaterialista ou essencialista da identidade pessoal, assim como desconsidera o livre-arbítrio no tratamento da questão. De que forma a natureza das representações relaciona-se, então, com esses últimos temas?

Reid diz que “a percepção dos objetos extensos é um dos principais elos daquela misteriosa corrente que liga o mundo material ao intelectual.” (*Essays* 2.1.71). Segundo Falkenstein (2002: 42ss), o dualismo reideano, apelando às sugestões naturais, tornaria essa relação ainda mais misteriosa. Por que a teoria humeana tornaria as coisas mais simples? Um dos fatores consiste em que o dualismo humeano não é substancial, mas apenas representativo: o dualismo entre percepções extensas e inextensas baseia-se apenas no fato de que somente as primeiras podem ser localizadas espacialmente⁶⁰. As qualidades que existem sem um lugar particular (cf. T

⁶⁰Flage, em “Hume’s Dualism”, defende a interpretação de que Hume reconhece uma distinção fundamental entre a mente e os objetos físicos: “o fluxo de consciência que constitui um sistema mental é composto, em parte, de impressões visuais (materiais) e auditivas (imateriais). Desde que impressões visuais são entidades espaciais, enquanto impressões auditivas não o são, é impossível que relações espaciais ocorram entre todos os membros de um sistema mental. Por outro lado, se há um domínio de objetos que existem independentemente de nossa percepção deles, este domínio seria físico, isto é, consistiria de um sistema ou sistemas de entidades unificadas por relações espaciais. Minha proposta é que Hume poderia e de fato teria alegado uma distinção sistemática entre mentes e corpos, definindo-os implicitamente de acordo com as linhas ora delineadas” (Flage 1982: 11). Ou seja, o dualismo de Hume seria baseado na incapacidade de localizarmos espacialmente a totalidade de nossas percepções: “Além disso, Hume foi muito explícito ao indicar que não ocorre relação espacial alguma entre sistemas mentais e físicos, isto é, que um sistema mental não é localizável no domínio físico. Isto é evidente dados os limites de sua analogia entre uma mente e um teatro” (*ibid.*, 12). Flage não explica, contudo, como esse dualismo pode ser compatível com a rejeição humeana da imaterialidade da alma. Ou seja,

1.4.5.12; SBN 237) não mantém relações espaciais com as outras percepções, isto é, o sistema de referência fornecido pelo espaço não fornece qualquer critério de identidade para essas percepções. Esse seria, por assim dizer, o aspecto fenomenológico dessas percepções. Isso não implica, contudo, que elas não tenham uma base fisiológica e sejam, portanto, ontologicamente dependentes da matéria.

Para compreendermos o veredicto de Falkenstein, devemos esclarecer de que modo o dualismo reideano, pressupondo a tese imaterialista da alma, explica o fenômeno da percepção. Essa tese, como vimos, rejeita que a consciência (e outras capacidades, como a memória, a percepção etc.) possa ter alguma relação inteligível com os processos físico-fisiológicos que ocorrem em nosso corpo.

A compreensão materialista da consciência, contra a qual Reid argumenta, pode ser exemplificada nas seguintes passagens: “alguns filósofos, sem uma boa razão, concluíram que as impressões feitas sobre o corpo são as causas eficientes adequadas da percepção” (*Essays* 2.1.71); “as impressões feitas sobre os órgãos dos sentidos precisam ser transmitidas aos nervos, e deles ao cérebro. Isto é perfeitamente conhecido para aqueles que conhecem alguma coisa de anatomia” (*Essays* 2.2.75). Devemos explicar, então, por que Reid discorda do materialismo.

Qual a diferença entre Reid e Hume em relação a essa questão? A impressão, para Reid, é a parte material de uma atividade que ainda requer outros elementos. Para Hume, ao menos algumas de nossas impressões (as visuais e as táteis) são extensas. As impressões, além disso, são os primeiros itens da vida mental. Por isso, ainda que elas tenham causas materiais, e assim envolvam o movimento de espíritos animais e traços cerebrais, elas são, também, qualidades fenomenológicas da mente. Portanto, tais qualidades, ainda que subjetivas e fisiologicamente dependentes, não são, *ipso facto*, inextensas. Até aqui, parece haver um acordo entre Hume e Reid. Ou seja, os dois parecem concordar que as impressões que recebemos através dos órgãos sensíveis são eventos materiais.

se a interpretação de Flage é correta, ela tem que explicar como a não-espacialidade da mente não implica a sua imaterialidade. Talvez devêssemos, aqui, fazer uma distinção entre espacialidade e materialidade. Dessa forma seria compreensível que a não-espacialidade da mente não implicasse sua imaterialidade. Meu argumento, contudo, é que Hume compromete-se com uma tese mais forte: a mente, além de material, é espacial: nossas percepções estão indissolivelmente unidas ao corpo (cf. McIntyre 1993: 725). Nesse sentido a metáfora do teatro, segundo a qual não teríamos qualquer idéia do palco no qual nossas percepções aparecem (T 1.4.6.4; SBN 253), é enganadora.

Para Reid, porém, a concepção de objetos requer atos *mentais*, os quais operariam segundo sugestões naturais. Através dessas sugestões podemos conceber objetos categorialmente distintos (ou seja, extensos) dos atos mentais (inextensos). Haveria, em Hume, alguma operação similar envolvida na percepção dos objetos externos? Não, pois as percepções em Hume não são elos mentais que nos permitem conceber objetos extensos. O que isso poderia significar, então? Ora, que na filosofia humeana a impressão material é suficiente para explicar a percepção. Assim, as próprias percepções, extensas e inextensas, são as únicas coisas que podemos conceber. Se as percepções inextensas puderem ser reduzidas a fenômenos físicos, não há qualquer motivo para defender-se algo como a imaterialidade da alma.

Qual a vantagem da compreensão humeana, tal como a identificamos? Ora, se nossa experiência se resume ou reduz apenas ao nível das qualidades sensíveis, *a inteligibilidade da relação entre esse domínio e o domínio dos objetos externos torna-se uma questão supérflua*⁶¹.

Reid, ao contrário, mesmo defendendo que possamos apreender a realidade tal como ela é em si mesma, admite que a relação entre a experiência sensível e essa realidade é misteriosa para nosso entendimento: “Na constituição do homem a percepção, através de leis naturais estabelecidas, é conectada com aquelas impressões [materiais]; mas não podemos descobrir nenhuma conexão necessária” (Essays, p. 76). Desse modo, o dualismo de Reid leva a uma conclusão diametralmente oposta ao terceiro tópico da seção *Da imaterialidade da alma*: “de fato, seria ridículo para qualquer homem pretender que um tipo qualquer de pensamento devesse resultar necessariamente do movimento, ou que vibrações nos nervos devessem

⁶¹ Para Reid a conjunção constante não serve como evidência de algo ontologicamente distinto da mera regularidade: “[N]enhum raciocínio é mais falacioso que este, que porque duas coisas estão sempre conjugadas, então uma delas deve ser a causa da outra. Dia e noite estiveram unidos numa sucessão constante desde o início do mundo; mas quem é tão tolo a ponto de concluir, a partir disso, que o dia é a causa da noite, ou a noite a causa do dia seguinte? Não há nada mais ridículo do que imaginar que um movimento ou uma modificação qualquer da matéria deva produzir o pensamento” (Essays 2.4.87). Ou seja, por não conceber a conexão necessária entre o pensamento e a matéria, Reid conclui que não há nenhuma relação causal entre ambos. Para a teoria humeana, na qual a atribuição de causalidade não depende da apreensão de uma conexão necessária, a questão da ininteligibilidade dessa conexão é irrelevante: “[C]omo nossa *idéia de eficiência* é derivada da conjunção constante entre dois objetos, sempre que se observa tal conjunção, a causa é eficiente; quando não se a observa, não pode haver nenhum tipo de causa” (T 1.3.14.32; SBN 171; itálicos meus).

necessariamente produzir o pensamento, tanto quanto (any more) os movimentos de um pêndulo” (Essays, p. 84).

Reid admite que as sensações *surjam* das impressões físicas, que haja *uma certa conexão* entre as idéias e as pequenas vibrações nos nervos e no cérebro (cf. *Essays* 2.2.74-6). Para Hume, uma conjunção constante (mais certas condições, evidentemente) é por si só suficiente para a caracterização de uma conexão causal. E como isso poderia favorecer o materialismo, ou ao menos tornar ininteligível a imaterialidade da alma? Penso que aqui o realismo cético pode dar uma resposta: a conjunção constante entre eventos materiais e pensamentos é indício de uma conexão causal real, ou seja, de uma conexão que supõe certa identidade entre causa e efeito. Se há tal conexão *real* entre pensamento e matéria, corpo e mente não podem ser duas substâncias totalmente distintas.

Portanto, para Reid, as impressões materiais não são causas eficientes das percepções⁶² (cf. *Essays* 2.4.87). Por isso, os fenômenos mentais não podem ser “identificados” com eventos materiais. Os eventos físicos associados à impressão do objeto externo em nossos órgãos é apenas uma *ocasião* para os atos mentais que nos dão conhecimento desses objetos. Essa *ocasião* é obra da benevolência divina, cuja atividade se expressa nas leis naturais⁶³.

Wright afirma que a rejeição do ocasionalismo é uma premissa da tese materialista: se há causalidade entre percepções extensas e inextensas, a relação entre a impressão material derivada do objeto e a representação não pode ser intencional⁶⁴.

O ocasionalismo de Reid está vinculado à sua concepção de que só pode haver causas, em sentido estrito, onde há uma vontade: “Nenhum raciocínio é mais falacioso do que este, que porque duas coisas estão sempre conjugadas, portanto uma deve ser a causa da outra” (*ibid.*). As causas físicas que observamos na natureza, portanto, não são causas. Assim, o ocasionalismo é levado à pressuposição de um fator extrínseco à

⁶² Em outros termos, não são causas eficientes da representação em geral. Como dito anteriormente, para Hume, ao contrário, a impressão já é uma representação.

⁶³ Para Joseph Priestley, por exemplo, o dualismo de Reid exigia o ocasionalismo para explicar a interação entre mente e matéria. Cf. Tapper 2002: 522.

⁶⁴ Em Reid, ocasionalismo e intencionalidade andam juntos: como atos *mentais* e objetos *materiais* não podem estar relacionados causalmente, postula-se a existência de sugestões naturais para explicar a representação.

natureza para explicar as relações aparentemente causais que observamos. Um fator intencional no sentido de exigir consciência, desígnio⁶⁵.

Além disso, “se concebermos que a mente é imaterial, o que penso termos provas muito sólidas, teremos dificuldade de dar um significado às impressões feitas sobre ela” (*Essays* 2.4.89). Para Reid, a identificação da percepção com a impressão material, tal como a que ocorre na filosofia humeana, deriva-se da falsa analogia entre corpo e mente. Devido a ela, conclui-se que os estados mentais modificam-se de acordo com o contato *físico* dos objetos exteriores, ou seja, concebe-se a mente como um ser passivo, e não um ser vivo e ativo. Segundo Reid, as impressões são feitas sobre os órgãos, os nervos e o cérebro, e não sobre a mente. Por que, para além de todos os processos e órgãos materiais, precisamos de uma mente? Porque o pensamento (“percepção”, em Reid) é intrinsecamente imaterial ou não-espacial. Aqui temos, em suma, o dualismo de Reid⁶⁶.

Com o avanço da ciência, o cérebro tomou o lugar da alma como sede da consciência. A vida mental é reduzida a uma complexa rede de neurônios, neurotransmissores e das substâncias que os compõem. Na época de Hume, apelava-se aos espíritos animais e aos traços no cérebro para efetuar essa redução (cf. Wright 1983: *passim*).

Para Reid, a “hipótese do cérebro” era parte fundamental da moderna teoria das idéias: “[a mente] percebe as imagens que são formadas lá [no cérebro], e os objetos externos somente através delas” (*Essays* 2.4.91). Essa tese seria fundamentada em três premissas: 1) a mente tem seu assento no cérebro; 2) imagens são formadas no cérebro e 3) a mente percebe os objetos externos através dessas imagens.

As duas primeiras premissas são descartadas como hipóteses falsas. Reid afirma que devemos abandonar as “imagens no cérebro”, assim como abandonamos as espécies sensíveis dos peripatéticos: “o cérebro parece ser a mais imprópria substância

⁶⁵ “Toda causa natural deve ter uma causa, até ascendermos à causa primeira, que não é causada, e opera não pela necessidade, mas pela vontade” (*Essays* 2.6.104). Segundo Wright, Hume rejeita as causas ativas: “Para Hume, nossos atos volitivos são tão necessários quanto as ações envolvidas num processo causal físico” (1983: 166).

⁶⁶ Como contraponto, Wright enfatiza justamente o monismo materialista de Hume (1983: 156-7). De acordo com Cummins (1995: *passim*), Hume sustenta um dualismo mínimo, que não requer o dualismo substancial. Mencionei tal dualismo como “dualismo representativo”.

que possa ser imaginada para receber ou reter imagens, sendo uma substância medular sutil e úmida” (*Essays* 2.4.93). Nessa parte da doutrina, Reid baseia-se em fatos empíricos para negar que imagens possam ser transmitidas através das impressões⁶⁷.

À terceira premissa Reid responde de forma curiosa: “estamos tão longe de perceber imagens no cérebro, que não percebemos nem mesmo o próprio cérebro...” (*Essays* 2.4.95). Outro argumento é o da contingência/ignorância: “Não podemos dar razão alguma por que a figura na retina deva ser seguida pela visão, enquanto que uma figura análoga em qualquer outra parte do corpo não produz nada semelhante à visão”⁶⁸ (*ibid.*). Reid, aqui, extrai uma conclusão ontológica de uma constatação epistemológica (ignorância)⁶⁹.

O imaterialismo de Reid, desse modo, impedindo uma relação real entre a mente e o mundo externo, material, recorre ao teísmo para reestabelecer tal relação. O conhecimento do mundo externo é uma dádiva divina: “percebemos, pois Deus nos deu o poder da percepção, e não porque temos impressões dos objetos” (*ibid.*). Ao contrário de Hume, o naturalismo de Reid não tem como condição o empirismo: “Tanto quanto sabemos, poderíamos ter sido criados de modo a perceber os objetos externos sem quaisquer impressões sobre os órgãos corpóreos, e sem quaisquer daquelas sensações que invariavelmente acompanham a percepção em nossa constituição presente” (*Essays* 2.20.227). Ou seja, a experiência sensível, longe de ser condição necessária para o conhecimento objetivo, é apenas um adorno da vontade divina. Se assim quisesse, Deus poderia fazer-nos conhecer os objetos através de uma intuição intelectual, ao invés da experiência sensível tal como a utilizamos atualmente. E “temos razão para crer que, quando privados desses corpos, e de todos os órgãos

⁶⁷ Nesse ponto Reid não apela, por exemplo, a uma *incompatibilidade* entre entidades de naturezas distintas. Cf. *Essays* 2.4.94 para um exemplo de fato empírico. Se essa é a posição de Reid, então ele deve concordar que é, pelo menos, *possível* que imagens sejam formadas no cérebro. Cp. com Falkenstein (2002: 36): “De acordo com a explicação de Hume [...] qualquer modalidade sensorial que nos forneça impressões dispostas espacialmente, que permaneçam na mesma configuração relativamente umas às outras, deve ser capaz de nos fornecer impressões da solidez e dureza. Como Hume considerou existir duas modalidades dessa espécie, a visão e o tato, solidez e dureza podem ser vistas tanto quanto tocadas”.

⁶⁸ Ou: um corte na perna é acompanhado de dor, mas poderia ser seguido por qualquer outra sensação.

⁶⁹ Mas essa ignorância deve-se à tese do dualismo: a relação entre a imagem na retina e a visão não é inteligível somente porque os dois eventos, segundo Reid, têm naturezas distintas. Se o dualismo é negado, a relação poderia ser constatada através da conjunção constante, ainda que a conexão necessária seja inconcebível para nós.

pertencentes a eles, nossos poderes perceptivos serão incrementados antes que destruídos ou deteriorados” (Essays 2.1.72).

Reid rejeita, assim, a tese segundo a qual os eventos mentais sejam elos numa cadeia causal ligada à matéria, pois a mente, diferentemente da matéria, não é passiva. O imaterialista Berkeley, assim como Reid, também acreditava na “atividade da mente”, entendida como “um poder real de causar uma idéia” (Smith 1995: 57, n. 22). Assim, há uma estreita ligação entre o imaterialismo e o poder causal da mente. Se ela pode invocar e produzir os pensamentos e ações que quiser (ou seja, se ela é, em alguma medida, espontânea, ativa) isso se daria a despeito do que ocorre no mundo exterior. São tais capacidades que se caracterizam como poderes mentais. Em Reid não é tão claro como pode haver uma atividade dessa natureza. Afinal, mesmo quando percebemos objetos totalmente distintos das impressões e sensações que os ocasionam (o que se daria, portanto, independentemente da ação causal dos objetos externos), isso ocorre através de uma sugestão natural, e não de um poder causal da mente, propriamente falando. A única causalidade efetiva, aqui, provém de Deus.

E na concepção materialista? Ora, se toda percepção é causada por um evento físico (ou seja, todas têm uma base fisiológica), como é sugerido no final da seção *Da imaterialidade da alma*, a vontade não pode ser concebida como uma causa não-causada. Ou seja, a concepção da mente como um sistema de percepções unidas causalmente, que será desenvolvida na seção *Da identidade pessoal*, é uma concepção determinista.

A questão acerca da causalidade mental pode ser relacionada com o tema das idéias inatas. Qual é a natureza da relação entre a ocorrência de uma impressão e o perceber ou sentir algo? A mera antecedência temporal das impressões não é suficiente para descartar a possibilidade do inatismo: “se impressões são justamente aquelas percepções que ocorrem antes que suas idéias correspondentes, Hume teria mostrado apenas que toda idéia na mente é efeito de alguma percepção anterior na mente” (Stroud 1977: 31). Isso, por si só, não garantiria que as idéias tenham tido sua origem na experiência – é possível que a percepção anterior tenha sido colocada na mente por Deus, que ela seja inata à mente.

