

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Thiago Nantes Tedesco

O universo da imaginação: aparência e ficção em Hume

(Versão corrigida)

São Paulo
2021

Thiago Nantes Tedesco

O universo da imaginação: aparência e ficção em Hume

(Versão corrigida)

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta.

São Paulo

2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

T256u Tedesco, Thiago Nantes
O Universo da Imaginação: Aparência e Ficção em Hume / Thiago Nantes Tedesco; orientador Pedro Paulo Garrido Pimenta - São Paulo, 2021.
304 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Filosofia Moderna. 2. Epistemologia. 3. Imaginação. 4. Ilusão. 5. Realidade. I. Pimenta, Pedro Paulo Garrido, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)**

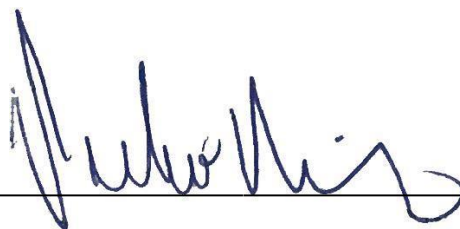
Nome do (a) aluno (a): Thiago Nantes Tedesco

Data da defesa: 30 /04/ 2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Pedro Paulo Garrido Pimenta

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 22 / 06 / 2021



RESUMO

Nesta tese examino os conceitos de *aparência* e *ficção* articulados em *Um Tratado da Natureza Humana* de David Hume. Proponho que ambos são indispensáveis para uma interpretação adequada do Livro I, como sendo peças centrais no quadro de sua “ciência do homem”. Antes de investigar o significado de seu dito naturalismo ou ceticismo, o que é feito comumente por muitos intérpretes após Kemp-Smith, é importante clarificar o papel que cumpre a imaginação na constituição dessa nova ciência projetada por Hume, em especial em sua análise do entendimento humano. Hume argumenta paradoxalmente que a imaginação não apenas inventa nossas noções comuns e filosóficas de *corpos* e *pessoas*, como também nos compele a acreditar em suas realidades e conexões necessárias por meio de processos associativos “silenciosos” dos quais não temos controle nem consciência. Trata-se da criação irrefletida de ficções que se misturam com as aparências sensíveis, que são “diferentes, interrompidas e perecíveis”, de forma a nos fazer atribuir-lhes erroneamente *existência contínua e independente*. Sugiro que a *relação de identidade* é a ficção mais fundamental na “economia” de nosso pensamento, pois ela unifica aparências distintas em *coisas* para nós através do fluxo sucessivo do *tempo*, segundo o *Tratado*. As ideias de coisas são os elementos que montam qualquer concepção possível de mundo. A teoria das ficções permite-nos conciliar, em certa medida, suas tendências cética e naturalista. Hume é um confesso filósofo newtoniano e, longe de tentar destruir as ciências e a filosofia, procura sustentá-las no próprio homem, expondo suas origens em nossa “mera razão ordinária”, os pressupostos dos quais elas partem acriticamente, os princípios da imaginação de que se servem, e enfim delimitando seus limites. Assim como a filosofia, também a ciência tem em seus profundos fundamentos associações tácitas da fantasia, que criam e sustentam ficções ontológicas, as quais cabe ao filósofo descortinar e avaliar. E também a filosofia, assim como a ciência, não tem que ir além da explicação de fenômenos com suas hipóteses e ficções.

Palavras-chave: Hume. Epistemologia. Imaginação. Aparência. Ficção.

ABSTRACT

In this thesis I examine the concepts of *appearance* and *fiction* in David Hume's *A Treatise of Human Nature*. I suggest that both are indispensable for an adequate interpretation of Book I, as being central pieces in the frame of his "science of man". Before one investigates the meaning of its so-called naturalism or skepticism, as is commonly done by many interpreters after Kemp-Smith, it's important to clarify the imagination's role in the constitution of this new science designed by Hume, especially in his analysis of human understanding. Hume puts forward the paradoxical argument that the imagination not only feigns our common and philosophical notions of *bodies* and *persons*, but also it compels us to believe in their realities and necessary connections through silent associative processes over which we have no control nor consciousness of. This association is characterized by Hume as an unreflective creation of fictions that combine with sensible appearances, which are "different, interrupted and perishable", in such a way that makes us mistakenly ascribe to them continued and independent existence. I suggest that in the *Treatise* the *relation of identity* is the most fundamental fiction in the "economy" of our thought, since it unifies for us distinct appearances into *things* through the successive flux of *time*. The ideas of things are the elements that compose any possible conception of a world. The theory of fictions allows us to harmonize up to a certain point its skeptical and naturalist tendencies. Hume is a confessed newtonian philosopher and far from wanting to destroy philosophy and the sciences, he tries to support these activities in human nature by exposing its origins in our "mere vulgar reason" and its presuppositions that are uncritically accepted, as well as exposing the principles of the imagination they make use of and finally setting their limits. Like philosophy science has in its professed foundations secret associations of the fancy that create and sustain ontological fictions, which the philosopher must reveal and evaluate. And philosophy like science too can't go beyond the explication of *phenomena* with its hypothesis and fictions.

Keywords: Hume. Epistemology. Imagination. Appearance. Fiction.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a meu orientador, Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta, por todos esses nove anos de paciente, encorajadora e instrutiva orientação. Sua contribuição para minha formação intelectual foi decisiva e é indelével; não tenho outra maneira de expressar meu profundo agradecimento, senão expondo aqui minha opinião de que, tratando-se hoje da escrita filosófica no Brasil, há poucos que sabem alinhar tão bem clareza, profundidade, rigor conceitual e elegância como ele faz em seus textos. Também deixo meus agradecimentos à banca de qualificação, Dra. Maria Isabel Limogi e Dr. Fernão de Oliveira Salles, que apontaram alguns caminhos e problemas no primeiro esboço, a partir dos quais busquei traçar esta tese. Agradeço também ao professor Dr. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, que levantou uma difícil questão ao final da minha defesa de mestrado, a qual eu não soube no momento responder, mas que serviu como uma primeira reflexão para o desenvolvimento deste trabalho.

A compreensão e o suporte de minha família, durante todos esses anos de estudo, permitiram que eu pudesse chegar até o fim desta jornada, pelo que eu permanecerei sempre grato em minha vida. Agradeço também às amigas e aos amigos Ana Capelhuchnik, André Saito Casagrande, Gabriel Szemere, Eder Corbanezi, Felipe Arnhold, Felipe Ogata, Flávio Rangel, Marcela Greggo, Márcio Mauá Ferreira, Rafael Blanco e Victoriana Leonora, que também contribuíram, de alguma maneira ou outra, para minha formação.