É justamente isso o que ocorre em Reid, para quem a percepção de um objeto é causalmente independente da impressão: essa é somente a ocasião para a realização de algo – a percepção do objeto – cuja única causa eficiente é a vontade divina. O dualismo, apesar da proximidade com o senso comum que o autor reivindica, na verdade mistifica a relação mente-mundo: há o objeto real, que causa uma impressão; essa impressão não pode causar uma sensação ou uma percepção, dada a incompatibilidade entre uma impressão material e atos mentais; assim, dada a impressão, Deus ocasiona, por meio das leis naturais, uma sensação, seguida de uma percepção que se refere à causa daquela impressão. Deus garante a correspondência entre a percepção e o objeto existente. A percepção dos objetos, portanto, é como que inata⁷⁰; poderíamos percebê-los ainda que nossos órgãos sensíveis jamais fossem postos em atividade:

Ninguém pode mostrar ser impossível para o Ser Supremo ter-nos dado o poder de perceber objetos externos sem tais órgãos. Temos razão para crer que, quando privados desses corpos, e de todos os órgãos pertencentes a eles, nossos poderes perceptivos seriam incrementados antes que destruídos ou deteriorados [...] *Não devemos, portanto, concluir que tais órgãos corpóreos são, em sua própria natureza, necessários à percepção [...]*” (Essays 2.1.72, itálicos meus)⁷¹.

Em Hume, como enfatiza Stroud, seja qual for a origem última das impressões, elas são *causadas* na experiência sensível⁷². Mesmo que Deus seja o responsável por nos fazer sentir e perceber os objetos,

dizer que algumas idéias são inatas é dizer que sentir ou perceber não é requerido para que aquelas idéias adentrem nossa mente [to get into the mind]. Assim, ainda que Hume possa conceder a possibilidade de que Deus tenha uma função na produção de nossas impressões, ele deve mostrar que, mesmo que Deus produza-as, Ele assim procede ao nos fazer perceber e sentir, e não somente dotando nossas mentes com certas percepções primitivas que estão em nossa mente antes de outras percepções que correspondem a elas (Stroud 1977: 32).

⁷⁰ Numa carta em que comenta sua leitura parcial do *Inquiry into the Human Mind*, Hume diz exatamente que a doutrina de Reid “nos leva de volta às idéias inatas” (cf. Wood 1986: 416).

⁷¹ Nesse sentido, pode-se dizer que as percepções são nativas à mente, de tal forma que não precisam ser relacionadas aos dados da sensação etc. (cf. Stroud 1977: 31).

⁷² Assim, diferentemente de Reid, os órgãos sensíveis são necessários para o pensamento. Aqui percebe-se a força do empirismo humeano em comparação ao “naturalismo” de Reid. Como diz Tapper acerca da filosofia reideana, “princípios imateriais fazem todo o trabalho na natureza, e o papel da matéria é somente o de ser aquilo sobre o qual esses princípios atuam. Tudo isso condiz com as explicações de Reid sobre a causação e a agência” (Tapper 2002: 521).

Hume utiliza sua tese sobre as percepções num lance arrojado: a imaterialidade da alma, concebida como uma prova para as doutrinas teológicas da imortalidade da alma e da necessidade de um Deus para explicar suas operações, não seria diferente do ateísmo de Spinoza, segundo o qual há apenas uma substância

[p]erfeitamente simples e indivisível, existindo em todos os lugares, sem nenhuma presença local. Tudo que descobrimos externamente pela sensação, tudo que sentimos internamente pela reflexão, tudo isso não passa de modificações desse ser único, simples e necessariamente existente, e não possui existência separada ou distinta [...] Nem o tempo, nem o lugar, nem toda a diversidade da natureza são capazes de produzir qualquer composição ou mudança em sua perfeita simplicidade e identidade (T 1.4.5.18; SBN 240-1).

Essa “horrenda hipótese” não seria mais censurável do que o imaterialismo defendido pelos teólogos. Hume baseia seu argumento no princípio da cópia, de que toda idéia origina-se de uma impressão. Dessa forma, ainda que não possamos estender as conclusões baseadas no conteúdo das impressões aos objetos, que podem ser totalmente distintos do modo como os concebemos, quaisquer conclusões acerca dos objetos podem ser aplicadas às percepções, visto que não poderíamos conceber as qualidades dos objetos, “se não fosse[m] comu[ns] a uma impressão” (T 1.4.5.20; SBN 242). Assim, se é absurdo afirmar que o universo material e sua infinidade de objetos é a modificação de uma única substância simples e indivisível, o mesmo ocorre com a hipótese da mente como uma substância imaterial: como o universo de percepções, que é análogo ao mundo material, poderia inerir numa substância imaterial?

Portanto, jamais podemos encontrar uma incompatibilidade entre um objeto extenso, enquanto modificação, e uma essência simples e sem composição, enquanto sua substância, a menos que essa incompatibilidade tenha lugar igualmente entre a percepção ou impressão desse objeto extenso e a mesma essência sem composição (T 1.4.5.21; SBN 243).

Esse argumento parece concordar com a afirmação de Falkenstein de que na seção *Da imaterialidade da alma* Hume se compromete com a conjunção local como a única relação inteligível entre a substância e seus acidentes: da mesma forma que, ao perceber objetos dispostos no espaço, a mente deve estar “presente” nesses lugares⁷³,

⁷³ Falkenstein (2002: 39-40) utiliza a tese humeana sobre as percepções extensas para questionar a plausibilidade dos atos mentais da filosofia de Reid: “as cores também parecem ocorrer em diferentes localizações espaciais. Da mesma forma, portanto, ocorrem os atos pelos quais elas são percebidas”. Ou seja, a noção de atos mentais, não-espaciais, é incompatível com a fenomenologia das percepções, que são, *todas*, localizáveis espacialmente.

uma mente simples e indivisível não pode suportar percepções tão distintas quanto as do círculo e do quadrado. Como objetos que, por definição, são diferentes, podem modificar ao mesmo tempo uma mesma substância *simples*?

Reid, auxiliado pelo seu dualismo, explicaria isso afirmando que tais objetos não estariam *na* mente na forma da conjunção local (como chocolates numa caixa), mas sim *intencionalmente*: não há qualquer necessidade de contato entre a mente e o objeto. Por outro lado, Hume afirma que as percepções presentes à mente são semelhantes aos objetos materiais. É por isso que ele enfatiza, mais uma vez, o absurdo de uma mente *simples* ter como acidentes percepções extensas.

A Seção 5 contém duas reduções ao absurdo, ambas devidas à concepção humeana sobre as percepções extensas: (i) o argumento da conjunção local, primeiramente utilizado para mostrar que as percepções não podem estar “contidas” numa mente material, volta-se contra os imaterialistas ao afirmar que percepções cuja natureza é espacial não podem estar conjugadas com uma mente simples e indivisível; (ii) se as percepções extensas fossem acidentes de uma substância mental simples e indivisível, a tese imaterialista seria passível das mesmas críticas dirigidas ao monismo spinozista. Por que o monismo de Spinoza é um horrível ateísmo?

Os poetas não atribuíam aos deuses todos os crimes cometidos, todas as fraquezas da humanidade; porém, de acordo com Espinosa, não há outro agente, nem outro paciente, em relação aos males físico e moral, exceto Deus. (Bayle's Spinoza *apud* Kemp Smith 1966: 507).

Outra crítica ao monismo é que a substância teria que modificar-se em formas contraditórias. Como a mesma substância poderia, ao mesmo tempo, ser redonda e quadrada? No caso da alma, modificar-se significa perceber: como uma alma, enquanto substância *simples*, poderia perceber simultaneamente a mesa redonda e a mesa quadrada? Isso somente seria possível se os próprios atos mentais fossem espaciais. Como vimos, a concepção humeana da extensão exclui essa possibilidade⁷⁴. Ou melhor, dada a tese humeana sobre as percepções extensas, postular atos mentais também extensos é supérfluo. Hume deve estar, então, comprometido com uma teoria que permita tais “modificações da alma” de acordo com propriedades ou

⁷⁴Ver Falkenstein 2002: 39-40.

percepções incompatíveis. Uma substância material tornaria tal fenômeno compreensível? Presumivelmente, uma alma material suportaria duas percepções incompatíveis, visto que toda substância material é composta ou complexa. Assim, tais percepções poderiam estar contidas em lugares distintos dessa substância. Contudo, Hume professa um agnosticismo acerca da questão da substância da alma. Por quê? Porque há dois tipos de percepção, e ambos são incompatíveis com uma substância, seja ela material ou espiritual.

A solução de Hume é que percepções excludentes da perspectiva substancial da alma podem fazer parte de um mesmo feixe. Não há, portanto, qualquer necessidade de uma substância que as suporte. Ou melhor: ainda que todas as percepções tenham uma base física, é irrelevante falar numa “substância” material na qual elas inerem. Ainda que tal substância possa de fato existir, não é ela que explica a evidência da *unidade* de nossa mente. Essa unidade se dá de acordo com outras relações que não as de inerência e conjunção local.

Conclusão

Nesse capítulo procurei mostrar o fundamento ontológico da tese que será formulada imediatamente a seguir no *Tratado*, a da identidade pessoal sendo constituída unicamente por um feixe de percepções. Por que, na filosofia humena, desaparece a alma indivisível e imaterial dos teólogos? Meu objetivo foi mostrar como a concepção humeana das percepções e da causalidade fornecem as premissas para o desaparecimento da alma substancial.

Em primeiro lugar, Hume tem uma concepção física da percepção (e do fenômeno do pensamento em geral). Por isso ele não hesita em dizer que as percepções táteis e visuais *são* extensas, tal como os objetos externos que, presumivelmente, causam tais percepções. O monismo humeano, diferentemente do dualismo de Reid, não pressupõe que o mental seja incompatível com o material.

O segundo ponto do capítulo foi atentar para a concepção de causalidade que subjaz ao monismo humeano: as percepções são causadas pela matéria. Sendo que as percepções são tão físicas quanto eventos puramente materiais, defendi uma interpretação realista da causalidade, nesse ponto: há uma conexão necessária entre

pensamento e matéria, e não uma mera conjunção constante entre os dois tipos de eventos. Procurei mostrar que a concepção regularista da causalidade é justamente o que apoiava o dualismo reideano, segundo o qual não há qualquer conexão entre eventos físicos e mentais, tese essa que, por sua vez, fundamentava a concepção da mente e dos eventos mentais como exclusivamente inextensos.

Capítulo 3

Identidade Pessoal

O objetivo deste capítulo é a análise da teoria humeana da identidade pessoal. Obrigatoriamente, a tarefa divide-se em duas partes, pois Hume parece ter escrito *duas* teses sobre o tema: na Seção 6 da Parte 4, encontramos a teoria do feixe, que decorre da aplicação dos princípios e métodos que conduziram o empirismo humeano no decorrer do Livro 1 do *Tratado*; no *Apêndice*, temos uma retomada da Seção 6. O que acontece ali? Aparentemente, Hume revisa sua teoria inicial e a substitui pela confissão da dúvida acerca do assunto. Aparentemente. Pois a seção do *Apêndice* referente à identidade pessoal é, ela própria, ambígua no que concerne ao propósito de Hume ao escrevê-la. Não há consenso algum entre os intérpretes: cada texto sobre o assunto torna-se, inevitavelmente, como que um novo *Apêndice*, pois requer interpretação adicional daquilo que deveria esclarecer.

A seguir, apresento a seção *Da identidade pessoal* (3.1), a seção do *Apêndice* referente ao tema e algumas das interpretações propostas para ela (3.2). No final do capítulo esboçarei a minha resposta ao problema. Procurando dar sequência à interpretação proposta nessa dissertação, afirmo que Hume, no *Apêndice*, não abandona a concepção da mente como um feixe de eventos físicos relacionados causalmente. O objetivo de Hume teria sido explicar como chegamos a crer que esse feixe tem uma certa identidade e unidade. É a falha dessa explicação que Hume teria lamentado em seu *Apêndice*. Se isso é correto, o *Apêndice* não deve ser visto como uma rejeição dos pressupostos materialistas que fundamentam não só sua teoria sobre a identidade pessoal, como também todo o seu projeto filosófico.

3.1. A seção *Da identidade pessoal*⁷⁵

Após ter abandonado a alma substancial, Hume tem a tarefa de explicar a identidade pessoal sem poder referir-se ao sujeito. Restaram tão-somente percepções

⁷⁵ Também me refiro a essa seção apenas como “Seção 6”.

separáveis, relacionadas causalmente. A Seção 6 tem a tarefa de mostrar como podemos crer na unidade dessas percepções com base, apenas, em associações de idéias.

3.1.1. A impressão do eu

Após negar, na seção *Da imaterialidade da alma*, a existência da alma enquanto substância material ou imaterial, Hume inicia a seção *Da identidade pessoal* com uma tese já esperada: não temos idéia alguma de nosso eu. Tal idéia exigiria a impressão correspondente. Contudo,

[s]e alguma impressão dá origem à idéia do eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas – pois é dessa maneira que o eu supostamente existe. Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo (T 1.4.6.2; SBN 251-2).

A vida mental é marcada por um perpétuo fluxo: “Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante” (T 1.4.6.4; SBN 253). Dessa forma, a identidade pessoal terá de ser constituída a partir de elementos que fluem numa consciência destituída da simplicidade e unidade identificada por certos filósofos:

[Q]uando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção (T 1.4.6.2; SBN 252).

Como vimos no capítulo anterior, Hume alegava uma incompatibilidade entre a suposta substância da alma (seja ela mental ou material) e nossas percepções. Por que, então, ele mais uma vez retorna ao tema e afirma que não temos uma impressão do eu? Além disso, a inexistência da impressão não prova, *ipso facto*, a inexistência do próprio eu⁷⁶. Uma rejeição dessa suspeita, contudo, seria um movimento um tanto dogmático da parte do cético Hume. Não devemos, portanto, esperar que Hume

⁷⁶ Essa suspeita se estende, talvez, a todo o Livro 1, onde Hume negou as impressões da conexão necessária e do objeto externo, por exemplo. Compare com a questão: o que nossa capacidade de formar idéias separadas das causas e efeitos pode provar em relação aos objetos reais?

forneça um argumento *a priori* contra a existência da substância mental ou do eu. O máximo que podemos esperar é uma demonstração de que a *percepção* do eu é impossível e, por conseguinte, epistemologicamente irrelevante.

De acordo com Waldow (2006), a concepção atomista das percepções é o fundamento de Hume contra as filosofias da substância. Essa compreensão, calcada no princípio da separabilidade, submete toda questão filosófica ao crivo da máxima empirista. Desse modo, a análise do eu deve se ajustar a essa concepção. É esse ajuste, então, que determinará o desaparecimento do eu simples e indivisível dos metafísicos.

O eu dos filósofos possui simplicidade e identidade perfeitas. De que modo o fluxo contínuo de percepções poderia conter uma apreensão dessa existência imutável? Para a filosofia das percepções, a única coisa imutável em nossa vida mental é justamente a mutabilidade das percepções: “Nossos olhos não podem girar em suas órbitas sem fazer variar nossas percepções” (T 1.4.6.4; SBN 252). Além disso, somos infalíveis a respeito do conteúdo dessas percepções: “como todas as ações e sensações da mente nos são conhecidas pela consciência, elas devem necessariamente, em todos os pormenores, parecer o que são, e ser o que parecem” (T 1.4.2.7; SBN 190). Assim, a ausência da percepção desse eu não tem origem apenas em nossa incompetência introspectiva.

A crença na identidade pessoal, então, deverá ser formada através do conteúdo dessas percepções. Assim, se a inerência das percepções a uma substância simples e indivisível (seja ela material ou imaterial) for inapreensível, a gênese da crença na identidade pessoal não poderá ser atribuída a tal relação. Segundo Waldow (2006: 3-7), aqui se revelaria o propósito de Hume: assegurar a impossibilidade de termos uma impressão da relação de inerência.

Tal impossibilidade dever-se-ia ao atomismo das percepções e ao conceito de inerência: o atomismo assegura que cada percepção pode ser concebida separadamente de todas as outras; a inerência significa que a existência de certas entidades depende da existência de outras entidades, sendo essas mais fundamentais que aquelas. Dada a separabilidade das percepções, contudo, elas não admitiriam a *apreensão* da relação de inerência:

[N]o momento em que uma substância fosse percebida, ela perderia uma de suas propriedades mais essenciais, a saber, a propriedade de ocasionar a inerência.

Perceber a substância do eu, dado que ele existisse, equivaleria assim à impressão de algo, mas não à impressão do eu substancial. Sua dimensão substancial se perderia em virtude da incapacidade de nossas percepções acomodá-la. (Waldow *ibid.*, p. 7).

O que a autora pressupõe, então, é que a existência da substância seria útil para a questão da crença na identidade pessoal apenas se pudéssemos apreender a relação de inerência. De fato, Hume dirá no *Apêndice*: “se nossas percepções fossem inerentes a alguma coisa simples e individual [...] não haveria dificuldade alguma” (*Apêndice* 29; SBN 636). Contudo, como diz Waldow, a atomicidade das percepções impossibilita a apreensão de qualquer relação necessária entre elas. É somente por isso que cada percepção pode ser concebida como uma substância independente das demais (cf. T 1.4.5.5; SBN 233).

O primeiro ponto estabelecido, assim, é o da mutabilidade e multiplicidade de nossa vida mental: nenhuma substância, nenhum eu simples e contínuo pode explicar a identidade que nos atribuímos no decorrer do tempo. Como explicá-la, então?

3.1.2. Origem da Crença: Analogia

Segundo Hume, é a confusão entre identidade e diversidade que nos faz crer na identidade pessoal. Confundimos a identidade numérica de um objeto (por exemplo, a de um som que persiste ininterruptamente) com a identidade específica de objetos semelhantes (a identidade desse mesmo som, continuamente interrompido e reiniciado). Embora tais idéias sejam claramente distintas, as “ações da mente” pelas quais as apreendemos são semelhantes. É essa semelhança que gera a confusão e, conseqüentemente, a crença na identidade quando, na verdade, temos apenas uma multiplicidade de objetos distintos:

A ação da imaginação pela qual consideramos o objeto ininterrupto e invariável e a ação pela qual refletimos sobre a sucessão de objetos relacionados são sentidas de maneira quase igual, não sendo preciso um esforço de pensamento muito maior neste último caso que no primeiro. A relação facilita a transição da mente de um objeto ao outro, e torna essa passagem tão suave como se contemplássemos um único objeto contínuo (T 1.4.6.6; SBN 253-4).