Finalmente, gostaria de agradecer a Alexandra Elbakyan, a fundadora do Sci-Hub.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I. APARÊNCIA E PERCEPÇÃO	
§ 1. Pressupostos da definição de percepção.....	19
§ 2. Percepção é aparência sob relação.....	27
§ 3. O método experimental descreve vínculos entre aparências.....	33
§ 4. Classes de percepções.....	37
§ 5. Vivacidade é o quanto de determinação a aparência exhibe	45
§ 6. Classificação das percepções simples e complexas.....	53
§ 7. Princípios são delimitações do campo de investigação.....	58
§ 8. Não são verificáveis aparências intelectuais.....	65
§ 9. Relação entre aparência e coisa em si é ininteligível.....	71
CAPÍTULO II. TEMPO E MANEIRAS DE APARIÇÃO	
§ 10. Recolocação do problema da infinita divisibilidade do espaço e tempo.....	78
§ 11. Dialética do espaço e tempo.....	84
§ 12. O argumento de Malezieu.....	103
§ 13. Experimento com a mancha de tinta.....	107
§ 14. Espaço e tempo são maneiras de aparição de qualidades na imaginação.....	113
§ 15. Tempo é sucessão de aparências.....	123
§ 16. Sem sucessão de aparências não há percepção do tempo.....	132
CAPÍTULO III. FICÇÃO E IDENTIDADE CORPÓREA	
§ 17. Racionalidade e ceticismo.....	138
§ 18. A busca pela origem da crença na existência dos corpos.....	146
§ 19. Nem a razão nem os sentidos são a origem da crença na existência corpórea.....	154
§ 20. A coerência dos fenômenos depende da suposição de sua constância.....	161
§ 21. O princípio de individuação.....	177
§ 22. Aparências constantes e maneiras de atribuição de identidade à multiplicidade.....	193
§ 23. A contradição entre a identidade e a interrupção das aparências.....	208
§ 24. Ficções filosóficas e a ideia de conexão necessária.....	214
CAPÍTULO IV. CONSCIÊNCIA E IDENTIDADE PESSOAL	
§ 25. Pressupostos da questão da identidade pessoal.....	233
§ 26. O teatro da mente.....	249
§ 27. O problema da atribuição de identidade pessoal a percepções sucessivas.....	259
§ 28. Natureza e corpo individual.....	272
CONCLUSÃO.....	292
BIBLIOGRAFIA.....	298

I asked him if the thought of annihilation never gave him any uneasiness. He said not the least; no more than the thought that he had not been, as Lucretius observes.¹

He lied. He had a vanity of being thought easy. It is more probable that he lied than that so very improbable a thing should be as a man not afraid of death; of going into an unknown state and not being uneasy at leaving all that he knew.²

This philosophy is like a hobby-horse, which a man in bad health may ride in his closet, without hurting his reputation; but if he should take him abroad with him to church, or to the exchange, or to the play house, his heir would immediately call a jury, and seize his estate.³

Voilà l'objection des objections, et l'abrégé de toute la doctrine des excellents esprits qui sont ici allégués. Toutes les choses que nous pouvons entendre et concevoir ne sont à leur compte que des imaginations et des fictions de notre esprit, qui ne peuvent avoir aucune subsistance : d'où il suit qu'il n'y a rien que ce qu'on ne peut aucunement entendre, ni concevoir ou imaginer, qu'on doive admettre pour vrai : c'est-à-dire qu'il faut entièrement fermer la porte à la raison et se contenter d'être singe ou perroquet, et non plus homme...⁴

Poets say science takes away from the beauty of the stars—mere globs of gas atoms. Nothing is “mere.” I too can see the stars on a desert night, and feel them. But do I see less or more? The vastness of the heavens stretches my imagination—stuck on this carousel my little eye can catch one-million-year-old light. A vast pattern—of which I am a part—perhaps my stuff was belched from some forgotten star, as one is belching there. Or see them with the greater eye of Palomar, rushing all apart from some common starting point when they were perhaps all together. What is the pattern, or the meaning, or the *why*? It does not do harm to the mystery to know a little about it. For far more marvelous is the truth than any artists of the past imagined! Why do the poets of the present not speak of it? What men are poets who can speak of Jupiter if he were like a man, but if he is an immense spinning sphere of methane and ammonia must be silent?⁵

ἐπάμεροι: τί δέ τις;
τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ
ἄνθρωπος.⁶

¹ Boswell, *Papers*, in: E.C. Mossner, *The Life of David Hume*. pp.597-598.

² Dito atribuído a Samuel Johnson, *Ibid.* p.606.

³ Reid, *Essay on the Intellectual Powers of Man*, Chap. II, Sect. VI.

⁴ Descartes, *Lettre de M. Descartes à M. Clerselier, Servant de réponse à un recueil des principales instances faites par Monsieur Gassendi contre les précédentes réponses*, §213.

⁵ Feynman, *The Feynman Lectures*, nota a Capítulo 3.4.

⁶ Píndaro, *Odes Píticas*, 8.95-6. “Criaturas do dia! O que é alguém? O que alguém não é? O homem é o sonho de uma sombra.”

INTRODUÇÃO

David Hume (1711-1776) é o maior filósofo da língua inglesa, e seu primeiro trabalho, *Um Tratado da Natureza Humana* (1739), é um dos livros principais, porém mais desconcertantes, da história da filosofia; pois, além de extenso e difícil, é muito paradoxal. Excetuando poucas passagens, a escrita é claríssima, precisa e desenvolta, os termos bem definidos e os argumentos rigorosos. Por outro lado, seus objetivos filosóficos gerais são ambíguos, os resultados conflitantes e a organização defeituosa. Composto antes de seus vinte e cinco anos, Hume mostrou-se, quando maduro, insatisfeito com o próprio texto, redigido sob o “ardor da juventude” e afetado pelo fôlego veemente que o animava. Com efeito, diversos intérpretes abdicaram da busca pela unidade conceitual dessa obra tão multiforme e complexa, prejudicada pela genialidade mal ordenada do autor, e parece que há razoabilidade de sobra em se tomar tal atitude, e ater-se ao estudo de obras melhor acabadas, como *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748) e os *Diálogos sobre a Religião Natural* (1779). Embora seja inferior quanto à composição, o *Tratado* contém, no entanto, algumas reflexões inaugurais bastante engenhosas e profícuas, muitas das quais foram desprezadas posteriormente pelo próprio filósofo, mas que ainda vale a pena ao historiador das ideias resgatar, separar e analisar, para entender melhor o desenvolvimento interno do pensamento do autor e a influência que ele exerceu, e ainda exerce, na filosofia.

Logo nas primeiras linhas, contudo, esse livro apresenta problemas interpretativos embaraçosos. Hume começa sua Introdução com a proposta de fornecer “um novo fundamento para as ciências” que floresciam em sua época, pois, a seu ver, elas encontravam-se atacadas e obscurecidas pelas “disputas”⁷ intermináveis dos filósofos, os chamados “homens de saber”. Num tempo em que não se imaginava uma nítida separação entre ciência e filosofia, na tentativa de ordenar e unificar os saberes incipientes, pondo-os ao abrigo da razão, e ajustando-os às expectativas e crenças da tradição metafísica (teológica), e mesmo com as melhores intenções, os filósofos acabavam, de acordo com Hume, sobrepondo seus princípios e conceitos sofisticados⁸ — como a substância, matéria, Deus, causa, mente, vontade — às livres

⁷ “There is nothing which is not the subject of debate, and in which men of learning are not of contrary opinions. The most trivial question escapes not our controversy, and in the most momentous we are not able to give any certain decision. Disputes are multiplied, as if every thing was uncertain; and these disputes are managed with the greatest warmth, as if every thing was certain.” T 0.2, SBN xiii-iv.

⁸ Por exemplo, cf. *Correspondência Clarke-Leibniz*, Segunda Carta de Leibniz a Clarke, « 2. On passe à dire que, selon les principes mathématiques, c’est-à-dire selon la philosophie de M. Newton (car les principes mathématiques n’y décident rien), la matière est la partie la moins considérable de l’univers. C’est qu’il admet, outre la matière, un espace vide ; et que, selon lui, la matière n’occupe qu’une très petite partie de l’espace. Mais Démocrite et Épicure ont soutenu la même chose, excepté qu’ils différaient en cela de M. Newton du plus au moins ; et que peut-être, selon eux, il y avait plus de matière dans le monde que selon M. Newton. En quoi je crois

investigações experimentais da natureza, de modo a deformá-las. Ora, esse novo fundamento que poderia dissolver as controvérsias criadas pelos filósofos, continua ele, seria a “ciência do homem” — uma compreensão aprofundada da própria natureza humana — *postó que todas as ciências “tem uma relação, maior ou menor, com ela”*. Porque somos nós que estudamos a natureza, nós que fazemos e ordenamos nossas ciências, e nós que permitimos, no corpo dos saberes, a contaminação de opiniões duvidosas. Todas as ciências, bem como a própria filosofia, *dependem* do entendimento humano, que as forma, julga e avalia, fazendo com que elas, por alguma via ou outra, “sempre retornem a suas operações”.

'Tis evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature; and that however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another. Even *Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion*, are in some measure dependent on the science of Man; since they lie under the cognizance of men, and are judged of by their powers and faculties. 'Tis impossible to tell what changes and improvements we might make in these sciences were we thoroughly acquainted with the extent and force of human understanding, and cou'd explain the nature of the ideas we employ, and of the operations we perform in our reasonings⁹

Este parece ser de início o objetivo principal do *Tratado*: fazer do próprio homem e de seus poderes cognitivos o objeto fundamental de exame, com o propósito de clarificar nossos pensamentos acerca de assuntos controversos, e delimitar o que podemos conhecer de fato a respeito das coisas, para, assim, excluir tudo aquilo que é vazio ou não está sob nossa alçada, analisando primeiro e detidamente nossas faculdades de perceber, sentir, pensar e raciocinar. Essa base permitiria a nós investigar criticamente nossas opiniões, bem como nossas próprias emoções, o gosto, a vida política, as artes, livres de prejuízos. Na verdade, esse projeto, como aqui apresentado, não é nenhuma grande inovação, levando em conta as obras de Descartes e Locke. Também a proposta de fundamentar a “ciência da natureza humana” sobre a “experiência e a observação” não é inteiramente uma invenção de Hume, como o próprio reconheceu:

And as the science of man is the only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation. 'Tis no astonishing reflection to consider, that the application of experimental philosophy to moral subjects should come after that to natural at the distance of above a whole century; since we find in fact, that there was about the same interval betwixt the origins of these sciences; and that reckoning

qu'ils étaient préférables ; car plus il y a de la matière, plus y a-t-il de l'occasion à Dieu d'exercer sa sagesse et sa puissance ; et c'est pour cela, entre autres raisons, que je tiens qu'il n'y a point de vide du tout. » E Quarta Carta de Clarke : « 10. L'espace n'est pas une substance, mais un attribut ; et si c'est un attribut d'un être nécessaire, il doit (comme tous les autres attributs d'un être nécessaire) exister plus nécessairement que les substances mêmes, qui ne sont pas nécessaires. L'espace est immense, immuable et éternel ; et l'on doit dire la même chose de la durée. Mais il ne s'ensuit pas de là qu'il n'y ait rien d'éternel hors de Dieu. Car l'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu : ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence, sans lesquelles il ne serait point éternel et présent partout. »

⁹ T 0.4, SBN xv.

from Thales to Socrates, the space of time is nearly equal to that betwixt my Lord Bacon and some late philosophers in *England*, who have begun to put the science of man on a new footing, and have engaged the attention, and excited the curiosity of the public.¹⁰

Hume é um filósofo de seu tempo, e seu projeto insere-se em um conjunto de preocupações epistemológicas propostas de início pelo grande gênio francês e aprimoradas, particularmente na Inglaterra, por Locke; e o espírito no qual o desenvolveu — submetido ao *método experimental* — faz dele, dessa maneira, o fruto acabado de uma longa e respeitável tradição. A Introdução revela, contudo, bastante ambição e otimismo, ao apresentar o que Hume julga ser o “único meio pelo qual podemos esperar algum sucesso nas investigações filosóficas”, isto é, “marchar diretamente para a capital ou centro das ciências” e conquistá-la, porquanto seu domínio permitiria estender nossa esperança também à conquista das outras ciências particulares. Como ele afirmou de maneira categórica, “não há nenhuma questão importante cuja decisão não esteja contida na ciência do homem e não há nenhuma que possa ser decidida com certeza antes de nos familiarizarmos com essa ciência”. Este é um *Tratado* que pretende “explicar os princípios da natureza humana”, de sorte que possa “fornecer um sistema completo das ciências, erigido sobre um fundamento quase inteiramente novo”, e o único sobre o qual elas poderiam “ficar de pé com alguma segurança” — sem a intrusão dos excessos teóricos ou pseudo-saberes. Essas palavras do filósofo parecem expor uma intenção bastante audaz, quase desmesurada, não fosse, por outro lado, o modelo da qual parte, que é a física newtoniana, cujo sucesso foi reconhecido e aprovado, no século XVIII, quase unanimemente. Com efeito, trata-se aqui de uma “*tentativa de introduzir o método experimental em assuntos morais*” (chamaríamos ciências humanas). Fazer da física o modelo investigativo para a própria filosofia confere uma nova dimensão a esse projeto de constituição de um “novo fundamento” para as ciências. Ao pretender se limitar à observação e à experiência, ou seja, à descrição, conjugação e generalização de *fenômenos*, Hume segue de perto Newton e, dessa maneira, ele também busca traçar princípios obtidos por esses meios sensíveis, que sejam “tão universais o quanto possível”, para daí explicar um conjunto significativo de efeitos a partir dessas poucas causas, como o mestre fez. O fim e o limite da filosofia é a concatenação e a generalização do que foi coletado, de alguma maneira ou outra, por meio de nossos sentidos. Mas a contraparte deste método experimental é excluir a fonte das “disputas”, aquelas denominadas “hipóteses”¹¹ obtidas pela intuição particular dos

¹⁰ T 0.7, SBN xvi-vii.