A inevitabilidade dessas operações torna inúteis as reflexões filosóficas que nos revelam o erro: não só continuamos ignorando-o, como criamos novos princípios que

justifiquem nossa crença na identidade de objetos variáveis, mutáveis e descontínuos; assim “chegamos à noção de uma *alma*, um *eu* e uma *substância*, para encobrir a variação” (T 1.4.6.6; T SBN 254).

As operações da mente são provocadas de acordo com o conteúdo das percepções, sendo que “os únicos objetos variáveis e descontínuos que supomos continuar são os que consistem em uma sucessão de partes conectadas por semelhança, contigüidade ou causalidade” (T 1.4.6.7; SBN 255). Assim, como diz Stroud (1977: 121), um primeiro passo é dado na direção contrária à dos metafísicos: não mais precisamos da noção de substância para mostrar como atribuímos identidade aos objetos. O que cabe a Hume, então, é provar que todos os objetos aos quais atribuímos identidade são constituídos por uma sucessão das qualidades acima mencionadas.

O que Hume faz, com esse propósito, é estabelecer uma analogia entre os fenômenos da identidade material e mental. Isso faz parte de sua teoria monista: toda a nossa ontologia é construída a partir das percepções e das relações que se estabelecem entre elas. Ou seja, a filosofia da substância é substituída pela filosofia das percepções, sendo que “não apenas a mente, mas também o mundo é desconstruído como um feixe de percepções” (Waldow 2006: 2)

Hume dá como exemplos de sua tese casos nos quais desconsideramos mudanças que, a rigor, destroem a identidade dos objetos em questão. Por que fazemos isso? Porque as partes que constituem o objeto relacionam-se de acordo com qualidades que ocasionam uma transição mental de tipo peculiar.

Atribuímos, por exemplo, identidade a uma massa de matéria cujas partes são contíguas e conectadas, ainda “que uma parte muito *pequena* ou *insignificante* seja adiciona à massa, ou dela subtraída” (T 1.4.6.8; SBN 255-6). Ou seja, dada a insignificância da alteração, não notamos qualquer diferença no objeto examinado após a mudança. Assim, a atribuição de identidade é um fenômeno que depende do modo como os objetos afetam a mente:

A adição ou subtração de uma montanha não seriam suficientes para produzir uma diversidade em um planeta, mas a alteração de apenas algumas polegadas poderia destruir a identidade de alguns corpos [...] os objetos agem sobre a mente e quebram ou interrompem a continuidade de suas ações, não segundo sua grandeza real, mas segundo suas proporções recíprocas (T 1.5.6.8; SBN 256).

Como isso poderia ocorrer, senão pelo fato de que tanto nosso conceito de planeta quanto o dos objetos mais ínfimos tolerar uma quantidade específica e relativa de mudança? Ou seja, a quantidade de mudança permitida é relativa a cada caso.

O que ocorre aqui é o seguinte: as atribuições de identidade não se devem *exclusivamente* ao conteúdo das percepções, mas também ao modo como tal conteúdo afeta a mente. De outro modo, teríamos de concluir que a supressão de um átomo destrói a identidade de qualquer objeto. Para além da obviedade dessa constatação, observemos que o caso é análogo àquilo que ocorre com as qualidades secundárias: ao se reconhecer que os órgãos, de algum modo, constituem as qualidades sensíveis dos objetos, é sensato fomentar uma atitude cética a respeito da veracidade dessa experiência. Do mesmo modo, do fato de nossos critérios de identidade dependerem fundamentalmente de processos mentais, deveríamos negar a legitimidade desses critérios? É legítimo atribuir tal posição a Hume?

Que a identidade seja uma relação extrínseca aos objetos torna-se ainda mais evidente quando constatamos que uma mudança, no início ínfima, é capaz de interromper o ato contínuo da mente quando se torna considerável. Nesse caso, diz Hume, criamos um novo artifício: uma consideração do fim ou propósito comum visado pelo objeto. Dessa forma, a mudança das partes não contradiz a identidade do objeto, desde que o fim visado pela “combinação” das partes continue o mesmo:

Um navio que teve uma parte considerável alterada por sucessivos concertos ainda é considerado o mesmo; a diferença do material não nos impede de atribuir a ele uma identidade. *O fim comum para o qual as partes conspiram permanece o mesmo ao longo de todas as suas variações, permitindo à imaginação realizar uma transição fácil de uma situação do corpo a outra* (T 1.4.6.11; SBN 257, itálicos meus).

Inicialmente tínhamos que a identidade, ainda que extrínseca ao conteúdo das percepções, também era parcialmente dependente desse conteúdo, pois as ações da imaginação eram causadas pela observação de percepções que mantinham entre si relações de semelhança, contigüidade e causalidade. Contudo, o que Hume diz agora? Que, quando as relações entre o conteúdo das percepções são enfraquecidas⁷⁷,

⁷⁷ Ou seja, “quando finalmente observamos que essas mudanças se tornaram consideráveis” (T 1.4.6.11; SBN 257).

“produzi[mos] uma referência das partes umas às outras, e uma combinação tendo em vista algum fim ou propósito comum” (T 1.4.6.11; SBN 257).

A pergunta é: de que modo fazemos tal referência? Como ela contribui para a produção do ato mental “gradual e insensível” que, segundo Hume, estaria na base de toda e qualquer atribuição de identidade? Ora, as partes do objeto deveriam estar relacionadas naturalmente⁷⁸ a esse fim comum, se é que a transição mental seja realmente gerada a partir da consideração desse fim. Contudo, qual a *semelhança* entre o fim comum do navio (transportar carga, locomover-se) e suas partes? O fim, sendo uma noção abstrata, tampouco poderia estar na relação *de contigüidade espacial ou temporal* com as partes do navio. Essa relação poderia ser, talvez, a de *causalidade*: como vimos muitas vezes o navio sendo utilizado para um devido fim, a transição entre esse fim e as partes do navio facilitaria a consideração de sua identidade. Porém, de acordo com a definição humeana de causalidade, não seria legítimo considerar isso como o fim ou propósito comum das partes do navio, mas sim como o efeito de seu emprego. Ou seja, se a observação do navio trouxesse à mente a idéia do fim, isso só poderia ocorrer porque a finalidade é considerada como um efeito⁷⁹. O que não pode ser o caso.

Me parece que, a partir dessas considerações, podemos concluir o seguinte: a exterioridade da relação de identidade não deve ser explicada apenas pelas associações de idéias⁸⁰. Como procurei explicitar logo acima, uma transição mental parece ser insuficiente para explicar a relação entre as partes do objeto e o propósito para o qual eles servem, pois nenhum dos princípios de associação identificados por Hume relaciona as partes do objeto ao fim comum.

⁷⁸ Ou seja, deveriam dar origem a uma associação natural de idéias.

⁷⁹ Lembremos que, de acordo com a definição humeana, há somente um tipo de causalidade: “existe apenas uma espécie de necessidade, assim como existe apenas uma espécie de causa [...]” (T 1.4.6.33; SBN 171).

⁸⁰ É por isso que Penelhum (1955: 651), por exemplo, diz que nossos critérios de identidade dependem dos conceitos que empregamos. Não seria necessário, para explicarmos o uso desses conceitos, introduzir aqui uma noção de intencionalidade? Nesse caso, a explicação de Hume não poderia se esgotar em processos passivos da mente. Como vimos no Capítulo 1, alguns intérpretes apelaram à noção de intencionalidade para a explicação das idéias abstratas. Na minha opinião, apelar aos conceitos que empregamos em cada contexto não necessariamente envolveria algo como a intencionalidade. Conforme o argumento de Gamboa (2007), a explicação genética dos conceitos que empregamos envolveria algo para além da ciência cognitiva, abstendo-se assim de qualquer referência a uma decisão intencional ou “atividade” do sujeito cognitivo. Meu ponto não contradiria a sugestão de Gamboa: o que eu digo é, apenas, que os critérios de identidade não poderiam se esgotar nas transições mentais *tal como descritas por Hume*.

Outro artifício do gênero ocorreria quando “a esse *fim comum*, acrescentamos uma *simpatia* entre as partes, e supomos que elas mantêm entre si a relação recíproca de causa e efeito em todas as suas ações e operações” (T 1.4.6.12; SBN 257, itálicos no original). Ou seja, no caso de seres orgânicos (animais e vegetais), uma parte não existiria independentemente das outras (diferentemente das tábuas do navio, que são fisicamente independentes). Hume é pouco claro acerca da relação causal entre essas partes. Ele diz, primeiro, que apenas “supomos” essa relação; depois, é dito que elas “não apenas se referem a um propósito geral, mas também *apresentam* uma mútua dependência ou conexão” (*ibid.*, itálico meu)⁸¹, como se pudéssemos *observar* a conjunção constante das operações e ações dessas partes, dando assim origem à crença causal. Contudo, isso parece implausível: não há como observar tal conjunção quando admite-se, a respeito do carvalho, por exemplo, que “nenhuma de suas partículas materiais nem a forma de suas partes continuem as mesmas” (*ibid.*). Sobre o funcionamento de seu próprio organismo, Hume diz não ter idéia alguma do deslocamento dos espíritos animais que ocorre toda vez que ele movimenta um membro do seu corpo (*Investigação 7.1.155*)⁸².

Meu ponto, mais uma vez, é que a *simpatia* das partes não pode ser explicada como uma relação natural que origina a crença na identidade do objeto. Tanto a *simpatia* quanto o *fim comum* que “produzimos” parecem ser hipóteses para *explicar* a identidade dos objetos em questão, e não fatores que nos induzem à atribuição de identidade. Ou seja, a necessidade de formularmos tais hipóteses só parece ter sentido porque temos, de antemão, uma idéia da identidade desses objetos.

Teríamos aqui, portanto, novamente uma suposição ou artifício que não contribui em nada para a transição mental que, esperávamos, era condição necessária para a atribuição de identidade aos objetos.

⁸¹ No original a frase diz: “not only the several parts have a reference to some general purpose, but also a mutual dependance on, and connexion with each other”. Ou seja, Hume não se comprometeu com a afirmação de que essa dependência nos é *apresentada*, como diz a tradução brasileira. Nesse caso, o fato de não observarmos a dependência causal entre as partes (como alego acima) não seria uma crítica honesta.

⁸² Se Hume for um realista cético, essa passagem não oferece problema algum: basta que *suponhamos* uma conexão causal entre o movimento de meus membros e o deslocamento dos espíritos animais. O ponto é que isso não é feito de acordo com associações naturais de idéias, e portanto não serviria para explicar a analogia entre identidade material e pessoal, que é o objetivo dessas páginas da Seção 6.

Voltemos a um ponto já discutido. Podemos perguntar: o que Hume quer dizer quando afirma que nenhum objeto permanece idêntico a si mesmo no decorrer do tempo? Ou quando afirma que “todos os objetos a que atribuímos identidade sem ter observado sua invariabilidade e ininterruptibilidade são constituídos por uma sucessão de objetos relacionados” (T 1.4.6.7; SBN 255)?

Ora, me parece seguro afirmar que essa restrição humeana do escopo da identidade reflete uma característica da realidade em si mesma: excluídos os observadores, o mundo é um sistema físico, determinado causalmente, onde a questão da identidade dos objetos não tem sentido algum. Como falar da identidade dos objetos quando não há ninguém para classificá-los? Por outro lado, quando observadores, e assim a possibilidade de classificação e os critérios de identidade, são levados em consideração, necessariamente introduzimos na experiência a mutabilidade⁸³. Desse modo, impõe-se a questão: como apreender a identidade de um objeto quando o próprio observador, segundo a filosofia humeana, não é nada senão um feixe de percepções em constante revolução?

Nossos olhos não podem girar em suas órbitas sem fazer variar nossas percepções. Nosso pensamento é ainda mais variável que nossa visão; e todos os outros sentidos e faculdades contribuem para essa variação. Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante (T 1.4.6.4; SBN 252-3).

Dessa forma, a identidade deve ser explicada não obstante nunca ser “encontrada” na experiência. Que não haja identidade no mundo físico parece concordar com as teses anti-metafísicas de que não temos idéia alguma das substâncias ou formas substanciais dos antigos nem das qualidades primárias dos modernos (T 1.4.3-4; SBN 219-231). Ou seja, não há nenhum princípio inteligível que responda pela identidade dos objetos.

Devido a isso, Hume referiu-se às operações da imaginação como fonte da identidade. Contudo, como explicar tais atribuições, ou mesmo as operações imaginativas, quando nem mesmo o sujeito possui identidade? Como já constatamos, o pensamento que constrói a identidade parece não esgotar-se na mera transição entre percepções⁸⁴. Ainda não sabemos, então, como um feixe de percepções é capaz

⁸³ Cf. Strawson 1993: 32.

⁸⁴ Exemplos da causa final e da simpatia entre as partes dos organismos, acima.

de fazer isso tudo. Talvez ciente do caráter meramente hipotético de suas explicações, Hume apresenta mais dois fenômenos para corroborar a plausibilidade de sua tese, qual seja, a de que a identidade é atribuída a despeito da multiplicidade presente na experiência.

O primeiro exemplifica o fato de que identificamos objetos que são numericamente distintos: por exemplo, “um homem [que] ouve um barulho que pára e recomeça diversas vezes diz tratar-se sempre do mesmo barulho”, ou quando diz “que tal igreja, que antes era feita de tijolos, foi destruída, e que a paróquia reconstruiu a mesma igreja em pedra de cantaria, seguindo a arquitetura moderna” (T 1.4.6.13; SBN 258).

Nesses casos, a atribuição de identidade é facilitada porque os objetos, que na verdade são distintos (o barulho que já passou e o atual, a igreja velha e a nova) apresentam-se à mente sucessivamente, e não simultaneamente. Assim, “temos menos escrúpulos em dizer que são a mesma” (*ibid.*)⁸⁵.

O segundo fenômeno indica novamente que a atribuição não tem como condição necessária a observação de alguma propriedade invariável dos objetos:

Assim, como a natureza de um rio consiste no movimento e na mudança das partes, embora em menos de vinte e quatro horas estas estejam totalmente alteradas, isso não impede que o rio continue o mesmo durante várias gerações. Aquilo que é natural e essencial a algo é de certo modo esperado; e aquilo que é esperado causa menos impressão e parece menos importante que aquilo que é insólito e extraordinário (T 1.4.6.14; SBN 258).

É interessante que, após ter rejeitado qualquer noção de substância ou forma substancial, Hume venha a falar das *propriedades naturais e essenciais* de um objeto ou evento⁸⁶. O que é essencial ao feixe de percepções que constitui um objeto? De acordo com Hume, é aquilo que esperamos que aconteça com ele. A essência de um

⁸⁵ Contudo, se no caso do barulho havia ao menos semelhança, no caso da igreja parece não haver qualquer relação que facilite a transição mental. Hume diz que a única coisa em comum entre os dois objetos é a relação que eles mantêm com os habitantes do local. A única relação que caberia aplicar-se aqui, então, é a de contigüidade espacial. Porém, é apenas por ser outra *igreja*, no mesmo lugar que a anterior, que atribuímos a identidade, pois qualquer outro objeto construído no mesmo lugar também manteria a mesma relação de contigüidade que a velha igreja, sendo que, nesse caso, não atribuiríamos identidade aos objetos assim relacionados. Além disso, as duas igrejas são semelhantes num sentido muito peculiar. A semelhança entre o conteúdo das percepções envolvidas na atribuição de identidade (como ocorre no caso do som) é muito mais específica que a admitida no caso de uma igreja de tijolos e uma em pedra de cantaria. Resumindo: é implausível que a identidade entre as duas igrejas deva-se a associações naturais de idéias.

⁸⁶ Desconsiderando a possibilidade de que Hume esteja, aqui, sendo apenas metafórico ou irônico.

objeto material, então, envolve a idéia de regularidade: que ele continue comportando-se tal como na experiência passada. Ou seja, que no decurso de sua existência ele apresente a regularidade que conduz à “continuidade do pensamento” quando o observamos. Assim, mesmo as mudanças, desde que regulares, não contradizem a identidade do objeto⁸⁷. Mais uma vez, a relação de identidade é remetida à ação mental que a produz. Por que Hume nos apresenta esse fenômeno? Para provar que é da natureza dos objetos temporais a mutabilidade, que é dissimulada somente quando uma identidade proveniente do pensamento (ou seja, uma certa relação entre percepções) entra em cena.

A consideração da identidade dos objetos materiais mostrou, então, que eles são, na verdade, apenas uma sucessão de percepções relacionadas de certa maneira. Essas relações provocam certos fenômenos mentais que atenuam a diversidade e descontinuidade da experiência.

3.1.3. Origem da Crença na Identidade Pessoal

Como vimos, dada a inexistência de uma substância mental ou material que suporte as percepções, Hume conclui que a identidade pessoal deve ser esclarecida de maneira análoga à identidade material, ou seja, à identidade que atribuímos a “todas as produções compostas e mutáveis da arte ou da natureza”:

A identidade que atribuímos à mente humana é apenas fictícia, e de um tipo semelhante à que atribuímos a vegetais e corpos animais. Não pode, portanto, ter uma origem diferente, devendo, do contrário, proceder de uma operação semelhante da imaginação sobre objetos semelhantes (T 1.4.6.15; SBN 259).

Se, no caso da identidade material, a imaginação operava de acordo com a observação dos objetos externos, no caso da identidade pessoal a imaginação volta-se para os objetos internos, ou seja, para as percepções.

Contudo, como não há qualquer distinção significativa entre percepções e objetos, parece adequado dizer que, no caso da identidade pessoal, a imaginação opera sobre objetos semelhantes àqueles em que operava no caso da identidade material, visto que, por exemplo, o conteúdo da *percepção* do rio é o mesmo que o do

⁸⁷ Cp. com a constância e coerência da seção *Do ceticismo quanto aos sentidos* (T 1.4.2; SBN 187-218).

rio considerado independentemente da percepção. Esclarecer a analogia, então, requer uma resposta à seguinte pergunta: “quais características das percepções que contemplamos pode nos fazer supor que elas constituem uma mente singular, e de que modo elas produzem esse efeito”? (Stroud 1977: 122). Quando tomadas em si mesmas, as percepções revelam algo que não percebíamos quando as considerávamos como representações dos objetos externos?

O que significa dizer, seguindo Hume, que a atribuição de identidade se deve à transição suave entre as percepções? Ora, se entre os objetos externos não havia qualquer relação que justificasse a atribuição de uma identidade perfeita, entre as idéias deles estabeleciam-se relações naturais que levavam a mente a considerar uma certa multiplicidade sensível como um único objeto. Se negarmos que haja, na filosofia humeana, a possibilidade de se distinguir percepções e objetos externos, estes devem simplesmente ser considerados como as impressões que recebemos quando nossos órgãos sensíveis estão em atividade. Assim, se as impressões não têm identidade, as idéias têm na medida em que são submetidas aos princípios de associação: é exatamente por isso que Hume chama-as de associações *de idéias*, e não de impressões⁸⁸.

Se a mente é um feixe de percepções, devemos perguntar de que modo esse feixe pode estar constituído de forma a crermos em sua identidade. Que todas as percepções sejam distintas e separáveis é um princípio já estabelecido na filosofia humeana,

[m]as, apesar dessa distinção e separabilidade, supomos que todo o curso de percepções está unido pela identidade. Por isso, é natural que surja uma questão acerca dessa relação de identidade: (i) ela é algo que realmente vincula nossas diversas percepções, (ii) ou apenas associa suas idéias na imaginação? Em outras palavras, quando fazemos uma afirmação sobre a identidade de uma pessoa, (i) observamos algum vínculo real entre suas percepções, ou (ii) apenas sentimos um vínculo entre as idéias que formamos dessas percepções? (T 1.4.6.16; SBN 259, índices meus)⁸⁹.

⁸⁸ É bem verdade que no Livro 2 fala-se de uma associação de impressões pela semelhança (cf T 2.1.4.3; SBN 283). Nesse caso, porém, a semelhança não se deve ao conteúdo fenomenológico das impressões, mas sim às paixões suscitadas por tal conteúdo. Ou seja, a associação entre impressões de reflexão não está envolvida no processo que responde pelas atribuições de identidade tratadas no Livro 1.

⁸⁹ A distinção entre o que ocorre com as percepções e o que ocorre com as *idéias* das percepções indica, como observei logo acima, que a imaginação opera apenas no mundo ideal, e não na esfera da sensação. Na produção de crenças, e não na constituição do objeto sensível.

O que observamos, nessa passagem, são duas alternativas para a resolução do problema: (i) ou a identidade pessoal é algo que observamos; (ii) ou ela é formada através da imaginação.

Segundo Hume, as relações que “produzem esse progresso ininterrupto de nosso pensamento, quando consideramos a existência sucessiva de uma mente ou pessoa pensante” (T 1.4.6.17; SBN 260) são a semelhança e a causalidade, tendo a contigüidade “pouca ou nenhuma influência neste caso” (*ibid.*). Stroud, por exemplo, identifica uma ambigüidade nessa rejeição da contigüidade como fator da gênese da identidade pessoal. Segundo o autor, as relações naturais se aplicariam aos “objetos” das idéias, que posteriormente “tinham o efeito de levar a mente do pensamento de um objeto para o pensamento do outro” (Stroud 1977: 260, n. 1). Assim, se o conteúdo de certas percepções referirem-se a objetos espacialmente contíguos, essa relação deveria, igualmente às outras duas, ter um efeito para a crença na identidade pessoal. Segundo Stroud, a rejeição da contigüidade revelaria, então, que no caso da identidade pessoal as percepções são consideradas nelas mesmas, e não no que se refere aos objetos que elas representam. Dessa forma, a exclusão é justificada, desde que “literalmente, não faz qualquer sentido falar da contigüidade de duas percepções” (*ibid.*). À primeira vista, isso estaria de acordo com o fato de Hume dizer que a maioria das percepções são inextensas (cf. T 1.4.5.10; SBN 235).

Isso diz respeito somente à contigüidade espacial. Segundo Pears, a perda dessa relação comprometeu Hume a um mentalismo cujos elementos revelaram-se insuficientes para esclarecer o fenômeno da identidade pessoal: “quando [Hume] exclui a contigüidade espacial da mente e tenta basear a unidade mental apenas na contigüidade temporal, ele acaba com uma teoria que é inapelavelmente inadequada” (Pears 1990: 143).

Quando Stroud justifica a desconsideração da contigüidade, ele toma como um fato óbvio que percepções não estão no espaço. Contudo, como considerar a idéia de um objeto material qualquer à parte de seu conteúdo, que é espacial? Para Hume, se a idéia refere-se a um objeto extenso, ela somente o pode fazer por semelhança, o que significa que a própria idéia é extensa (cf. Falkenstein 1995; 2002).

Por que, então, excluir a contigüidade espacial? Não porque as percepções são essencialmente inextensas, como afirma Stroud, mas porque algumas delas são

localizáveis no espaço, enquanto outras (a maioria delas, segundo Hume) não o são⁹⁰. Essa constatação se dá por mera observação do conteúdo das percepções, ou seja, baseia-se na fenomenologia das percepções. Presumivelmente, se as considerássemos de um ponto de vista científico, a teoria ontológica do final da Seção 5 se aplicaria: uma teoria suficientemente desenvolvida nos mostraria que todas as nossas percepções são modificações de nosso organismo: “[t]eria sido fácil fazer uma dissecação imaginária do cérebro, e mostrar por que, ao concebermos uma determinada idéia, os espíritos animais se espalham por todas as vias contíguas, despertando as outras idéias relacionadas à primeira” (T 1.2.5.29; SBN 60)⁹¹.

O que ocorre, então, é que a adoção da perspectiva da primeira pessoa nos incapacita de apreender a contigüidade espacial entre nossas percepções. Como diz Flage (1982: 536), um sistema mental não é essencialmente caracterizado pela espacialidade. Resta-nos esclarecer de que modo operam as relações de semelhança e causalidade.

3.1.4. Os Princípios de Associação

Atentemos agora para as duas relações identificadas por Hume como a origem da crença na identidade pessoal. Em primeiro lugar, observa-se uma semelhança entre as percepções de uma pessoa. Produzida pela memória, essa semelhança ajudaria, de alguma forma, a delimitar a variação característica da consciência, fornecendo assim uma base para a crença na unidade dessa consciência:

Pois o que é a memória, senão a faculdade pela qual despertamos as imagens de percepções passadas? E como uma imagem necessariamente se assemelha a seu objeto, a freqüente inserção dessas percepções semelhantes na cadeia de pensamento não deve conduzir a imaginação mais facilmente de um elo a outro, fazendo o todo se parecer com a continuação de um objeto único? (T 1.4.6.18; SBN 260-1).

De acordo com Green, Hume estaria aqui emendando a tese lockeana, “a qual afirmava que a lembrança de uma experiência passada é condição necessária e

⁹⁰ Se a argumentação do Capítulo 2 dessa dissertação estiver correta, Stroud estaria atribuindo a Hume a concepção de Reid, segundo a qual fenômenos mentais são inextensos. As teses da seção *Da imaterialidade da alma* seriam incompreensíveis, se Stroud estiver certo.

⁹¹ Smith (1995: 204, n19) sugere que Hume via a fisiologia de sua época como ainda insuficiente para dar uma explicação satisfatória desse fenômeno.

suficiente para a identidade entre a pessoa que lembra e a pessoa que teve a experiência” (1999: 107), isto é, de que a consciência é condição necessária e suficiente da identidade pessoal.

A contribuição de Hume a essa teoria seria a *explicação genética* dessa crença: a semelhança produz a identidade porque faz “o todo se parecer com a continuação de um objeto único”. Um objeto único, segundo a teoria humeana da identidade, é uma sucessão de objetos semelhantes que facilita a transição mental. Assim, a memória ajuda a mente a *confundir* um feixe de percepções completamente distintas (a própria mente) com um feixe de percepções perfeitamente semelhantes (o objeto singular). A memória, portanto, seria indispensável na constituição daquela consciência cuja identidade, segundo Locke, determinava a identidade de uma pessoa (cf. Noonan 1991: 41).

A semelhança, contudo, é apreendida devido ao conteúdo fenomenológico das percepções, ou seja, não é uma relação que determina a existência de uma percepção em virtude da existência de alguma outra⁹². Assim, se cada percepção é como uma substância, existindo separadamente de todas as outras, como elas podem estar unidas num mesmo feixe, se a semelhança não pode ser responsável por tal união? Sem a possibilidade de apelar a qualquer conexão real ou lógica entre elas, Hume afirma que o único modo de explicar a existência de uma percepção é a causalidade:

Podemos observar que a verdadeira idéia de uma mente humana é a de um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito, e que produzem, destroem, influenciam e modificam-se umas às outras. Nossas impressões originam suas idéias correspondentes; e essas idéias, por sua vez, produzem outras impressões. Um pensamento expulsa outro pensamento, e arrasta consigo um terceiro, que o exclui por sua vez (T 1.4.6.19; SBN 261).

Como salienta Kemp Smith (1966: 503), a ênfase na causalidade significa que a identidade pessoal tem, assim como os objetos externos, um modo de existir condicionado, e não possui uma identidade absoluta e essencialmente imutável, tal como era defendido na concepção tradicional⁹³. Isso condiz com o caráter

⁹² Esse é um dos motivos devido ao qual o contra-exemplo do tom de azul não contradiz o experimentalismo humeano. Cf. cap. 1, p. 39.

⁹³ Assim, devemos tomar com cuidado a afirmação humeana de que cada percepção é uma substância (T 1.4.5.5; SBN 233). O propósito deve ter sido apenas o de mostrar que a noção de substância, aplicando-se às percepções (ou seja, às entidades paradigmaticamente consideradas como acidentes),

experimental da filosofia humeana, cuja explicação dos fenômenos ocorre através da identificação de regularidades causais.

Assim, embora tudo o mais mude, as relações causais entre as percepções é permanente:

Assim como a mesma república individual pode mudar não só seus membros, mas também suas leis e constituições, assim também a mesma pessoa pode variar seu caráter e disposição, bem como suas impressões e idéias, sem perder sua identidade. Por mais mudanças que sofra, suas diversas partes estarão sempre conectadas pela relação de causalidade (T 1.4.6.19; SBN 261).

Ainda segundo Kemp Smith (1966: 499ss), na concepção humeana da substância o princípio de união, responsável pela identidade do objeto, é a causação. Isso fica claro na passagem acima citada⁹⁴.

Contudo, é difícil compreender como a mera relação causal pode conservar a identidade de algo. Ora, se o universo admite a explicação determinista promulgada pela ciência, segue-se que *tudo* é relacionado causalmente e, assim, essa totalidade possuiria uma identidade tanto quanto os objetos particulares. Isto é, a mera relação causal não parece suficiente para determinar a identidade de algo. Deve haver, então, algo que restrinja o escopo da causalidade de tal modo a produzir identidade no âmbito de apenas um certo conjunto de percepções. Argumentarei a seguir que o ponto de partida da investigação humeana são apenas as percepções que se localizam no corpo do sujeito. É a partir desse conjunto delimitado de percepções que as associações de idéias explicariam a crença na identidade pessoal.

A memória e a causalidade devem ser compreendidas em suas relações recíprocas. A memória, como diz Hume, é a “fonte” da identidade pessoal. Nisso ele parece estar de acordo com Locke: a identidade de uma pessoa, diferentemente da de um objeto físico, tem como condição necessária a consciência. A memória é, por assim dizer, o lado consciente da identidade (aspecto epistemológico), enquanto a causalidade é o lado inconsciente (aspecto ontológico ou físico) da nossa identidade:

não tem nenhum poder explicativo. Ao contrário, o que explica os fenômenos é a descoberta das relações causais que os objetos e eventos mantém entre si, e não de distinções ontológicas ou qualitativas. Como fica evidente na seção *Da identidade pessoal*, isso não é menos verdadeiro a respeito da mente do que a respeito do mundo físico.

⁹⁴ Hume diz, ainda, sobre a causalidade: “Nossa identidade referente às paixões serve para corroborar aquela referente à imaginação, ao fazer que nossas percepções distantes influenciem umas às outras, e ao produzir em nós um interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros” (T 1.4.6.19; SBN 261). Ou seja, o interesse que temos por nossas identidades não se baseia na identidade de uma substância, mas sim na influência causal entre nossas paixões.

“se não tivéssemos memória, jamais teríamos nenhuma noção de causalidade e tampouco, por conseguinte, da cadeia de causas e efeitos que constitui nosso eu ou pessoa” (T 1.4.6.20; SBN 261-2).

De que modo a memória *revela* a causalidade? Para além da constatação do fato, o texto nos deixa sem uma explicação convincente. Poderíamos sugerir que uma lembrança, dando um conhecimento simples e direto de que eu sou idêntico ao sujeito das experiências passadas⁹⁵, leva naturalmente à inferência de que há uma cadeia causal subjacente ao fenômeno da memória. Assim, a cadeia causal *revelada* pela memória é, por sua vez, utilizada para explicar a existência da memória: esta é a primeira na ordem do conhecimento, enquanto a causalidade é a primeira na ordem do ser. Dessa forma, Hume escaparia às objeções de Reid a Locke, por exemplo, segundo as quais este, ao identificar a identidade com a consciência, teria simplesmente confundido a identidade pessoal com a evidência dessa identidade (cf. *Essays* 3.6.277).

Ora, em Hume a memória, sendo a revelação da causalidade (e não sua produção), não é mais que uma *evidência* para a identidade pessoal. Assim, logo após descrever a semelhança e a memória, Hume escreve no parágrafo seguinte: “podemos observar que a *verdadeira* idéia de uma mente humana é a de um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito [...]” (T 1.4.6.19; SBN 261, grifo meu). A diferença é que, para Hume, a evidência aponta para um feixe de percepções relacionadas causalmente, enquanto para Reid a identidade pessoal se deveria a uma substância indivisível (cf. *Essays* 3.4.264).

Pelo fato de não equacionar consciência e identidade pessoal Hume admite estendermos a causalidade, e assim nossa identidade, até momentos dos quais não temos lembrança alguma:

Uma vez tendo adquirido da memória essa noção de causalidade, podemos estender a mesma cadeia de causas, e conseqüentemente a identidade de nossas pessoas, para além de nossa memória; assim podemos fazê-la abarcar tempos, circunstâncias e ações de que nos esquecemos inteiramente, mas que, em geral, supomos terem existido. Pois são muito poucas as ações passadas de que temos alguma memória (T 1.4.6.20; SBN 262).

⁹⁵ Cf. Reid: “a lembrança de um evento passado é necessariamente acompanhada da convicção de nossa própria existência no momento em que o evento aconteceu” (*Essays* 3.1.255).

Assim, identificando a identidade pessoal com uma relação que, de certa forma, transcende o conteúdo da consciência, Hume estaria imune à crítica formulada por Reid:

não é estranho que a uniformidade ou identidade de uma pessoa deva consistir numa coisa que está continuamente mudando, e não é a mesma nem por dois minutos? [...] Nossa consciência, nossa memória, e toda operação de nossa mente, estão ainda fluindo como a água de um rio, ou como o próprio tempo (*Essays* 3.6.278).

Por essa razão Reid não hesita em dizer que nossa identidade ou personalidade é indivisível. Sendo assim Reid tem, na posse de uma alma, que seria propriamente a parte indivisível de nosso ser, um critério infalível para a identidade pessoal: “eu não sou pensamento, não sou ação, não sou sentimento; sou algo que pensa, que age, que sente” (*Essays* 3.4.264)⁹⁶.

Segundo Hume, ao contrário, as questões envolvendo identidade são incertas e insolúveis. Por quê? Porque a identidade não é encontrada na experiência, mas sim produzida por uma transição mental cuja operação não admite qualquer quantificação ou padronização:

A identidade depende das relações entre as idéias; e essas relações produzem a identidade por meio da transição fácil que ocasionam. Mas como as relações e a facilidade da transição podem diminuir gradativa e insensivelmente, não possuímos um critério exato que nos permita resolver qualquer controvérsia sobre o momento em que adquirem ou perdem o direito ao nome de identidade (T 1.4.6.21; SBN 262).

Identidades são *produzidas*, eis a conseqüência do atomismo humeano. Abstraído do ponto de vista humano, temos apenas eventos físicos⁹⁷. Percepções são atributos de seres conscientes, e a atribuição de identidade a partir dessas percepções é feita com a colaboração da imaginação.

Assim, “todas as questões refinadas e sutis acerca da identidade pessoal nunca poderão ser resolvidas, devendo ser vistas como dificuldades gramaticais antes que

⁹⁶ Como assegurar a vida eterna, senão sendo uma pessoa definível? Para Reid, a aplicação dos conceitos morais (direito, dever, responsabilidade) depende da identidade pessoal estrita, ou seja, daquele Eu que Hume jamais encontrou (cf. Lesser 1978: 57).

⁹⁷ Aqui me apoio na afirmação de Lesser (1978: 48ss), segundo a qual Hume não se comprometeria com uma distinção ontológica entre eventos, estados e ações. Apenas eventos seriam indispensáveis na ontologia humeana. Suponho que o conceito de objeto também deva ser incluído nessa lista. Seria possível, assim, dar uma descrição coerente do mundo sem fazer referência a pessoas (*selves*) e objetos (cf. *ibid.* 50).

filosóficas” (T 1.4.6.21; SBN 262). Por que, aqui, Hume faz alusão a dificuldades *gramaticais*? Ora, se a identidade origina-se de mecanismos mentais cujo funcionamento é absolutamente indiferente à questão de sua justificação filosófica, atribuir ou não essa relação a um determinado conjunto de objetos ou percepções é apenas uma questão verbal, ou seja, a questão de aplicar um nome de acordo com os processos imaginativos operantes em cada caso.⁹⁸

3.2. O Apêndice

O *Apêndice* constitui um texto inestimável para os estudiosos. Nele Hume admite sua ignorância acerca de um dos temas cruciais de sua filosofia. Mas o que ele ignora, afinal? Qual a dificuldade cuja solução ele humildemente lega para seus leitores? Contra as regras da prudência, espero esclarecer a dificuldade do *Apêndice* rejeitando certas leituras em prol de uma outra, que se baseia naquilo que identifico como um dos alicerces do projeto filosófico humeano: o materialismo.

3.2.1. A revisão

Como é sabido, no *Apêndice* Hume retoma o tema da identidade pessoal e exprime dúvidas sobre sua teoria inicial: “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; SBN 633). Revisando seus argumentos, Hume apresenta aqueles que resultam na negação da identidade e simplicidade do eu, e aqueles que o levam a explicar como, não obstante esse primeiro resultado, somos levados a acreditar em nossa identidade.