¹¹ Cf. Shapiro, A. *Newton's Experimental Philosophy*, p.188: “Newton's rejection of hypotheses is a constant element of his natural philosophy from his first publications through his last and was part of his quest for certainty. The letter that Newton actually sent to Cotes on 28 March 1713 contains an important clarification of what he

filósofos a respeito de fatos, que são, poder-se-ia dizer conforme o pensamento de Hume, sempre *inverificáveis*, pois pretendem descobrir os “princípios e as qualidades últimas da natureza” apenas pelo mero uso de nossos poderes cognitivos, como sendo, em suas palavras, “presunçosas e quiméricas”. Tal atitude ecoa uma passagem bastante famosa dos *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* (1687) de Newton:

I have not as yet been able to deduce from phenomena the reason for these properties of gravity, and *I do not feign hypotheses*. For whatever is not deduced from the phenomena must be called a hypothesis; and hypotheses, whether metaphysical or physical, or based on occult qualities, or mechanical, have no place in experimental philosophy. In this experimental philosophy, propositions are deduced from the phenomena and are made general by induction. The impenetrability, mobility, and impetus of bodies, and the laws of motion and the law of gravity have been found by this method. And it is enough that gravity really exists and acts according to the laws that we have set forth and is sufficient to explain all the motions of the heavenly bodies and of our sea.¹²

Com essa limitação, tudo o que foi antes considerado por filósofos como “princípio último” da realidade, o fundamento do qual nossos conhecimentos poderiam ser deduzidos pela pura razão humana, como a causa e a essência da alma e dos corpos, será posto de lado, visto que sem a possibilidade de confirmação sensível e, num certo sentido, de exposição pública, torna-se uma fonte inesgotável de controversas meramente “verbais”. A rejeição da intuição privada do filósofo no domínio das “questões de fato e existência”, como se ela pudesse ser um alicerce absolutamente seguro para a constituição dos saberes a partir da descoberta de princípios gerais, é um tema recorrente no empirismo humiano. Ao vermos que chegamos ao limite da razão humana, que é o limite de nossa experiência, afirma Hume, deveremos apaziguar o “desejo inveterado de querer conhecer as causas dos princípios mais gerais da natureza”, contentando-nos com nossa ignorância e incapacidade de fornecer a “razão última” para os fenômenos e sua regularidade, além de nossa “experiência de sua realidade”. Como Newton demonstrou, tal confissão de ignorância é conforme a “razão do mero vulgo”, que opera sem empecilhos tanto nas oficinas quanto nas investigações mais elaboradas da física.

When we see, that we have arrived at the utmost extent of human reason, we sit down contented; tho' we be perfectly satisfied in the main of our ignorance, and perceive that we can give no reason for our most general and most refined principles, beside our experience of their reality; *which is the reason of the mere vulgar, and what it required no study at first to have discovered for the most particular and*

meant by a hypothesis: ‘And the word Hypothesis is here used by me to signify only such a Proposition as is not a Phaenomenon nor deduced from any Phaenomena but assumed or supposed without any experimental proof.’ Newton is thus rejecting hypotheses that are totally imaginary, with no experimental support whatever. Hypotheses that have some experimental support, but which is insufficient to render them demonstrated scientific principles, are allowed provided they are kept distinct from these established principles, as in the queries appended to the *Opticks*. Newton believed that the latter sort of hypothesis was *useful* for suggesting new experiments and rendering previously discovered properties and principles intelligible. If, however, they were mingled with established propositions or principles there would be no way to achieve certainty in science.”

¹² Newton, *Principia*, General Scholium, p. 943.

most extraordinary phenomenon (meu grifo). And as this impossibility of making any farther progress is enough to satisfy the reader, so the writer may derive a more delicate satisfaction from the free confession of his ignorance, and from his prudence in avoiding that error, into which so many have fallen, of imposing their conjectures and hypotheses on the world for the most certain principles...¹³ But if this impossibility of explaining ultimate principles should be esteemed a defect in the science of man, I will venture to affirm, that 'tis a defect common to it with all the sciences, and all the arts, in which we can employ ourselves, whether they be such as are cultivated in the schools of the philosophers, or practised in the shops of the meanest artizans. None of them can go beyond experience, or establish any principles which are not founded on that authority.¹⁴

O projeto da ciência da natureza humana pretende, então, voltar nosso pensamento para o próprio homem, fazer de nós o principal objeto de exame, com a finalidade de “trazer melhorias à condição da filosofia e das ciências” — não aumentando ou enriquecendo diretamente seus conteúdos — mas *criticando* nossa próprio pensamento e sensibilidade, delimitando objetos e conceitos apropriados, bem como excluindo aqueles que não cabem a nós, nem devem perturbar nossos estudos, que por si sós podem ir muito bem nas “ciências da natureza” e na matemática sem a metafísica, e tentar o mesmo com a moral, a crítica e a política. Mas o primeiro passo do qual depende a execução de tal projeto é elaboração daquilo que Hume entende por “lógica”, seguindo Locke¹⁵, cujo único fim é “explicar os princípios e as operações de nossa faculdade raciocinante e a natureza das ideias”. Isso significa, nesse espírito, examinar experimentalmente as operações da razão do mero vulgo, desconsiderando outra razão, mais secreta, divina ou poderosa, e acessível ou realizável somente pelos filósofos. As ciências particulares são constituídas por essa razão comum (talvez a única razão) e, por isso, devemos, de acordo com o autor do *Tratado*, tentar compreendê-la. Mesmo a física não passa da aplicação dessa razão a uma classe de fenômenos e um refinamento de nossas “maneiras de pensar” mais naturais e arraigadas. Propor que as ciências particulares dependem da razão humana é aqui o mesmo que afirmar que elas são *formadas e organizadas* por ela e, por isso, cabe ao filósofo da natureza humana descrever como esse processo é feito, por quais meios, e com quais materiais. Trata-se de examinar uma constelação de problemas referentes à *constituição* de nossas maneiras de pensar os objetos da natureza a partir da experiência. Mas “experiência” é um termo que deverá ser entendido e delimitado desde suas bases — os sentidos — e também tematizado radicalmente. O novo “fundamento das ciências” enunciado por Hume não é, assim, um primeiro princípio evidente e incontestável, mas cognoscível por algum meio mais raro ou secreto, do qual são deduzidas as outras ciências, como se vê em

¹³ T 0.9, SBN xvii-viii.

¹⁴ T 0.10, SBN xviii-ix.

¹⁵ Contra a Lógica silogística Aristotélica. Cf. Owen, D. *Hume's Reason*, Capítulos 2 e 3.

Descartes¹⁶, mas deriva da própria maneira como *pensamos ordinariamente* as coisas circundantes, a qual, com o devido método, obteve resultados tão significativos na física; e o que Hume chama de “sistema completo da ciências”, cuja realização ele tentará levar a cabo com a explicação dos princípios da natureza humana, é a articulação *das relações fundamentais e pressupostas* do entendimento humano com os conteúdos organizados pelas ciências particulares. É o homem que monta a sistematização dos saberes a partir de certos princípios de seu entendimento, e é ele a própria medida e autoridade do que conta, afinal, como saber, com seu juízo e raciocínio.

É preciso então indagar os fundamentos disso que é intitulado por Hume “a razão do mero vulgo” para descobrir como, de acordo com o *Tratado*, ela opera, como pôde estabelecer seguramente um corpo de *explicações e previsões* sobre a natureza, o que está sob sua alçada, e por qual motivo, de outro lado, são produzidas irregularidades nos domínios das ciências e da filosofia, em razão do mal emprego dos “raciocínios abstrusos” ou “metafísicos”.

Veremos de que maneira esse plano é realizado pelo filósofo, tratando de algumas questões do que hoje chamamos epistemologia presentes no Livro I, porém pouco exploradas em geral pelos intérpretes. Esta tese examina algum dos pontos colaterais da lógica do *Tratado*, e tenta trazer à luz algumas de suas conexões mais difusas com certos tópicos centrais, e procura mostrar, seguindo uma tradição interpretativa já consolidada, que na origem de seu objeto — a razão comum — está aquilo que Hume denomina a “imaginação”. A palavra é extremamente complexa e rica em sua filosofia; é o ponto de partida e o fim ao qual o intérprete deve sempre voltar-se, durante a leitura do *Tratado*. Em suma, procuraremos mostrar, a imaginação constitui a “razão do mero vulgo” a partir de certos princípios de *associação* agindo sobre diferentes aparências sensíveis, compondo percepções numa mente, que são os materiais de todo raciocínio humano.

No Capítulo I, começaremos com um estudo dos conceitos de *aparência e percepção*, mostrando que o primeiro subjaz a lógica inteira do primeiro volume do *Tratado*, inclusive na elaboração dos chamados “princípios do empirismo”, isto é, o da prioridade das impressões em relação às ideias, o da separação das percepções diferentes, e o da possibilidade de existência do que é claramente concebível, bem como informa as teorias humianas das relações, da crença

¹⁶ Descartes, *Discurso do Método*, Segunda Parte, §11 : « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent en même façon et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. »

e das ideias abstratas. O conceito de aparência circunscreve o domínio da filosofia experimental, ao mesmo tempo em que é origem e término daquilo que nossa razão almeja “conhecer” e pode se pronunciar significativamente a respeito de “objetos”.

No Capítulo II, veremos que Hume expande sua concepção de aparência ao tratar das “maneiras de aparição” em que objetos se dão a nossos sentidos e pensamento, isto é, no *espaço* e *tempo*. Analisaremos de perto a argumentação bastante intrincada do filósofo concernente a esses temas a fim de mostrar que é, no entanto, coerente e mesmo indispensável para compreendermos, em sua teoria do conhecimento, como se formam certas crenças fundamentais que caracterizam a razão ordinária, aplicada aos objetos da natureza. A tese principal é que perceber é compor no tempo; e o tempo é a chave para interpretarmos como são formadas as percepções mais básicas da mente humana, condições *sine qua non* das ciências, em especial a percepção dos *corpos* e a de *nós mesmos*. O entendimento humano é formado na organização do tempo feita pela imaginação, com a associação de ideias e impressões.

No Capítulo III, analisaremos a conexão conceitual da teoria do tempo com a da composição de nossas percepções básicas dos *corpos*, denominadas “ficções” por Hume, que serão depois refinadas e modificadas pelos filósofos. No horizonte da “ciência da natureza humana” está uma tentativa de desmistificação da razão moderna e de suas pretensões ao saber total, que começa por um desmonte de certas concepções comuns, e que é levado até suas sofisticadas metafísicas. Conforme o *Tratado*, entre essas ficções produzidas naturalmente pela imaginação, a central é a ficção da *identidade*. Ela é a condição da formação das noções de *existência continua e independente* em nossas mentes, as quais sustentam as concepções de corpos e matéria. Veremos a fundo a maneira como Hume explica a gênese e a composição de ficções ontológicas de corpos a partir de conexões cegas da imaginação, às quais, ele diz, damos involuntária e incondicionalmente nosso assentimento, malgrado a oposição de argumentos cétricos.

No Capítulo IV, mostraremos que, de acordo com Hume, em correspondência à constituição das percepções dos corpos, a imaginação compõe a percepção de nós mesmos, do *self*, forçando-nos a acreditar na realidade de nossa identidade pessoal, bem como na realidade de outras pessoas. Perceber, portanto, é compor: compor de início a percepção do tempo, a experiência de corpos, de uma mente, bem como a relação entre corpos e mente, ou seja, objetos e sujeito, a matéria e o *eu*. Esse é o pressuposto básico da vida humana (e animal) e de qualquer ciência possível. O plano do *Tratado* de fundamentar os saberes sobre a natureza humana envolve, por isso, uma tentativa de relacionar todas as produções das ciências e das artes —

desenterrando as crenças tácitas, mesmo as mais triviais, sem as quais elas são impossíveis e inoperáveis, como essas na existência dos corpos e de nós mesmos — à imaginação, ou seja, a princípios cegos, mas regulares, de conexão entre *aparências*, que dão forma a um entendimento humano.