A negação da identidade pessoal deve-se às seguintes considerações: “não temos nenhuma impressão de (*sic*) eu ou substância enquanto algo simples e

⁹⁸ Dessa forma, embora seja possível, realmente, dizer que Hume formulou condições demasiadamente estritas para a identidade “perfeita”, ele acaba por dizer algo muito próximo da crítica que Penelhum formulou à sua teoria: “que as frases “o mesmo x contínuo” e “vários y's diferentes” sejam usadas em relação ao mesmo objeto depende inteiramente de quais nomes nós costumamos colocar nos lugares de x ou y, e não das palavras “o mesmo” e “diferentes” em si mesmas” (Penelhum 1995: 650).

individual” (*Apêndice 19*; SBN 633); as percepções podem existir separadamente; as percepções existem de maneira distinta e independente, sem ter em comum nenhuma substância simples ou sujeito de inerência; não percebemos nada além de percepções; já que a ausência de percepções é equivalente à aniquilação da pessoa, “[e]ssas percepções, portanto, têm de ser o mesmo que o eu, já que uma coisa não pode subsistir sem a outra” (*Apêndice 25*; SBN 635); assim como a idéia da substância externa não é distinta das qualidades particulares que concebemos, “não temos uma noção da mente que seja distinta das percepções particulares” (*Apêndice 27*; SBN 635).

Essa revisão reapresenta as conclusões decorrentes da aplicação dos princípios empiristas. Segundo o princípio da cópia, não temos idéias sem impressões; no presente caso, não temos impressão alguma do eu ou substância que suportaria nossas percepções. Segundo o princípio da separabilidade, não há conexões entre objetos distintos. Do mesmo modo, não há tal conexão entre nossas percepções, que assim podem ser concebidas como substâncias independentes umas das outras. Poderíamos acrescentar, ainda, a tese positiva de Hume acerca da identidade pessoal: a mente é um feixe de percepções relacionadas causalmente, tese essa que não é retomada no *Apêndice*.

A apresentação do outro argumento inicia assim:

Até aqui, meu argumento parece ter uma evidência suficiente. Mas, tendo assim afrouxado o laço entre todas as nossas percepções particulares, *quando* passo a explicar o princípio de conexão que as liga, e que nos faz atribuir a elas uma real simplicidade e identidade, percebo que minha explicação é muito deficiente, e que só a aparente evidência dos raciocínios anteriores pode ter-me levado a aceitá-la (*Apêndice 28*; SBN 635; *itálico meu*).

A tese da Seção 6 dizia que os princípios responsáveis pela crença na identidade pessoal atuam no pensamento, *e não nas percepções nelas mesmas, que são todas distintas e separadas*. Como diz Ainslie (2001: *passim*), tal pensamento ou reflexão é constituído por idéias secundárias, ou seja, idéias que se referem às nossas próprias percepções: “apenas o pensamento encontra a identidade pessoal, quando, ao refletir sobre a cadeia de percepções passadas que compõem uma mente, sente que as idéias dessas percepções estão conectadas entre si, e que introduzem naturalmente umas às outras” (*Apêndice 28*; SBN 635).

Segundo as evidências apresentadas na Seção 6, corroboradas pela analogia com a identidade de plantas, animais e artefatos, a memória *revela* a causalidade entre nossas percepções, ou seja, a relação epistemologicamente acessível a nós, que é a semelhança, revela a relação metafísica, causal,⁹⁹ que ocorre entre nossas percepções. O componente novo no *Apêndice*, me parece, é o esclarecimento acerca dessa consciência “que é apenas um pensamento ou percepção refletida” (*ibid.*), pois na Seção 6 a semelhança e a causalidade que relacionavam nossas percepções não precisavam ser “refletidas”.

“Mas”, continua Hume, “todas as minhas esperanças se desvanecem quando passo a explicar os princípios que unem nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência. Não consigo descobrir nenhuma teoria que me satisfaça quanto a esse ponto” (*Apêndice* 28; SBN 635-6).

Segundo Stroud, haveria dois modos de interpretar essas passagens:

(i) ela pode significar que Hume não tem qualquer esperança de explicar o que realmente une nossas percepções sucessivas numa mente ou consciência - o que atualmente as une de modo a constituir uma mente. (ii) Ou pode significar que ele não tem qualquer esperança de explicar quais características de nossas percepções e quais princípios da mente combinam-se para produzir em nós o pensamento ou crença de que somos mentes individuais - o que une as sucessivas percepções em nosso pensamento, ou que nos faz pensar nelas como unidas juntas. Obviamente estas duas interpretações são diferentes (Stroud 1977: 133; índices meus).

Chamarei a interpretação (i) de ontológica, e a leitura (ii) de epistemológica.

Ellis (2001: 201-8) aponta o fato de que a nota após “quando” ajuda a esclarecer o problema descoberto por Hume no *Apêndice*. Nessa passagem, é indicado o momento em que uma revisão da Seção 6 torna-se necessária, ou seja, “quando passo a explicar o princípio de conexão que as liga [as percepções], e que nos faz atribuir a elas uma real simplicidade e identidade” (*Apêndice* 28; SBN 635). Ellis observa que na primeira edição do *Apêndice* a nota refere-se a uma página que inicia na passagem “se ambos estivessem separados pela maior diferença e distância” (T 1.4.6.16; SBN 260) e conclui com “para produzir uma relação nessa sucessão, em meio a todas as suas variações” (T 1.4.6.18; SBN 260). Essa passagem trata dos princípios de associação de idéias e de sua aplicação à identidade pessoal; nela Hume afirmava que apenas a semelhança e a causalidade podem produzir a transição mental responsável pela

⁹⁹ Cf. Winkler (2000: 38, n. 46).

crença. Tudo indica, então, que a dúvidas humeanas devem ser interpretadas de acordo com a segunda interpretação listada por Stroud¹⁰⁰.

O que Hume veio a descobrir no *Apêndice*, então? Por que os princípios de associação, que funcionaram tão bem na explicação do objeto externo e da causalidade, revelam-se insatisfatórios no caso da identidade pessoal?

Podemos observar, em primeiro lugar, que mesmo do ponto de vista textual a aplicação desses princípios na Seção 6 é insatisfatória: enquanto os exames da causalidade e da conexão necessária se estenderam longamente na Parte 3 do Livro 1, e o exame do objeto externo e da gênese de sua crença prolongou-se por 20 páginas de intrincadas análises na Parte 4, a explicação da gênese da identidade pessoal propriamente dita (isto é, desconsiderada a Seção 5 e o início da Seção 6, que tratam da alma enquanto substância simples) ocupa apenas dois dos últimos parágrafos da Seção 6, parágrafos esses que em nada lembram o esforço metódico de descrição das operações mentais criadoras da conexão necessária e do objeto externo.

Para além da constatação acima, contudo, as últimas palavras do *Apêndice* sobre a identidade pessoal são pouco esclarecedoras:

há dois princípios a que não posso renunciar, mas que não consigo tornar compatíveis: *que todas as nossas percepções distintas são existência distintas, e que a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre existências distintas*. Se nossas percepções fossem inerentes a alguma coisa simples e individual, ou então se a mente percebesse alguma conexão real entre elas, não haveria dificuldade alguma (T 1.4.6.29; SBN 636).

É unânime, entre os comentadores, a opinião de que esses dois princípios não são incompatíveis entre si, pois o segundo é a consequência epistemológica da tese ontológica expressa no primeiro. A incompatibilidade deve ocorrer, então, entre esses dois princípios, que são fundamentais na filosofia humeana, e um terceiro elemento. Qual é esse outro elemento? Presumivelmente, é a crença na identidade pessoal: como podemos acreditar num eu simples e indivisível se nossas percepções não inerem numa substância e nem têm conexões reais umas com as outras?

Temos de explicar o seguinte: aparentemente, esse pronunciamento humeano candidata duas teses *metafísicas* como possíveis soluções para o problema da

¹⁰⁰ “[A] falha que [Hume] admite é uma falha explicativa - uma falha em sua ciência do homem, não em sua metafísica” (Winkler 2000: 18).

identidade pessoal: a inerência das percepções numa substância e a conexão real entre as percepções. Contudo, a nota no *Apêndice* identifica tal problema como uma dificuldade psicológica ou epistemológica, isto é, a dificuldade de explicar como a crença pode originar-se a partir dos princípios de associação. É bem verdade que essas possibilidades ontológicas estão ligadas a suas conseqüências epistemológicas: elas só seriam relevantes se pudéssemos *perceber* a relação de inerência ou a de conexão necessária. Ainda assim, elas são contrárias à nota porque, dessa forma, a crença na identidade pessoal não estaria vinculada às associações de idéias, à reflexão mediante idéias secundárias, mas sim à percepção de relações *reais* entre elas.

Na próxima seção apresento alguns dos problemas que poderiam ter suscitados pela aplicação dos princípios de associação. Ainda que eu deixe em aberto o motivo exato para as dúvidas de Hume, sustento que é esse aspecto de sua teoria que Hume julgou ser insatisfatória. Nas seções a seguir apresento duas interpretações que identificam um problema ontológico na tese humeana sobre a identidade pessoal. Procuro mostrar que essas interpretações são implausíveis, consideradas sob o luz do projeto levado a cabo na filosofia humeana.

3.2.2. O problema epistemológico

De que modo a semelhança entre percepções poderia ocasionar a crença na identidade pessoal? Segundo Hume, a semelhança facilitaria a transição mental entre uma percepção e outra, dessa forma conferindo uma certa unidade ao feixe. Mas *por que* há semelhança entre percepções? Ora, é claro que minha memória do evento A assemelha-se à minha percepção de A, e não à percepção de A tida por outro sujeito, dessa forma podendo facilitar a transição mental entre minhas percepções. Essa explicação, evidentemente, toma por garantido o fenômeno da identidade pessoal, e assim não o esclarece: dizer que duas percepções assemelham-se por serem minhas pressupõe que a identidade pessoal é anterior à memória.

Esse é justamente o ponto da crítica de Butler, ao afirmar que a memória pressupõe a identidade assim como o conhecimento pressupõe a verdade (cf. Butler 1736: 302). Esse problema não passou despercebido por Hume, pois, como ele diz, “a memória não tanto *produz*, mas *revela* a identidade pessoal” (T 1.4.6.20; SBN 262).

Mas, devemos perguntar, a semelhança é suficiente mesmo para *revelar* a identidade pessoal?

Stroud, por exemplo, pede que consideremos um feixe de percepções relacionadas pela semelhança, digamos percepções da Torre Eiffel. Se cada percepção considerada for a da Torre Eiffel vista de um certo ângulo, e se cada ponto de vista referir-se ao campo visual de sujeitos distintos, a mera semelhança entre as percepções não nos inclinaria a pensar nessas percepções como constituindo uma mente (Stroud 1997: 124).

A perspectiva da terceira pessoa, na qual observarmos percepções alheias, é impossível na teoria das idéias humeana: no momento em que observo algo isso se torna *minha* percepção. Como diz Stroud, a memória só funciona na perspectiva da primeira pessoa, ou seja, quando todas as percepções consideradas são, de antemão, minhas:

mesmo que a semelhança possa, e de fato tenha, um efeito sobre nós, é possível que as percepções assemelhem-se porque todas elas ocorrem na memória de uma pessoa antes que cheguemos a pensar nelas como constituindo uma mente (1970: 124).

Outros autores apontam para um conflito entre a semelhança que gera a crença na identidade pessoal e aquela que produz a crença na identidade do objeto externo: ainda que a semelhança no segundo caso seja redescrita como constância e coerência (cf T 1.4.2.18-9; SBN 194-5), a transição mental que causa as atribuições de identidade objetiva não seria categorialmente distinta daquela responsável pela crença na identidade pessoal, e assim, “ligadas à mesma condição suficiente, todas as percepções que são identificadas como partes de um eu idêntico e unificado deveriam ser, do mesmo modo, identificadas como percepções de um objeto idêntico” (Waldow, 13).

A filosofia humeana trata os dois fenômenos analogamente porque há apenas uma espécie de entidade, as percepções. Assim, o mundo mental é construído sobre as mesmas bases que o mundo material, o que significa que são os mesmos princípios de associação que operam nos dois domínios, se é que se pode fazer tal distinção. Waldow nota (2006: 14) que mesmo no *Apêndice*, quando descreve os defeitos de sua teoria inicial, Hume continua referindo-se a mesas e lareiras, ou seja, a objetos

externos, para explicar o que é que acontece com a crença em nossas identidades (cf. *Apêndice 21*; SBN 634).

É possível verificar, contudo, que os dois fenômenos diferem sob alguns aspectos. A semelhança produzida pela memória admite tal intervalo temporal entre as percepções relacionadas que a torna insuficiente para constituir o feixe de percepções identificado como o objeto material. A semelhança que ocorre entre as percepções desse feixe, por outro lado, não permite o intervalo que ocorre no caso da memória. E quando o permite, elas são relacionadas pela coerência, ou seja: uma percepção do objeto, dadas certas condições, é sempre seguida por uma outra, ainda que não perfeitamente semelhante à anterior. Isso não ocorre no caso da memória: quando uma idéia da memória é produzida, ela é *perfeitamente* semelhante à impressão inicial: “*repetimos* nossas impressões [...]” (T 1.1.3.1; SBN 8, itálico meu); “[é] evidente que a memória preserva a forma original sob a qual seus objetos se apresentaram. Sempre que, ao nos recordarmos de algo, nós nos afastamos dessa forma, isso se deve a algum defeito ou imperfeição dessa faculdade” (T 1.1.3.3; SBN 9).

No entanto, ainda que a espécie de semelhança envolvida na memória seja distinta da semelhança envolvida no feixe de percepções que compõem o objeto material, o ato mental que causa a crença no objeto material seria indistinguível daquele presente no caso da memória. Podemos ilustrar isso nos perguntando como podemos conceber a sucessão de percepções que é identificada como um objeto material. Para Reid, por exemplo, isso mostra que a experiência pressupõe a memória:

refletir sobre a sucessão de nossas idéias não pode ser nada senão lembrar delas, e dar atenção àquilo que nossa memória testemunha sobre elas; pois se não lembrássemos dessa sucessão, não poderíamos ter qualquer pensamento sobre ela. Assim, é evidente que essa reflexão inclui a lembrança, sem a qual não poderia haver reflexão alguma sobre aquilo que é passado, e conseqüentemente, nenhuma idéia de sucessão (*Essays* 3.5.270).

Nesse caso, se uma sucessão de percepções (que em Hume será confundida com um objeto idêntico) envolve o mesmo ato mental constitutivo da memória, como separar a crença no objeto externo da crença na identidade pessoal? Ainda que uma mera lembrança (aquilo que fiz há um ano) não seja condição suficiente para a crença no objeto externo, um caso de semelhança entre percepções sucessivas requer o mesmo ato mental que produz a crença em nossa identidade.

Roth (2000) também identifica o problema a partir da constatação de que o modelo humeano adotado para explicar a identidade pessoal é baseado na identidade dos objetos externos. A análise de Roth parte de dois pressupostos: (i) a rejeição da distinção entre percepções e objetos e (ii) a constatação de que nossa experiência é de uma pluralidade de objetos. A partir daí, surgiria um problema psicológico¹⁰¹: as duas tendências ou atos mentais, que unificam nossas percepções e produzem as crenças na identidade pessoal e material, seriam mutuamente incompatíveis. Vejamos por quê.

A primeira tendência tomaria um grupo de percepções relacionadas pela constância e coerência e formaria a idéia de um objeto independente. Tal como deve haver um princípio de identidade associado a essa tendência, a consciência de uma *multiplicidade* de objetos pressupõe um princípio de diferenciação. Como esse princípio poderia operar, se a crença na identidade pessoal, por sua vez, requer que não notemos a distinção e variabilidade de nossas percepções?

[S]e eu uno todas as minhas percepções (o que é necessário para a crença na identidade pessoal), então não posso ao mesmo tempo unir algumas de nossas percepções excluindo algumas outras (o que é necessário para a crença na persistência de objetos distintos e independentes) (Roth 2000: 105).

Lembremos que, para Hume, a diferença é a *negação* de uma relação (cf T 1.1.5.10; SBN 15). Assim, ali onde há uma multiplicidade de objetos, não pode haver um ato mental que, devido a relações naturais de idéias, abarque *todas* as percepções que constituem nossa experiência. Desse modo, como estender nossa identidade através do curso inteiro de nossas vidas se devemos, ao mesmo tempo, reconhecer uma multiplicidade de objetos distintos e independentes¹⁰²?

Cabe observar, a respeito da constatação de Roth, que se a crença na identidade pessoal referir-se a um feixe de percepções unidas causalmente, isso por si só não requeriria que *todas* as percepções fossem, de alguma forma, novamente unidas a cada vez que pensássemos em nossa identidade (cf. Ellis 2006: 215). Como dito na

¹⁰¹ E não metafísico, como querem aqueles que se concentram nos critérios de individuação mental. O problema metafísico seria o de fornecer critérios necessários e suficientes para a identificação de uma mente (a primeira alternativa de Stroud). O problema psicológico é o de saber como surge a crença na identidade de uma mente (a segunda alternativa).

¹⁰² Waldow diz algo parecido (2006: 13) quando afirma que há um domínio de percepções (as inextensas) que não se deixa explicar pelos princípios pressupostos por Hume como base para a atribuição de identidade pessoal.

Seção 6, a causalidade entre nossas percepções é *inferida* a partir da evidência fornecida pela memória.

Contudo, apesar de a causalidade ser inferida, quando ela e a semelhança são introduzidas, as *duas* relações são úteis como *evidência* da identidade pessoal. Ou seja, para Hume tanto a semelhança quanto a causalidade servem para facilitar a transição mental que está na origem da crença. Quanto à causalidade, não teríamos idéia alguma dela quando abstraímos do efeito que as *idéias* dos objetos produzem na mente: “a identidade não é alguma coisa que pertença realmente a essas diferentes percepções e que as una umas às outras; é apenas uma qualidade que lhes atribuímos quando refletimos sobre elas, em virtude da união de suas idéias na imaginação” (T 1.4.6.16; SBN 260).

O que temos, até aqui, é o seguinte: de acordo com o texto, a semelhança e a causalidade produzem a crença na identidade pessoal enquanto relações naturais, isto é, na medida em que produzem uma transição entre as idéias de nossas percepções passadas. A memória facilita essa transição quando revive uma impressão passada na forma de uma idéia forte e vivaz perfeitamente idêntica àquela impressão. Como essa semelhança não compreende a totalidade de nossas percepções, a causalidade tem a função de estender nossa identidade até momentos dos quais não guardamos nenhuma recordação. É nesse ponto que a causalidade é *inferida*.

Segundo Roth, uma transição mental ubíqua seria incompatível com o reconhecimento de uma multiplicidade de objetos. A solução, então, seria interpretar a relação causal de outra maneira, não-natural, ou seja, de tal forma que não envolva em seu escopo todas as percepções já possuídas por nós. Dessa forma, seria justificada a constatação de Ellis (2006: 215), segundo a qual a crença na identidade pessoal não exige que a *totalidade* de nossas percepções seja apreendida e confundida num mesmo ato mental. O objetivo da Seção 6, contudo, parece ser o de tomar a semelhança e a causalidade como relações naturais de idéias. É possível outra leitura da seção?

Waldow diz algo na direção daquilo que procuramos. Comentando a analogia entre o eu e uma república, que conclui com a afirmação de que “por mais mudanças que [uma pessoa] sofra, suas diversas partes estarão sempre conectadas pela relação

de causalidade” (T 1.4.6.19; SBN 261), Waldow interpreta a causalidade da seguinte maneira:

essa dependência consiste no fato de que cada uma de nossas percepções é causada por outras (o que não implica, é claro, que essa causação envolva sempre a relação associativa de *causação*, enquanto oposta à semelhança e à contigüidade; toda associação de idéias é um processo causal) (2006: 9).

Assim, para Waldow, a causalidade que envolve a totalidade de nossas percepções deve ser compreendida como uma *dependência associativa* entre as percepções, ou seja, uma dependência que se manifesta por associações não apenas causais como também por semelhança e contigüidade. Desconsiderando o problema da evidência textual, deveríamos perguntar se essa interpretação da causalidade escaparia às críticas de Roth.

Se a transição mental ocorre de acordo com três princípios distintos, é plausível que ela não tenha como condição a *desconsideração* da distinção entre o conteúdo das percepções (distinção essa que fundamentaria o reconhecimento de uma *multiplicidade* de objetos). Afinal, a transição não se dá apenas de acordo com a semelhança (que é por excelência a relação constitutiva dos feixes de percepções objetivas), mas também pela contigüidade e pela causalidade, essa última reduzindo-se a uma combinação entre semelhança e contigüidade. Que esta última relação, por sua vez, seja restituída ao domínio do mental não contradiz a doutrina humeana, que jamais chegou a excluí-la definitivamente: “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 1.4.6.18; SBN 260, itálicos meus). Por que Hume concede a possibilidade de que a contigüidade possa ter uma influência, ainda que mínima? Ora, se a contigüidade espacial não pode abarcar todas as nossas percepções, visto que a maioria delas é inextensa, ainda assim ela aplica-se ao conjunto formado pelas percepções extensas.

Teríamos, assim, um sentido de causalidade epistemologicamente transparente, ou seja, que poderia servir de evidência para a identidade pessoal por produzir uma transição fácil entre as percepções. Quando Hume descreve a causalidade operante entre nossas percepções ele parece ter em vista esse sentido amplo de causalidade:

Nossas impressões originam suas idéias correspondentes; e essas idéias, por sua vez, produzem outras impressões. Um pensamento expulsa outro pensamento, e arrasta consigo um terceiro, que o exclui por sua vez (T 1.4.6.19; SBN 261).

Poderíamos, a partir disso, distinguir a causalidade de três modos:

(i) *Sentido ontológico*: aqui a causalidade é apenas *inferida*, ou seja, a partir da observação de que impressões produzem idéias, de que as percepções “produzem, destroem, influenciam e modificam-se umas às outras” (*ibid.*), supomos que todas elas relacionem-se causalmente. Mas não teríamos, no sentido estrito, uma *idéia* dessa causalidade. Isso estaria de acordo com a interpretação realista cética, segundo a qual podemos conceber aquilo que não conseguimos imaginar. Contudo, há o problema da evidência textual: se na Seção 5 afirma-se que nosso pensamento é causado pelo estado de nosso organismo (causalidade ontológica¹⁰³), a Seção 6 introduz a causalidade enquanto relação natural, isto é, enquanto produtora de uma associação entre idéias. Assim, mesmo que ontologicamente nosso organismo seja uma multiplicidade de elementos materiais relacionados causalmente, esse fato, por si só, não explica como chegamos a nos conceber como pessoas, ou seja, como chegamos a acreditar que *todas* as nossas percepções estejam unidas pela relação de identidade.

(ii) *Sentido Epistemológico Amplo*: num sentido amplo, a causalidade que une todas as nossas percepções é compreendida como qualquer um dos princípios de associação de idéias (*pace* Waldow 2006). Assim, a associação por semelhança, por contigüidade ou por causalidade no sentido estrito (conjunção constante) conta como uma relação causal entre as idéias. É plausível que, se há qualquer associação entre minhas idéias (qualquer dos três casos acima), deve haver alguma forma de identidade entre elas: afinal, sou *eu* que as tenho, e ninguém mais. É por isso que “a mesma pessoa pode variar seu caráter e disposição, bem como suas impressões e idéias, sem perder sua identidade” (T 1.4.6.19; SBN 261), ou seja, apesar do pluralismo ontológico (variação das impressões e idéias) e do pluralismo psicológico (variação do caráter e disposição), a pessoa preserva sua identidade *desde que* haja uma continuidade nas ações mentais, continuidade essa que é explicada pela relação causal que conecta as percepções. Se Hume postula essa continuidade, resta-nos explicar por que é dito que

¹⁰³ Por que ontológica, se o argumento humeano apela à conjunção constante? Ontológica porque permite, hipoteticamente, reduzir o pensamento à matéria.

a contigüidade “tem pouca ou nenhuma influência neste caso”. A explicação mais plausível me parece a seguinte: dado que a maioria de nossas percepções não são localizáveis espacialmente, a contigüidade não pode ser a relação determinante para a crença na identidade pessoal, embora ela aplique-se parcialmente ao feixe de percepções quando as percepções envolvidas forem, ambas, extensas.

(iii) *Sentido Epistemológico Estrito*: a causalidade em sentido estrito é a relação natural que envolve a conjunção constante. Embora essa pareça ser a interpretação condizente com o texto da Seção 6, ela enfrenta várias dificuldades.

Stroud levanta duas objeções à concepção estrita da causalidade. Em primeiro lugar, é plausível que ocorra a causalidade trans-pessoal de percepções: quando uma percepção do tipo A ocorre em minha mente, uma percepção do tipo B ocorre na de outra pessoa, e outra do tipo C ocorre na mente de uma terceira pessoa etc. É provável que isso ocorra num diálogo, por exemplo (cf. Noonan 1991: 97). Assim, se a mera semelhança não garantia a singularidade do feixe, a causalidade não o faz melhor: “isto quer dizer que conjunções constantes ocorrem entre vários tipos de percepções, independentemente de qual mente possua as percepções em questão” (Stroud 1997: 125). Assim, “o fato de [percepções] encontrarem-se em feixes que constituem mentes individuais torna-se um mistério” (Ainslie 2001: 574, n. 27).

Alguns autores identificam a insuficiência da causalidade para delimitar as percepções a determinados feixes devido à supressão da contigüidade espacial. Devido a essa supressão, não haveria critérios para a individuação de percepções inextensas:

duas percepções *exatamente semelhantes* em mentes distintas podem diferir em suas relações causais [...] somente por diferirem em suas relações de precedência ou contigüidade com outras percepções. Porém, percepções *simultâneas* e exatamente semelhantes ocorrendo em mentes distintas só podem diferir em suas relações causais por diferirem em suas localizações espaciais (Noonan 1991: 100).

Ou seja, duas percepções F e G, especificamente idênticas e simultâneas, estão, para todas as outras percepções, nas mesmas relações de semelhança e de contigüidade temporal: se no feixe ABCDE a percepção C é idêntica a F, ela também é idêntica a G; se a percepção E foi seguida pela percepção F, o mesmo pode ser dito dela em relação à percepção G. Assim, segundo os critérios de semelhança e causalidade tanto F quanto G poderiam estar contidas no feixe de percepções ABCDE, ainda que F e G fossem numericamente distintas. A solução seria negar que as duas

percepções fossem indiscerníveis, mas isso só seria possível utilizando coordenadas espaciais para sua individuação. Segundo Pears, um problema dessa espécie seria um sintoma do mentalismo que procura fundamentar a unidade mental tão somente sobre a contigüidade temporal, “uma teoria inapelavelmente inadequada” (1990: 143). Julgo que essas objeções estão, em suma, corretas. O meu ponto é que a solução que elas exigem é pressuposta pela teoria humeana.

Ainda que relute em classificar a teoria humeana como um materialismo, McIntire diz o seguinte: “é a relação entre os eventos mentais e um corpo que serve para distinguir uma mente de outra” (1995: 725). Toda a minha tentativa no Capítulo 2 foi a de justificar essa conclusão a partir do materialismo humeano. Não vejo como afirmar uma relação causal entre eventos mentais e matéria desvinculando-a da concepção fisicalista das percepções. Isso acarreta aquilo que chamei de monismo humeano, que difere do dualismo reideano, por exemplo, segundo o qual os eventos mentais são, todos, inextensos. A solução pressuposta por Hume, então, é a seguinte: embora nem todas as percepções sejam localizáveis espacialmente, todas elas estão causalmente ligadas a um corpo físico. Segundo a seção da *Imaterialidade da alma*, percepções inextensas estão conjugadas a impressões espaciais. Ou seja, as percepções inextensas são causadas por objetos espaciais (cf. Falkenstein 1998: 342-3). Assim, percepções inextensas são individuadas identificando-se seus antecedentes causais¹⁰⁴.

A segunda crítica de Stroud sustenta que, mesmo que relevados os problemas da causação inter-pessoal e da insuficiência dos critérios de identidade daí decorrentes, nem entre um feixe que de antemão tomamos como constituindo *uma* pessoa a causalidade é adequada para explicar a crença na identidade pessoal. Isso porque a concepção humeana da causalidade exige uma regularidade incompatível com nossa vida mental.

¹⁰⁴ Garrett afirma que essa localização derivativa das percepções inextensas não resolveria o problema, “[p]ois não podemos dizer qual, dentre duas percepções qualitativamente idênticas e simultâneas, é o efeito de um processo fisiológico em certo corpo, a menos que uma dessas percepções já esteja unida [bundled] com as percepções que constituem a mente associada a esse corpo” (1981: 353). Essa incapacidade ocorreria somente se a investigação humeana se desse na terceira pessoa. Contudo, o método introspectivo de Hume implica que todas as percepções estão, de antemão, unidas. Ou seja, no momento em que uma percepção ocorre, ela já está *bundled* com minhas outras percepções. Jamais se coloca, então, a questão sobre se uma dada percepção pertence a essa ou àquela mente. Como diz McIntire (1993: 725), “é a relação causal de eventos mentais com um corpo que serve para distinguir uma mente de outra”.

De que modo a causalidade originaria a transição mental que Hume sustenta ser a origem da nossa crença? Para descobrirmos que um certo feixe é relacionado causalmente teríamos de observar que a percepção A, por exemplo, causa a percepção B. A tese humeana, *prima facie*, exige que *todas* as percepções estejam relacionadas causalmente. Teríamos de ter observado que a percepção B é causa da percepção C, e assim por diante. Ora, segundo a concepção humeana, isso seria possível somente se observássemos uma conjunção constante entre A e B, entre B e C, e conseqüentemente entre toda a seqüência ABC... Isso exigiria que o surgimento de uma percepção qualquer fosse sempre acompanhado do surgimento de uma outra (e sempre a mesma) seqüência de percepções. Nossa experiência, contudo, torna tal regularidade uma exigência irrealista:

quando estou tendo a impressão de uma árvore, posso virar minha cabeça e receber a impressão de um prédio, mas a primeira impressão não é uma causa da segunda. A primeira não pertence a uma classe de percepções cada uma das quais tem sido sucedida por um membro de uma classe de percepções à qual pertence a segunda impressão. Nossas impressões de sensação não exibem tal regularidade. Novas experiências emergem em nossa consciência independentemente daquilo que aconteceu um instante atrás, de modo que não é verdade que cada uma de nossas percepções é causada por nossas outras percepções (Stroud 1997: 126).

Como dito anteriormente, o apelo aos princípios de associação significa que o conteúdo de nossas percepções deveria ser suficiente para explicar nossa identidade pessoal. Excluindo a contigüidade espacial, e dada a definição redutiva da causalidade, teríamos, de acordo com a teoria humeana, que o conteúdo de nosso pensamento teria de estar relacionado basicamente pela semelhança e pela contigüidade temporal. Essa é a causalidade “horizontal” e implausível, como Stroud nos mostra.

Segundo o mesmo autor, assim como a causalidade horizontal, a causalidade “vertical”, ou seja, aquela que vai das impressões de sensação às idéias (em suma, a máxima empirista), e destas a outras impressões e idéias, não é adequada para explicar a gênese da crença na identidade pessoal. Por quê? Porque as impressões de sensação “nascem originalmente na alma, de causas desconhecidas” (T 1.1.2.1; SBN 7). Segundo Stroud, isso “implica que o conjunto de nossas percepções não forma uma cadeia causal singular a qual nós, então, consideramos como uma mente singular por causa da fácil transição que fazemos de um membro da cadeia para todo o resto” (Stroud 1977: 127).

De acordo com Ainslie, por outro lado, a causalidade vertical seria suficiente para gerar a crença na identidade pessoal. Segundo esse autor, a Seção 6 estaria lidando com uma perspectiva filosófica¹⁰⁵ acerca da identidade pessoal. Isso significa que estamos considerando nossas percepções enquanto realidades formais ou particulares mentais. Essa “objetificação” das percepções estaria expressa na seguinte passagem: “quando deslocamos o ponto de vista dos objetos para as percepções, a impressão deve ser considerada como a causa, e a idéia vívida, efeito” (T 1.3.14.26; SBN 169).

Quando, dessa forma, objetivamos nossas percepções, as observamos através de idéias secundárias, que seriam “os veículos do pensamento reflexivo” (Ainslie 2001: 565). Assim, se as associações de idéias responsáveis pela crença no objeto externo e na conexão causal entre eles operam num primeiro nível, ou seja, no domínio das percepções primárias (que representariam os objetos externos), as associações responsáveis pela crença na identidade pessoal operariam num segundo nível, no domínio das idéias secundárias, que representariam as percepções primárias. A seguinte passagem parece tornar plausível essa leitura:

a identidade não é alguma coisa que pertença realmente a essas diferentes percepções e que as una umas às outras; é apenas uma qualidade que lhes atribuímos *quando refletimos sobre elas*, em virtude da união de *suas idéias* na imaginação [sc. as idéias secundárias das percepções primárias] (T 1.4.6.16; SBN 260, itálicos e comentário de Ainslie 2001: 566).

Assim, embora não haja relação causal ou semelhança entre as impressões sucessivas da tela do computador e do copo de café, por exemplo, quando observamos essas impressões através das idéias secundárias, constatamos que a impressão do copo de café está causalmente relacionada com a idéia do copo de café, “e também podemos observar nossas memórias de encontros anteriores com copos de café e computadores, idéias que assemelham-se às impressões correntemente observadas” (Ainslie 2001: 565 n. 17).

Resumindo, para Stroud a causalidade deveria unir *todo* o feixe de percepções, de forma que a transição mental a abrangesse por completo: a > b > c > d > e ...

¹⁰⁵ Em contraste com a perspectiva das paixões, na qual somos agentes corpóreos “definidos por nossos valores, comprometimentos, amigos, famílias, propriedades e assim por diante” (Ainslie 2001: 562, n.11)

Para Ainslie, a causalidade se aplicaria apenas a *segmentos* de feixe: $a^1 > a^2 > a^3...$ (copo de café), $b^1 > b^2 > b^3...$ (computador), $c^1 > c^2 > c^3...$

O que uniria os segmentos entre si, nesse segundo caso? Como diz Stroud, se algumas impressões “without any introduction make their appearance in the soul”, o conjunto de nossas percepções não pode formar uma cadeia causal singular (cf. Stroud 1977: 127), isto é, cada segmento ou cadeia causal seria completo em si mesmo: uma impressão a^1 causa uma idéia a^2 , que por sua vez, presume-se, está relacionada causalmente com a memória a^3 , que não tem nenhuma relação causal com b^1 , e assim por diante.

Por que essa passagem de um segmento a outro seria um problema para Hume? O ponto aqui é que a mudança quebra a conexão entre as percepções: os princípios de associação seriam incapazes de operar justamente quando ocorresse uma mudança dessa espécie, ou seja, quando surgisse uma impressão de sensação sem qualquer relação com as percepções anteriores.

A descontinuidade e variabilidade das impressões de sensação ocorre porque elas são os primeiros elos de uma cadeia causal que surge, por exemplo, apenas por piscarmos os olhos ou virarmos a cabeça de um lado para outro. Segundo a ontologia humeana, isso equivale a uma mudança ou substituição de percepções, a qual aconteceria sem o suporte de qualquer ponto de referência. O que poderia fornecer esse ponto de referência? Presumivelmente a localização espaço-temporal do corpo do sujeito cognoscente. Afinal, é nele que *ocorrem* as percepções, tanto as extensas quanto as inextensas¹⁰⁶.

De que modo, porém, o nosso próprio corpo poderia ser útil para a formação da crença em nossa identidade pessoal? Teríamos que ter uma idéia ou impressão dele, de tal forma que pudéssemos distinguir o nosso eu dos objetos externos. Como diz Hume, “a dificuldade, portanto, está em saber até que ponto nós somos objetos de nossos sentidos” (T 1.4.2.5; SBN 189).

Segundo o fenomenalismo humeano, porém, a idéia que temos de nossos corpos não é categorialmente distinta das percepções relativas aos objetos “externos” a nós:

¹⁰⁶ Cf. Pears (1990: 145) e Falkenstein (1995: *passim*). Essa foi uma das conclusões do Capítulo 2 dessa dissertação.

não é propriamente nosso corpo o que percebemos quando olhamos para nossos membros e partes corporais, mas certas impressões que entram pelos sentidos; de modo que a atribuição de uma existência real e corpórea a essas impressões, ou a seus objetos, é um ato da mente tão difícil de explicar quanto o que estamos agora examinando [a atribuição de existência externa] (T 1.4.2.9; SBN 191).

Isto é, da perspectiva fenomenológica das percepções, não há distinção entre interno e externo, aparente e real: “todas as impressões (externas e internas, paixões, afetos, sensações, dores e prazeres) são originalmente equivalentes” (T 1.4.2.7; SBN 190).