O leitor notará que esta tese passa brevemente pela questão da causalidade, tão importante na filosofia de Hume, enquanto foca em temas do *Tratado* menos discutidos geralmente, como o tempo, a relação de identidade, a noção de existência, a consciência e o corpo. Hume abandonou na maturidade esta parte referente à ciência do homem, e focou em obras posteriores na crítica da causalidade, sobretudo em *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*. Esse livro é mais leve, conciso e, em certo sentido, mais potente do que o *Tratado* naquilo que propõe, isto é, combater a “superstição” e a “metafísica adulterada” confundindo os saberes setecentistas, mediante uma análise de nossas faculdades mentais. Por outro lado, ele não se aprofunda nessa problemática da constituição de nossas concepções mais fundamentais a respeito de nós mesmos e dos corpos, que subjazem nossa mera razão em seu uso natural. Tal exposição tornou o empirismo mais vulnerável a seus críticos conterrâneos, aos olhos de Hume, porque mais radical e franco em seus paradoxos. Este estudo buscará expor as fortes conexões entre os conceitos de aparência, percepção, tempo, identidade, matéria e o *self*, presentes nas Partes II e IV do Livro I do *Tratado*, e ajudará indiretamente a iluminar outras menos evidentes com a Parte III, onde é desenvolvida pela primeira vez sua inovadora crítica da causalidade. Com o exame detido da teoria das ficções, pretendemos contribuir para a resolução de uma dificuldade interpretativa que perpassa a filosofia de Hume, qual seja, como conciliar a influência de seu chamado naturalismo *versus* seu confesso ceticismo, buscando mostrar que o exame *experimental* do entendimento humano, em razão de sua própria natureza, só poderia ser feito despreziosamente¹⁷, mesmo com todo o rigor, e apenas por meio de *ensaios*, como Hume parece ter dado conta durante a confecção do *Tratado*. A teoria das ficções permite harmonizar essas duas tendências do pensamento humiano, e deve ser incluída na interpretação de seu programa filosófico junto com a análise da causalidade, do mundo exterior e do *self*, como uma das chaves de leitura. No final, uma mensagem bastante interessante, e ainda atual, que o filósofo escocês legou a nós, é que também a filosofia não passa de ficção, e nenhum sistema consegue esconder suas arbitrariedades e fragilidades. A imaginação é o “juiz derradeiro” de todos os sistemas, e um conjunto de opiniões é preferível

¹⁷ T 1.4.7.15, SBN 273-4.

a outro por uma questão de gosto ou ainda utilidade, ou seja, se *salva fenômenos* e se não atrapalha, ou mesmo serve, a vida comum e as práticas sociais recorrentes e bem testadas.

Em razão do teor da problemática, bastante difícil e tortuosa, optei por concentrar-me numa pouca quantidade de textos, e foi necessário retomar às vezes algumas explicações e raciocínios, sob o risco da repetição, e analisá-los com certo grau de detalhamento e sob luzes diferentes, para assim tentar expor a estreita conexão entre esses temas referentes ao entendimento humano, que Hume discute. Isso acabou fazendo com que esta tese fosse redigida tomada pelo espírito industrioso do *Tratado* e, por isso, não foi possível evitar certo exagero argumentativo, que o caracteriza de maneira tão inimitável.

CAPÍTULO UM

APARÊNCIA E PERCEPÇÃO

Since nothing is ever present to the mind but perceptions, and since all ideas are deriv'd from something antecedently present to the mind; it follows, that 'tis impossible for us so much as to conceive or form an idea of any thing specifically different from ideas and impressions. Let us fix our attention out of ourselves as much as possible: Let us chace our imagination to the heavens, or to the utmost limits of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can conceive any kind of existence, but those perceptions, which have appear'd in that narrow compass. This is the universe of the imagination, nor have we any idea but what is there produc'd.¹⁸

§ 1. Pressupostos da definição da percepção

Na ordem comum dos dicionários portugueses, *definir* significa demarcar limites, delimitar o término de um território, conforme sua origem latina¹⁹. Com efeito, fixar os limites de fronteiras é parte essencial da cartografia; e talvez tenha sido a semelhança dessa atividade àquela operação intelectual que especifica um significado a uma expressão, o que estendeu a palavra do espaço para o conceito. Inspirados pela maneira de exposição da geometria euclidiana²⁰, grandes filósofos modernos fizeram um prodigioso uso de definições para determinar os princípios do conhecimento e da razão, sobre os quais as ciências deveriam ser fundamentadas e deduzidas com ordem e concatenação (a definição real)²¹. À semelhança da demarcação territorial, a definição filosófica na modernidade envolveu, via de regra, o recorte de uma extensão lexical, isto é, de uma significação precisa, que, se não diferenciasse e excluísse outras, seria impossível de ser realizada. Por isso, sob o risco da perda de exatidão na formulação do *definiendum*, foi necessário que os filósofos escolhessem com rigor as palavras que compõem o *definiens*. Ora, uma questão interessante que pode ser levantada é *o que autorizaria* à definição, na concepção dos modernos, o *direito* de compreender e indicar adequadamente, em sua inflexibilidade e decidida limitação, um sentido fundamental da realidade, entre a multiplicidade de fenômenos que permeiam a vida e o pensamento?

¹⁸ Hume, T 1.2.6.8, SBN 67-8.

¹⁹ *Definio*. P.W.H. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, p.550.

²⁰ Euclides, *Os Elementos*.

²¹ Alguns exemplos clássicos: Descartes, *Princípios da Filosofia*, p.29. “Pela palavra pensamento entendo tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios; é por isso que compreender, querer, imaginar, mas também sentir, são a mesma coisa que pensar.” Espinosa, *Ética*, prop.1: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, isto é, aquilo que não pode ser concebido senão como existente”. Leibniz, *Monadologia*, p.1: “A mônada, sobre a qual nós discorreremos aqui, não é outra coisa senão uma substância simples, que entra nos compostos; simples, ou seja, não tem partes.”

Trata-se de um questionamento lockeano, pois é sobre o fundamento epistêmico e mesmo a utilidade de uma operação linguística, ou seja, concerne as próprias possibilidades do pensamento humano mediante o uso das palavras.²² Contra as disputas “inúteis e ruidosas”, Locke propôs, em seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1689), depurar o vocabulário científico daquilo que ele entendia por “má filosofia” para, com isso, reformar as bases racionais do discurso. Para cumpri-lo, buscou primeiro “descobrir” os poderes do entendimento humano, a fim de determinar quão longe ele se estende, de quais objetos consegue se apropriar, como pode conhecê-los, antes de se lançar ao conhecimento efetivo. Mas Locke reconheceu que seu discurso permaneceria ininteligível, se ele próprio não tivesse fornecido ao leitor o significado preciso da palavra mais elementar em sua filosofia, a *ideia*, ou seja, se ele não a tivesse *definido*, e explicado a maneira peculiarmente filosófica como ele a empregou em seus raciocínios.