Além disso, como as impressões corporais poderiam fornecer o ponto de referência para os diversos segmentos causais que compõem nossa mente, se a própria identidade do corpo é construída a partir da coerência e constância apresentada pelas impressões? Como diz Hume em sua famosa metáfora, “[a] mente é constituída unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar em que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto” (T 1.4.6.4; SBN 253).

Mascarenhas (2001: 286-8) nos lembra que tal doutrina está ligada à concepção humeana do espaço, segundo a qual esse não é algo anterior às nossas percepções, mas sim proveniente do modo como as percepções táteis e visuais aparecem diante da mente. Desse modo, “desde que a localização espacial das impressões corpóreas é da mesma espécie que a das outras impressões, elas não podem exercer a função privilegiada de unificar as percepções, sejam elas espaciais ou não” (2001: 287)¹⁰⁷.

Qual é o papel do corpo, então? Ele resolve, a meu ver, o problema ontológico, ao estar conjugado com nossas percepções. Dada a causalidade entre nosso organismo, que é localizável espacialmente, e nossas percepções, o problema de Garrett, por exemplo, não se aplica. Mentes são, de fato, individuadas espacialmente. Ou seja, Hume não procura individuar mentes e percepções com base em critérios meramente lógicos (nesse caso, segundo a semelhança e a causalidade). E por que o corpo não responde o problema epistemológico? Segundo a teoria humeana do

¹⁰⁷ A hipótese materialista não exigiria a negação desse argumento? Não, se a extensão ou espacialidade for distinguida da matéria. Ou seja, o fato de o corpo não fornecer um critério para a identidade pessoal não é incompatível com o fato de que nossa mente é material. O que ocorre, segundo Hume, é que, do ponto de vista fenomenológico, nem todas as percepções podem relacionar-se espacialmente. A distinção entre mente e matéria, nesse sentido, é fenomenológica, e não ontológica.

espaço, o corpo não é percebido como algo categoricamente distinto de nossas percepções extensas. Além disso, há percepções inextensas. Ainda que essas sejam individuadas por estarem conectadas a um corpo, elas não são localizáveis espacialmente. É justamente essa parte da doutrina de Hume que eu considero implausível, como procurei explicar no capítulo 2.

O que tais dificuldades indicam é que, no *Apêndice*, Hume percebeu que a semelhança e a causalidade eram insuficientes para explicar de que modo surge a crença na identidade pessoal. O ponto exato da dificuldade é tema de debate entre os comentaristas. Meu objetivo aqui é apenas defender tais interpretações contra aquelas que vêm, no *Apêndice*, um dano mais grave à filosofia humeana.

Farei, a seguir, uma exposição de dois grupos de interpretação que favorecem a primeira alternativa de leitura listada por Stroud (interpretação ontológica), e criticarei ambas em favor da leitura epistemológica. Com isso espero mostrar que o *Apêndice* não coloca em questão o projeto filosófico humeano, cujo objetivo, fundamentado em seus pressupostos materialista e determinista, era o de investigar a mente de modo análogo ao que os cientistas tratam dos outros objetos naturais.

3.2.3. A primeira interpretação ontológica

De acordo com um primeiro grupo de interpretações, o problema apontado no *Apêndice* indica Hume teria sido incapaz de explicar como, dentre a totalidade de percepções existentes, apenas um grupo delas une-se de forma a constituir uma mente individual. Uma evidência textual para essa interpretação é o final do *Apêndice*, onde Hume indica duas teses ontológicas como possíveis soluções para o problema encontrado: “Se nossas percepções fossem inerentes a alguma coisa simples e individual, ou então se a mente percebesse alguma conexão real entre elas, não haveria dificuldade alguma” (T 1.4.6.29; SBN 636).

Stroud, Garrett e Pears notaram, como vimos, que as relações de causalidade e semelhança não são suficientes para explicar a identidade pessoal, visto que tais relações podem ocorrer entre percepções de mentes distintas. Isso significa, segundo Stroud, que a legitimidade da teoria humeana pressupõe o conceito de “minha

experiência”, ou seja, que as relações de causalidade e semelhança são tomadas como aplicando-se apenas a um grupo restrito dentro o universo de percepções, grupo esse que constituiria minha experiência. Assim, não seria necessário explicar por que minhas percepções não relacionam-se com as de outros feixes. Desse modo,

se ele [o conceito de minha experiência] é pressuposto, a explicação de Hume para a origem da idéia do eu ou da mente funciona toleravelmente bem. Mas tomá-lo por certo é assumir que o escopo da experiência de alguém não estende-se a todas as percepções que existem, e esse é o fato inexplicável do qual a explicação humeana depende. Dizer que ele é "inexplicável" para Hume é dizer que ele é inconsistente com a teoria das idéias, a qual ele assume ser o único modo de compreender os fenômenos psicológicos (1977: 140).

Notemos que a mera inexplicabilidade não é uma objeção fatal à teoria humeana: “não somos capazes de indicar nenhuma razão para nossos princípios mais gerais e sutis, além de nossa experiência de sua realidade” (T Introdução 9; SBN xviii). Que o fato mencionado por Stroud seja *incompatível* com a teoria das idéias, por outro lado, é uma objeção mais interessante. No que consistiria tal incompatibilidade?

Segundo a teoria das idéias, as percepções são ontologicamente independentes. Não temos qualquer idéia do que seria uma conexão real entre elas: não percebemos nem a relação de inerência nem a de conexão necessária. Noonan, por exemplo, identifica essa *reificação* das percepções como o erro central da teoria humeana. A concepção relacional dos estados mentais implicaria que, quando percebemos algo, estamos numa “relação especial de ‘percepção’ com algo que tem uma existência (logicamente) independente” (1991: 87). Segundo o autor, contudo, assim como caminhar e sorrir, o ato de perceber não deve ser entendido como a relação com uma entidade (uma caminhada, um sorriso, uma percepção) logicamente capaz de existir independentemente desse ato:

a relação entre o eu e suas percepções é análoga àquela entre o mar e suas ondas. As ondas são modificações do mar e as percepções são modificações do eu. Hume, porém, ao afirmar que percepções são ontologicamente independentes, nega isso, e assim nega a única base possível para tomar o eu, *qua perceiver*, como ontologicamente anterior às suas percepções [...] Uma vez que as percepções são reificadas como substâncias, nenhuma outra concepção do eu [exceto a teoria do feixe] faz qualquer sentido (Noonan 1991: 87-8).

Isso significa, em outras palavras, que a concepção atomista baseada na teoria das idéias não permite uma unidade formal ou conceitual entre as percepções que

compõem nossa mente, ou seja, uma unidade cuja realidade não precisasse (e não pudesse) ser legitimada empiricamente. Assim, essa unidade, segundo Hume, como não pode ser fundamentada na relação de inerência ou na relação de conexão necessária, deve ser explicada empiricamente. Ou seja, a unidade mental deve ser observável, assim como o conteúdo de qualquer outra idéia cuja posse reivindicamos: se temos uma idéia do eu, devemos ter dele uma impressão, da mesma forma como temos impressões do azul e de Paris. Contudo, como explicar então o fato de que “esse item mental que é a idéia do eu [deva] ser mais interessante ou importante que qualquer outra dentre milhares de percepções” (Stroud 1977: 236), ao mesmo tempo em que a tratamos analogamente a todas as outras?

Stroud atribui a Kant o êxito nessa tarefa. A distinção fundamental entre Kant e Hume, segundo Stroud, é que para o primeiro são os juízos, e não as idéias, que têm primazia no pensamento humano. Qual a vantagem dessa concepção? Ora, se para Hume a legitimidade de uma idéia justifica-se na sua origem empírica (o que acarreta os problemas ora discutidos acerca do eu), a ênfase no juízo fundamenta a unidade formal do sujeito cognoscente: “Kant argumentou que a possibilidade de termos o pensamento de que um certo estado psicológico nos pertence é, ela mesma, uma condição para que possuamos tal estado” (Stroud 1977: 236). Assim, para Kant, a capacidade de atribuirmo-nos pensamentos, desejos, sentimentos etc. é uma condição para sermos sujeitos de consciência.

Para Kant, então, o juízo é uma condição da experiência: não há experiência sem utilizarmos nossos conceitos em juízos. A noção de juízo, por sua vez, acarreta uma distinção entre verdade e falsidade, entre realidade e aparência, o que só é possível se distinguirmos as representações que referem-se aos objetos e aquelas que se referem apenas a um estado de minha mente¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Cf. Almeida (1993: 217). Allison explica que para Kant o juízo era uma subordinação de conceitos, enquanto para Hume havia apenas uma coordenação de conceitos: “um dos itens associados automaticamente aciona a idéia de outro, independentemente de qualquer atividade discursiva” (Allison 2004: 88). Isso se deve ao fato de que Hume não tem nada além da consciência empírica para explicar a objetividade das representações - no caso humeano, a objetividade é caracterizada pela força e vivacidade derivada das impressões de sensação e da memória. Kant, para além da consciência empírica, tem uma consciência transcendental, universal e necessária. Ela garante a objetividade do juízo, visto que não está submetida à oscilação contingente de representações tal como ocorre na consciência empírica. A objetividade em Kant está, assim, indissolúvelmente ligada à espontaneidade do juízo. Em Hume não há tal espontaneidade: o eu é apenas um feixe de percepções determinadas causalmente.

Para Hume, ao contrário, o juízo é apenas uma manipulação de idéias, ou seja, de conteúdos dados anterior e independentemente do juízo. O juízo é definido como a mera “união ou separação de idéias diferentes” (T 1.3.7.5; SBN 96n). Assim, é possível que concebamos as idéias¹⁰⁹ independentemente de nos atribuirmos tal experiência, ou seja, antes de distinguirmos entre um mundo subjetivo e um mundo objetivo. Isso faz jus à tese humeana de que as percepções podem ser concebidas como entidades ontologicamente independentes. Talvez aqui esteja a incompatibilidade, alegada por Stroud, entre o conceito de minha experiência e a teoria humeana das idéias: como pode haver tal conceito, se a noção de eu, pressuposta por ela, é ela própria injustificada segundo a teoria humeana?

Enquanto Stroud salientou a ênfase kantiana na estreita relação entre a capacidade de atribuírmo-nos experiências e a capacidade de identificarmos objetos externos independentes de nossa percepção deles, Pears acusa a rejeição humeana da experiência corpórea como fator essencial à unidade de nossas mentes:

em seu Apêndice, quando explica suas razões para corrigir sua teoria inicial, [Hume] absolutamente não nota que no mundo mental o substituto adequado para a contiguidade espacial não é uma relação puramente mental, a qual lhe escapou, mas sim um intrincado padrão de dependência ao mundo físico (Pears 1990: 145).

Às objeções de Stroud e Pears podemos responder indicando evidências de ordem textual e filosófica.

Uma evidência textual contra essas interpretações consiste na nota do *Apêndice* que remete à passagem, na Seção 6, sobre os princípios de associação de idéias. Ellis fornece uma análise exaustiva e, a meu ver, definitiva dessa passagem, e conclui a favor da interpretação psicológica. Apenas para mencionar uma das evidências levantadas por Ellis, vejamos como Hume formula sua auto-crítica:

Mas todas as minhas esperanças se desvanecem quando passo a explicar os princípios que unem nossas percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência. Não consigo descobrir nenhuma teoria que me satisfaça quanto a esse ponto (*Apêndice* 28; SBN 636).

¹⁰⁹ Para Hume, todos os atos mentais são modos particulares de conceber idéias. Cf. T 1.3.7.5; SBN 97-8 n.).

Como é sabido, Hume vangloriou-se por ter descoberto os princípios de associação de idéias (Cf. *Abstract*, SBN 661-2). Aparentemente, é a aplicação desses princípios ao fenômeno da identidade pessoal que o deixa insatisfeito. Suponhamos, contudo, que o problema suscitado no *Apêndice* fosse o problema metafísico. Nesse caso, por que Hume teria referido-se aos *princípios* ao invés de, apenas, *um princípio*? A formulação no plural sugere que a dificuldade de Hume refere-se aos seus princípios de associação (cf. Ellis 2006: 206-8).

Roth também favorece a interpretação psicológica ao salientar que, para Hume, simplesmente não há identidade mental no decorrer do tempo. O que há são percepções numericamente distintas, destituídas de qualquer conexão real entre si, que através dos princípios de associação tornam-se objetos de crença: “o interesse real de Hume é de *que modo nós comumente chegamos a crer* que pessoas e objetos possuem uma unidade e identidade” (Roth 2000: 95), e não a respeito da identidade e unidade *per se*.¹¹⁰

Outro ponto a favor da interpretação psicológica é que o método introspectivo adotado por Hume é condizente com o fato de o investigador partir de um conjunto limitado de dados, no caso humeano, as *suas* percepções. Assim, mesmo que as questões postas por Stroud, Garrett e Pears sejam interessantes filosoficamente, elas estão em princípio fora do âmbito da investigação humeana.¹¹¹

Como procurei explicar anteriormente, é o fato de nossas percepções dependerem causalmente de um organismo físico que responde pelo ponto de partida da investigação humeana. Dado um conjunto delimitado de percepções, a pergunta pertinente não é: por que essa percepção pertence a esse feixe e não a um outro qualquer?, mas sim: como essa percepção contribui para a formação da crença em nossa identidade? Os princípios de associação ajudariam a responder a essa pergunta, e não à primeira, como supuseram Stroud, Pears e Garrett. Se essa interpretação, que apela para a base física das percepções como uma resposta ao problema ontológico, estiver correta, penso que podemos refutar também o segundo grupo de interpretações.

¹¹⁰ Nesse sentido afirmei anteriormente que, para Hume, a questão da identidade e unidade em si mesmas é destituída de significado. Cf. cap. 2, p. 94.

¹¹¹ Ver Roth (2000: 112-3) e Biro (1994: 56) sobre o método introspectivo em Hume.

3.2.4. A segunda interpretação ontológica

Podemos considerar um segundo grupo de interpretações tomando como ponto de partida a análise feita por Wolff. Segundo o autor, Hume teria iniciado o *Tratado* com um preceito fundamental: o conhecimento empírico poderia ser explicado em termos, somente, do *conteúdo* das percepções (cf. 1995: 158). Hume teria descoberto, contudo, que a *atividade* da mente é que é o princípio fundamental para a constituição da experiência. A estrutura da filosofia humeana, porém, tornaria inexprimíveis tais atividades, visto que as entidades identificadas pela teoria, as percepções, são todas particulares. Ou seja, são incapazes de representar uma atividade.

Por isso, segundo Wolff, quando procura explicar a atividade que gera a relação causal, por exemplo, Hume apela a uma impressão de reflexão. Assim, Hume “é forçado a expressar suas melhores idéias numa linguagem completamente inadequada a elas” (*ibid.*). Qual é o fundamento dessa interpretação? O que significa dizer que Hume pressupõe uma mente ativa, ao invés de uma mente redutível às percepções e aos princípios de associação?

Ora, se a atividade da mente, tanto quanto o conteúdo empírico, contribui para o caráter dessa experiência, tal atividade deve ser conduzida por princípios inatos, anteriores à experiência. Wolff compara esse pressuposto à tábua de categorias kantiana, que dá forma ao dado sensível (cf. 1960: 173-4).

Penso, porém, que a atribuição de uma mente kantiana a Hume o comprometeria com um idealismo incompatível com o naturalismo subjacente à sua filosofia. Como explica Monteiro (1984: 109-39), é plausível que Hume tenha defendido um conceito de seleção natural, ainda que pré-darwiniano, para explicar o acordo entre nossas idéias e o mundo externo. Esse acordo, para um filósofo naturalista, é inconcebível se identificarmos sua origem numa atividade mental, anterior ou independente do conteúdo da experiência. É a própria natureza que causa o acordo entre mente e mundo (cf. 1984: 130-33). Ou seja, o próprio acordo tem uma origem na experiência, ainda que isso envolva atividades mentais. Isso significa que as atividades mentais podem, de algum modo, ser explicáveis em termos do conteúdo da

experiência sensível. É apenas por serem causadas na experiência que tais atividades persistem no repertório cognitivo humano.

Wolff explica assim a relação causal: “as impressões associadas agem como estímulos para ativar uma propensão inata; o resultado é uma disposição mental para imaginar uma idéia relacionada quando da presença de uma impressão” (1960: 164). O autor fala numa propensão inata, anterior à experiência sensível. Ora, essa “disposição mental” deve, então, ser considerada como transcendendo o conteúdo da experiência? Penso que não.

Essa propensão, sendo necessária para a sobrevivência da espécie, como diria Quine, só o é porque corresponde à realidade. Os objetos estão, realmente, relacionados causalmente, seja qual for o conteúdo do conceito de causalidade. De outro modo, pereceríamos. O caráter causal de nossa experiência não se deve, então, à “estrutura” do nosso entendimento, mas sim à própria natureza.

Robinson e Nathanson, seguindo o caminho delineado por Wolff, aplicam a tese das disposições mentais para esclarecer o *Apêndice*. Segundo Robinson, as explicações do objeto externo e da conexão necessária pressupunham uma mente cujas propensões produziram tais crenças. Quando passou a explicar a crença na identidade pessoal, contudo, Hume teria percebido que seus princípios empiristas eram incompatíveis com a entidade pressuposta nesses outros casos: “sua explicação de por que pensamos ter uma idéia do eu depende da existência de um eu que associa e erra” (1974: 698).

Por que, contudo, Hume jamais abandonou suas teses sobre o objeto externo e a conexão necessária? Embora o *Apêndice* tenha sido como que um golpe de misericórdia na teoria da identidade pessoal, cuja exposição não foi sequer retomada na *Investigação*, o mesmo não ocorre com as duas outras teses. Ou seja, a falha descoberta a respeito da identidade pessoal não afeta essas outras explicações.

Nathanson, por sua vez, retoma as teses de Robinson e com pequenas modificações defende-a. Para isso, ele faz uma importante clarificação, a qual revela um pressuposto desse grupo de intérpretes. Entender esse pressuposto torna mais simples descartá-lo.

Se o *Apêndice* mostra que a mente é um conjunto de disposições, e se essas disposições não podem ser percepções, há um grave dano ao empirismo humeano.