But, before I proceed on to what I have thought on this subject, I must here in the entrance beg pardon of my reader for the frequent use of the word “idea,” which he will find in the following treatise. It being that term, which, I think, serves best to stand for whatsoever is the object of the understanding when a man thinks; I have used it to express whatever is meant by phantasm, notion, species, or whatever it is which the mind can be employed about in thinking; and I could not avoid frequently using it.²³

Sabe-se que o meio empregado em todo esse empreendimento lockeano é o não muito grandioso “método histórico”²⁴, pelo qual o filósofo buscou elaborar, mediante um exame reflexivo e detalhado, uma explicação da gênese e das concatenações disto que ele denominou “ideia”, pondo à parte “considerações físicas” (diríamos fisiológicas) acerca da mente, de sua relação com o corpo (os mecanismos naturais pelos quais as sensações são produzidas materialmente nos órgãos), como também desprezando a especulação sobre a própria essência da mente. Seu ponto de partida filosófico é uma delimitação do fenômeno mental, sobre o qual é realizada uma “investigação acerca da natureza, origem, composição, relação, adequação e

²² “[I]t is but defining the soul to be “a substance that always thinks,” and the business is done. If such definition be of any authority, I know not what it can serve for, but to make many men suspect, that they have no souls at all, since they find a good part of their lives pass away without thinking. For no definitions, that I know, no suppositions of any sect, are of force enough to destroy constant experience; and perhaps it is the affectation of knowing beyond what we perceive, that makes so much useless dispute and noise in the world.” Locke, *Essay*, I.II.19 p. 98.

²³ *Ibid.* p.27.

²⁴ “It shall suffice to my present purpose, to consider the discerning faculties of a man, as they are employed about the objects which they have to do with. And I shall imagine I have not wholly misemployed myself in the thoughts I shall have on this occasion, if, in this historical, plain method, I can give any account of the ways whereby our understandings come to attain those notions of things we have; and can set down any measures of the certainty of our knowledge; or the grounds of those persuasions which are to be found amongst men...” *Ibid.*, Introduction, p.23.

concordância” das ideias. Porque este é o “material” básico da razão e do conhecimento, graças ao qual os objetos do mundo são acessíveis a nós. Parece natural que o início de sua reflexão seja, portanto, apresentar um rol desses conteúdos que estão na mente quando um homem pensa, bem como expor as vias cognitivas possíveis através das quais explica-se como foram parar ali. Também é muito conhecida a tese lockeana de que a experiência é duplamente a origem natural ou “fonte” das “ideias simples”: há “experiência” quando os órgãos sensoriais são *afetados* pelos “poderes” dos objetos externos, que transmitem suas qualidades sensíveis ao espírito, gerando “ideias de sensação”; e quando a mente reflete sobre as “operações internas” do pensamento, e produz ideias de suas faculdades, dos modos como ela pode manusear as ideias, expondo para si sua própria sua *atividade*.²⁵

Com efeito, o início da reflexão lockeana assume²⁶ “para além de qualquer dúvida” que todo homem, estando consciente do *fato* de que *ele é* um pensamento consciente de si, quando ele dirige a atenção refletida ao próprio, é capaz de fazer sua mente versar as denominadas “ideais” que estão nele, e empregá-las diversamente no encadeamento do discurso mental. Segundo Locke, a definição de ideia parece, dessa forma, expressar um tipo de “objeto” ou ente contido numa mente, que pode ser combinado, superposto ou decomposto pela mesma²⁷. Mas tal ente²⁸ (se assim for permitido dizê-lo) é descoberto apenas mediante a introspecção de um pensamento consciente de si, e sua realidade é apenas *interior*.

²⁵ “Whence has it all the materials of reason and knowledge? To this I answer, in one word, from experience; in all that our knowledge is founded, and from that it ultimately derives itself. Our observation employed either about external sensible objects, or about the internal operations of our minds, perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies our understandings with all the materials of thinking. These two are the fountains of knowledge, from whence all the ideas we have, or can naturally have, do spring.” Ibid. p. 87.

²⁶ “I presume it will be easily granted me, that there are such *Ideas* in Men's Minds; every one is conscious of them in himself, and Men's Words and Actions will satisfy him, that they are in others.” Ibid. I. VIII, p.48.

²⁷ “This [os três atos da mente fundamentais] shows man's power, and its ways of operation, to be much the same in the material and intellectual world. For the materials in both being such as he has no power over, either to make or destroy, all that man can do is either to unite them together, or to set them by one another, or wholly separate them.” *ibid.* p.146.

²⁸ Locke aceita a hipótese corpuscular de sua época como a mais satisfatória para a explicação da origem da ordem visível da natureza. E parece ser o caso que o modelo lockeano do funcionamento da mente é concebido analogicamente à química corpuscular de Boyle, de acordo com a qual as partículas de matéria criadas por Deus (o Arquiteto Onisciente) no vazio combinam-se graças a Sua imprimida movimentação, de modo a constituir, na interação e choque mecânico, entidades complexas ou agregadas — isto mediante a colisão desses corpúsculos em movimento, e de acordo com as forças e leis de coesão que regem o universo. Em Locke, a mente também é ativa e, de um ponto superior, compõe ideias complexas a partir de suas ideias simples, aglutinando-as de acordo com leis lógicas necessárias. Em certo sentido, talvez não seja excessivo dizer que é um microcosmo que reflete e participa da ordem comum da Criação. “The dominion of man, in this little world of his own understanding being much what the same as it is in the great world of visible things; wherein his power, however managed by art and skill, reaches no farther than to compound and divide the materials that are made to his hand; but can do nothing towards the making the least particle of new matter, or destroying one atom of what is already in being. The same inability will every one find in himself, who shall go about to fashion in his understanding one simple idea, not received in by his senses from external objects, or by reflection from the operations of his own mind about them.” Locke, *Essay*, II.II.2. p.102. cf. Yolton, J. *Locke and the Way of Ideas*, pp. 187-188.