Como vimos anteriormente acerca da interpretação de Wolff, o empirismo teria de acomodar uma estrutura inata à mente. Como diz Nathanson, isso implicaria que as associações de idéias descobertas por Hume não podem ser redutíveis a um mero jogo entre idéias, mas sim a uma relação entre as idéias e uma mente: duas idéias são semelhantes (ou contíguas, ou relacionadas causalmente) *para* uma mente, e não em si mesmas¹¹². A ordem no mundo ideal não seria espontânea, *ex nihilo*: “as propensões que estou invocando são propriedades da mente, e não das percepções” (1976: 44), diz Nathanson. Ou seja, para além da *tábula rasa*, a mente do empirismo seria muito mais substancial que o feixe de percepções humeano, cuja existência prescindiria de um palco. Segundo Wolff, Robinson e Nathanson, haveria não só um palco (a mente) como todo o elenco (as propensões e disposições da mente) esperando pela platéia (as percepções).

Como diz Beauchamp, contudo, é implausível que em quatro ou cinco parágrafos Hume tenha rejeitado todo o Livro I: “Hume está genuinamente perplexo acerca do modo de proporcionar uma explicação mais profunda dos princípios de associação [...] Hume exprime um desencanto com todas as teorias conhecidas, inclusive com a sua” (1979: 39).

Beauchamp assinala que a interpretação de Wolff convenceu alguns comentadores de que os atos mentais ou imaginativos atuantes no decorrer do Livro 1 pressupunham um eu sintetizador *à la* Kant, ou seja, um eu estruturado de acordo com princípios anteriores à experiência. Ao longo dessa dissertação defendi uma interpretação materialista da teoria humeana: o universo é matéria em movimento, máxima que, segundo os projetos de Hobbes e Hume, deveria ser seguida não só nas ciências naturais como nas ciências morais (cf. Russell 1988: 409-10).

O ponto culminante dessa concepção é encontrado justamente nos temas ora analisados, onde o eu, a mente, tido por alguns como reduto inexpugnável do espírito e do livre-arbítrio, é identificado por Hume como um feixe de percepções relacionadas causalmente. É desse feixe que *surge* a consciência (e, conseqüentemente, a

¹¹² O materialismo pode explicar como duas idéias podem ser semelhantes em si mesmas: pela proximidade dos traços mentais deixados pelo contato com o objeto. Postular uma mente que *faz* tal associação é dispensável: a associação se dá apenas de acordo com a estrutura do cérebro.

identidade pessoal), ou seja, ela não ocorre noutra âmbito que não o da matéria em movimento.

Beauchamp diz duas coisas que resumem a concepção ontológica que atribuo a Hume e que servirão de introdução àquilo que direi a seguir: “Não vejo razão alguma para que Hume não possa explicar redutivamente todo discurso sobre faculdades, propensões e conexões em termos de cadeias causais entre percepções [...] Talvez ele não consiga reduzir coerentemente atividades mentais a percepções, mas ainda não vi qualquer argumento que mostre que ele não o possa” (1979: 40-1).

Segundo Nathanson, sua interpretação mostra que as associações entre idéias ocorrem desde que tais idéias afetem uma mente. Vejamos uma das explicações de Hume para a associação de idéias: “Teria sido fácil fazer uma dissecação imaginária do cérebro, e mostrar por que, ao concebermos uma determinada idéia, os espíritos animais se espalham por todas as vias contíguas, despertando as outras idéias relacionadas à primeira” (T 1.2.5.20; SBN 60). Aqui Hume está explicando um caso de erro, mas é plausível que todas as associações ocorram de modo análogo. Deveríamos, aqui, pressupor uma *mente* para realizar as associações? Se as percepções são redutíveis a eventos físicos, o cérebro desempenharia uma função análoga à da mente: é nele que ocorrem os movimentos dos espíritos animais etc. Deveríamos dizer que o cérebro funciona de acordo com princípios? Com disposições e propensões *anteriores* à experiência? Isso parece correto, mas da mesma forma que a cor dos olhos ou o formato do nariz é anterior à experiência. Ou seja, os princípios do cérebro não são anteriores à *toda* experiência. Eles podem o ser em relação à experiência individual, mas não anteriores à experiência da espécie.

O que eu quero dizer é que, mesmo que haja propensões ditas inatas, elas são *causadas*. A ordem em nossa mente, assim como a ordem na natureza, surge por acaso e necessidade (sem uma razão, mas não sem causas). Assim, não é necessário postular uma mente para explicar as associações de idéias. Ou melhor, se nos referirmos à mente, estamos nos referindo veladamente a um conjunto de fatos e princípios para sempre fora do âmbito do nosso entendimento. Mas não fora do âmbito da natureza, onde tudo tem uma causa: “o início do movimento na própria matéria é *a priori* tão concebível quanto sua comunicação a partir da mente, da inteligência” (Diálogos 8.106-7). Não são os princípios de associação padrões que

identificam o “movimento” de nossos pensamentos? Por que pensar que tais associações, então, surgem da estrutura da mente e não das relações entre o homem e seu meio ambiente? Ou seja, das relações entre a parte e o todo: o que é o feixe de percepções pessoal senão uma parte de um todo determinado causalmente?

Cada indivíduo está em perpétua mudança, bem como toda parte de cada indivíduo; mas o todo, não obstante, permanece aparentemente o mesmo. Não seria razoável esperar a ocorrência de uma situação desse tipo, ou mesmo estar seguro dela, a partir das circunvoluções eternas da matéria não-direcionada? (Diálogos 8.109-10).

Supor que a mente seja dotada de propensões e disposições que *condicionam* a experiência ou as associações de idéias é supor que o pensamento é uma causa ativa, ou seja, uma causa incausada. Contudo, não só o materialismo ontológico de Hume contradiz isso, como seu próprio empirismo exige que onde houver conteúdo de pensamento deve haver uma experiência anterior. E a experiência, para um filósofo materialista, não é nada mais que o produto da interação entre dois objetos materiais (Cf. Buckle 2007: 562).

Ao contestar Cleantes, para quem toda ordem requer um desígnio, Filo diz o seguinte:

Em todos os exemplos que já presenciamos, as idéias são copiadas dos objetos reais e são ectípicas, não arquetípicas, para expressar-me em termos eruditos. Você reverte essa ordem e dá precedência ao pensamento. Em todos os casos que presenciamos, o pensamento não tem influência sobre a matéria, exceto naqueles em que essa matéria está de tal modo conjugada ao pensamento a ponto de exercer igualmente uma influência recíproca sobre ele (Diálogos 8.112).

Ou seja, ainda que haja um conteúdo latente na estrutura da mente, esse conteúdo *deve*, segundo o princípio da cópia, ter sido copiado de eventos externos: as idéias são ectípicas, e não arquetípicas. É isso que eu quis dizer quando afirmei que as disposições e propensões mentais são, numa filosofia naturalista, causadas. Isso está de acordo com a passagem acima, segundo a qual os objetos reais precedem o pensamento.

Conclusão

Como vimos, ainda que filosoficamente interessante, o problema de explicar por que possuo algumas percepções e não outras não é o problema de Hume no *Apêndice*. Tal dificuldade afetaria todo o Livro I; contudo, como diz Ainslie, “sua [a de Hume] rejeição dos argumentos da Seção [6] não afeta seu uso da idéia do eu nesses outros contextos” (2001: 577).

Procurei esclarecer por que o problema ontológico (ou problema da posse) não se aplica às dúvidas do *Apêndice*: segundo Stroud, Hume pressupôs o conceito de experiência, o que seria incompatível com a teoria das idéias; segundo Garrett, não há critérios para dizer que uma percepção inextensa pertence a uma mente e não a outra; Pears afirma que “sua explicação ignora a base física de diferenciação entre uma mente e outra” (1993: 298).

Se a interpretação dessa dissertação estiver correta, Hume parte do fato de que a mente está conjugada a um organismo físico. Desse modo, as percepções das quais a investigação humeana parte ocorrem, todas, nesse organismo. Ou seja, não observamos todas as percepções para, em seguida, formarmos uma idéia do feixe que equivale a uma mente em particular. Assim, é legítima a constatação de Stroud: Hume pressupõe que a experiência individual restringe-se a uma certa parte dentre a totalidade das percepções. Por que tal restrição? Porque Hume de fato pressupõe uma base física para a distinção entre uma mente e outra. A mesma solução se aplicará à objeção de Garrett: que algumas percepções não possam ser localizáveis espacialmente não contradiz o fato de que elas sejam físicas, isto é, que elas ocorram no *mesmo lugar* que um organismo físico. Essa é a hipótese defendida na seção *Da imaterialidade da alma*: eventos físicos causam percepções.

Esses intérpretes, então, estão certos ao exigir de Hume uma resposta a esses problemas. Procurei explicar como alguns elementos da filosofia humeana nos permite esboçar uma resposta a essas questões.

O segundo grupo de intérpretes alega que as dúvidas do *Apêndice* traziam à tona algo tácito em todas as associações presentes no Livro I: os atos responsáveis pela crença na causalidade, no objeto externo e na própria identidade pessoal eram atos de uma mente, uma mente dotada de propensões e qualidades jamais dadas pelo conteúdo das percepções. Como diz Wolff, o tema da identidade pessoal teria revelado a presença de uma mente kantiana na filosofia de Hume.

Procurei mostrar a incompatibilidade dessa interpretação, dadas as características naturalistas e materialistas da filosofia humeana, as quais procurei delinear nos dois primeiros capítulos da dissertação. Defendi que a mente, em Hume, não se refere a qualquer entidade categorialmente distinta do organismo físico do indivíduo.

Segundo a filosofia humeana, ainda que nossas percepções possam ser classificadas como meras aparências, elas são aparências de um mundo externo, independente de nosso organismo. A atribuição de um idealismo a Hume, segundo o qual a mente, projetando suas percepções numa moldura inteiramente subjetiva, constitui a realidade, só é possível para quem rejeita a conotação física que as percepções têm na filosofia humeana. Essa é uma das lições da interpretação realista cética tal como formulada por John Wright. Por isso a atribuição de uma conexão necessária entre pensamento e matéria, tal como defendi no Capítulo 2, é fundamental para a rejeição dessa interpretação idealista.

O *Apêndice*, então, para usar as palavras de Winkler (2000: 18), é a expressão de um problema na Ciência do Homem, e não na metafísica humeana.

BIBLIOGRAFIA

- AINSLIE, Donald C. "Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXII, Nº 3, May 2001.
- ALLISON, Henry. E. *Kant's Transcendental Idealism* (New Haven : Yale University Press, 2004).
- ANSCOMBE, G. E. M. " 'Whatever has a Beginning of Existence must have a Cause' : Hume's Argument Exposed. in *Collected Philosophical Papers*, Vol. I (Minneapolis: University of Minnesota Press) 93-99.
- ALMEIDA, G. Antônio de. "Consciência de Si e Conhecimento Objetivo na 'Dedução Transcendental' da 'Crítica da Razão Pura'". *Analytica* Volume 1, Número 1 (1993) 187-219.
- BEAUCHAMP, Tom. "Self Inconsistency or Mere Self Perplexity?". *Hume Studies* Volume V, Number 1 (April, 1979), 37-44.
- BIRO, John. "Hume's new science of mind". In.: NORTON, D. F. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) 33-63.
- BUCKLE, Stephen. "Hume's Sceptical Materialism". *Philosophy* 82 (2007) 553-578.
- BUTLER, Joseph. *The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature : to which are added two brief dissertations : I. Of personal identity. II. Of the nature of virtue*. London : Printed for John and Paul Kanpton, at the Crown in Ludgate Street, 1736. Arquivo on-line disponível em: <http://www.archive.org/stream/analogyreligionn00butl#page/n0/mode/2up> (consultado em 25/10/2011)
- CUMMINS, Philip D. "Hume as Dualist and Anti-Dualist". *Hume Studies* Volume XXI, Number 1 (April, 1995) 47-55.
- DESCARTES, René. *Regras para a Direcção do Espírito*. (Lisboa: Edições 70). Arquivo on-line disponível em <http://www.revistaliteraria.com.br/DescartesRegras.pdf>. (consultado em 25/10/2011).
- ELLIS, Jonathan. "The Contents of Hume's Appendix and the Source of His Despair". *Hume Studies* Volume 32, Number 2, (2006) 195-232.
- FALKENSTEIN, Lorne. "Hume and Reid on the Simplicity of the Soul". *Hume Studies* Volume XXI, Number 1 (April, 1995) 47-56.
- _____. "Hume's Answer to Kant". *Noûs*, Vol. 32, No. 3 (Sep., 1998), pp. 331-360.
- _____. "Hume and Reid on the Perception of Hardness". *Hume Studies* Volume XXVIII, Number 1 (April, 2002) 27-48.

FLAGE, Daniel E. "Hume's Dualism". *Noûs*, Vol. 16, No. 4 (Nov., 1982), pp. 527-541.

FOGELIN, Robert J. "Hume and the Missing Shade of Blue". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 45, No. 2 (Dec., 1984), pp. 263-271.

GAMBOA, Steven. "Hume on Resemblance, Relevance, and Representation". *Hume Studies* Volume 33, Number 1 (April 2007) 21-40.

GARRETT, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy* (Nova York: Oxford University Press, 1997).

_____. "Hume's Self Doubts about Personal Identity". *The Philosophical Review*, Vol. 90, Nº 3 (Jul., 1981) 337-358.

_____. "Hume's naturalistic theory of representation". *Synthese* 152 (2006) 301-319.

GREEN, Michael J. "The Idea of a Momentary Self and Hume's Theory of Personal Identity". *British Journal for the History of Philosophy* 7 (1) 1999: 103-122.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. Revised by P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon, 1978).

_____. *Diálogos sobre a Religião Natural*. (São Paulo: Martins Fontes, 1992).

_____. *Tratado da Natureza Humana*, São Paulo: UNESP, 2001.

_____. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. in *Os Pensadores*, 1ª edição (São Paulo: Abril Cultural, 1973).

KAIL, P. J. E. "Conceivability and Modality in Hume: A Lemma in an Argument in Defense of Skeptical Realism". *Hume Studies*, Volume 29, Number 1 (April, 2003) 43-61.

_____. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2007.

KEMP SMITH, Norman. "The Naturalism of David Hume (I)". *Mind* (1905) XIV(2): 149-173

_____. *The Philosophy of David Hume* (London: Macmillan, 1966).

KLAUDAT, André. "As Idéias Abstratas, a Particularidade das Percepções e a Natureza do Projeto Filosófico em Hume". *Manuscrito* XX 2 (Outubro, 1997) 95-121.

LESSER, Harry. "Reid's Criticism of Hume's Theory of Personal Identity". *Hume Studies* Volume IV, Number 2 (November, 1978), 41-63.

LIGHTNER, Tycerium D. "Hume on Conceivability and Inconceivability". *Hume Studies*, Volume XXIII, Number 1 (April, 1997) 113-132.

LOCKE, John. *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. In *Os Pensadores*, 2ª edição (São Paulo: Abril Cultural, 1978).

MASCARENHAS, Vijay. "Hume's Recantation Revisited". *Hume Studies*, Volume XXVII Number 2 (November, 2001) 279-300.

McINTIRE, J. "Hume's Underground Self". *David Hume Critical Assessments Vol. III* Edited by Stanley Tweyman (New York: Routledge, 1995) 718-729 .

MONTEIRO, J. P. *Hume e a Epistemologia*. (Rio de Janeiro: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984).

MOURA, C. A. Ribeiro de. "Crítica Humeana da Razão". *Manuscrito XX (2)* (Outubro, 1997) 145-167.

NATHANSON, Stephen. "Hume's Second Thoughts on the Self". *Hume Studies*, Volume 2, Number 1 (April, 1976) 36-46.

NOONAN, Harold. *Personal Identity* (London: Routledge, 1991).

_____. *Hume on Knowledge* (London: Routledge, 1999).

OWEN, David. *Hume's Reason* (New York: Oxford University Press, 1999).

PEARS, David. *Hume's System: an examination of the first book of his Treatise* (New York: Oxford University Press, 1990).

PENELHUM, T. "Hume on Personal Identity" in *David Hume Critical Assessments Vol. III* Edited by Stanley Tweyman (New York: Routledge, 1995) 641-655.

REID, Thomas. *The Works of Thomas Reid, D. D.* (3rd ed., edited by Sir William Hamilton). Edinburgh, Maclahan & Stewart, 1852). Versão on-line disponível em: [http://openlibrary.org/books/OL23421311M/The works of Thomas Reid D.D.](http://openlibrary.org/books/OL23421311M/The_works_of_Thomas_Reid_D.D.) (consultado em 25/10/2011).

REID, Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edited by Derek R. Brookes (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002).

ROBINSON, W. L. "Hume on Personal Identity" in *David Hume Critical Assessments Vol. III* Edited by Stanley Tweyman (New York: Routledge, 1995) 687-703.

ROTH, Abraham Sesshu. "What was Hume's Problem with Personal Identity?". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXI, Nº 1, (July 2000) 91-114).

RUSSELL, Paul . "'Atheism' and the Title-Page of Hume's Treatise". *Hume Studies* Volume XIV, Number 2 (November, 1988) 408-423.

_____. "Hume's *Treatise* and the Clarke-Collins Controversy". *Hume Studies* Volume XXI, Number 1 (April, 1995) 95-116.

- SMITH, Plínio Junqueira. *O Ceticismo de Hume* (São Paulo: Loyola, 1995).
- SWAIN, Corlis G. "Being Sure of Oneself: Hume on Personal Identity". *Hume Studies* Volume XVII, Number 2 (November, 1991) 107-124.
- WINKLER, Kenneth P. " 'All Is Revolution in Us': Personal Identity in Shaftesbury and Hume". *Hume Studies* Volume XXVI, Number 1 (April, 2000) 3-40.
- STRAWSON, Peter. *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. London: Routledge, 1993.
- STROUD, Barry. *Hume* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977).
- TAPPER, Alan. "Reid and Priestley on Method and the Mind". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 52, No. 209 (Oct., 2002), pp. 511-525.
- WALDOW, Anik. "Personal Identity and Perception". 33rd International Hume Conference of the Hume Society, Koblenz/Germany (2006), 1-16.
- WOLFF, R. P. "Hume's Theory of Mental Activity" *in* *David Hume Critical Assessments* Vol. III Edited by Stanley Tweyman (New York: Routledge, 1995) 158-175.
- WOOD, P. B. 1986. "David Hume on Thomas Reid's *An Inquiry into the Human Mind, On the Principles of Common Sense: A New Letter to Hugh Blair from July 1762*". *Mind*, New Series, 95 (380): 411-416.
- WRIGHT, John. *The Sceptical Realism of David Hume* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).