Hume é o maior continuador da filosofia de Locke nas letras inglesas; e embora siga-o de perto em vários tópicos importantes, em seu exame do entendimento humano, seu profundo desacordo a respeito de algumas teses fundamentais faz dele, na verdade, um subvertedor do projeto científico do autoconhecimento, com vistas a descobrir o lugar do homem no mundo e seus deveres e direitos, anunciado no *Ensaio*²⁹. Dessa maneira, o início do *Tratado da Natureza Humana* pode gerar dificuldades interpretativas, e mesmo encaminhar todo um percurso alheio ao sentido e ao espírito do texto, se primeiro não for estabelecido qual é o diferencial de Hume frente a Locke, ao também propor começar a reflexão filosófica pela “origem, composição e conexão das ideias”. Poder-se-ia afirmar que o filósofo escocês intenciona ali, nos passos do mestre, extrair princípios epistemológicos da experiência, pelos quais são examinados conceitos filosóficos centrais como, por exemplo, causa, substância, espaço, matéria, mente. Desde o positivismo lógico, é bastante enfatizada a teoria humiana da verificação semântica, segundo a qual os termos de qualquer formulação linguística obscura devem ser *remetidos* à origem sensorial, que é o material do conhecimento humano, e o que serve de teste de inteligibilidade de conceitos para a constituição de uma ciência particular. Por causa disso, observa-se a importância, nos comentários acadêmicos, sobretudo de linha analítica, de apresentar-se os diversos momentos do texto em que Hume enuncia, tenta comprovar e emprega os *princípios*³⁰ capitais de seu empirismo, por meio dos quais é feita a desarticulação semântica de termos metafísicos historicamente relevantes. Os fundamentais seriam o “princípio da cópia”; a divisão das percepções entre simples e complexas mediante o “princípio da separabilidade”; e o critério de “existência possível”, isto é, a ideia não-contraditória e concebida claramente. Em outras palavras, se a intenção capital deste exame do entendimento humano é prescrever regras epistêmicas gerais extraídas da observação e da experiência, que servem de critério normativo para a verificação de termos cujo sentido é duvidoso ou confuso, caberia ao intérprete, dessa maneira, considerar as justificações dadas para a formulação de tais princípios a fim de determinar as bases epistemológicas dos mesmos (respeitando os padrões científicos do século XVIII). E com isso, reconstruindo o movimento argumentativo do texto, tentar-se-ia resgatar o que permanece sólido ali, e averiguar se esses foram, de fato, extraídos indutivamente de uma “experiência” (tal como Hume gostaria) ou se, a despeito das intenções, estão escondidas assunções puramente lógicas ou metafísicas (herdadas do nominalismo

²⁹ *Essay*, Introduction, 5, 6. pp. 24-25.

³⁰ Cf. Garrett, D. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Cap. 2, 3.

medieval), que comprometem sub-repticiamente o projeto desta filosofia radicalmente empirista, traido sua intenção e viciando suas descobertas.³¹

Diversas críticas foram lançadas contra o início da reflexão do Livro I do *Tratado*; condenou-se a realização deste plano tão audacioso, que é *determinar* objetos cognoscíveis e apropriados para o entendimento humano, com bases tão frágeis. Hume foi acusado de sustentar princípios que são arbitrários ou confusos, mistos do empírico e do necessário, supondo condições e regras de racionalidade sem especificá-las, que sua justificação é circular e, o que é pior, insustentável pela mera “observação”, pois faltariam ou não existiriam a rigor dados experimentais ou exemplos suficientes, ou existiriam contraexemplos fatais. Mas talvez antes de ser feita a leitura de seus argumentos que visariam a fundamentar seus chamados princípios epistemológicos, com base nos quais seria feita a verificação semântica de termos obscuros, remetendo-os ao que é observável, seja útil fixar-se no primeiro passo que o filósofo dá ao iniciar o Livro I. A *Resenha ao Tratado* escrita pelo próprio dois anos após sua publicação (1741) indica, em suas palavras, o movimento inicial:

OUR author begins with some definitions. He calls a *perception* whatever can be present to the mind, whether we employ our senses, or are actuated with passion, or exercise our thought and reflection. He divides our perceptions into two kinds, viz. *impressions* and *ideas*.³²

Há muitas semelhanças com o início do projeto lockeano nessa formulação. Pois Locke é um ponto de referência já consolidado para o leitor ilustrado e, portanto, faz sentido que Hume, dirigindo-se ao mesmo com suas novas descobertas, empregasse termos e modos de expressão similares ou, pelo menos, reconhecíveis, para firmar-se no diálogo com seu tempo.³³ Mais que o início do *Tratado*, a *Resenha* evidencia esta preocupação de construção um diálogo inteligível, quando insere, um tanto enganosamente, a noção de “transmissão de imagens dos objetos externos via nossos sentidos” para caracterizar uma classe de percepções da mente. Continua a *Resenha*:

When we feel a passion or emotion of any kind, or have the images of external objects conveyed by our senses; the perception of the mind is what he calls an *impression*, which is a word that he employs in a new sense. When we reflect on a passion or an object which is not present, this perception is an *idea*.

³¹ Cf. Michaud, M. *Hume et la fin de la philosophie*, pp. 80-81.

³² Abstract, p. 647.

³³ “Locke is usually treated by intellectual historians as a member of the philosophical tradition stemming from Descartes and going on to Berkeley, Hume, and Kant. There can be very little doubt that his *Essay Concerning Human Understanding* defined the area of problems for his successors and specified the terminology in which those problems were to be discussed.” Yolton, J. W. *Locke and the Way of Ideas*, p.7.

Impressions, therefore, are our lively and strong perceptions; *ideas* are the fainter and weaker. This distinction is evident; as evident as that betwixt feeling and thinking.³⁴

No decorrer da longa argumentação do *Tratado*, o sentido do texto conduzirá³⁵ o leitor atento a interpretar esse “objeto externo” como sendo uma *crença metafísica numa coisa em si, contínua e independente da percepção*, que está na base de um padrão de racionalidade, e com o qual é preciso se avir para ser executada plenamente a ciência da natureza humana; crença esta, no entanto, “carregada de absurdos”, “sem fundamento” e “indefensável”. Quando for feita a crítica, na Parte IV, Livro I do *Tratado*, das noções de “exterioridade” e “existência externa”, o significado das palavras “objeto externo” sofrerá uma grave reavaliação, e não poderá remeter o leitor senão ao *objeto extenso* no interior do campo visual³⁶, unido pelas relações de contiguidade (espacial e temporal) ao tato, e pela relação causal às demais percepções dos outros sentidos. E, por isso, ele será o centro ou referencial do posicionamento de um aglomerado de sensações, reunidas mediante a associação de suas cópias na imaginação (e por conta disso também é *fenômeno* e não coisa *transcendente*).³⁷ Note-se, todavia, que um

³⁴ Abstract, p.647. Esse apelo ao “objeto externo” para a classificação das percepções só se encontra na *Resenha*, um texto que foi declaradamente escrito para aqueles que não entenderam a obra original. Ora, se Hume escreve para lockeanos, parece ser razoável que ele busque falar a língua dos mesmos.

³⁵ Na Seção VI, Parte II, Livro I do *Tratado*, Hume esclarece o que significam, em sua filosofia, os termos fundamentais “existência” e “existência externa”, os quais devem determinar a interpretação do texto todas as vezes em que são utilizados, tanto posteriormente, quanto retrospectivamente. Nisso seguimos a sugestão do próprio filósofo, de que tal livro deve ser examinado tendo em vista uma leitura inicial e outra retrospectiva e, assim, o significado de termos e o entendimento de teses tem um estágio provisório e um final. Quando conclui a última Seção do Livro I e encerra sua teoria da percepção, ele nos diz: “Thus we have finish'd our examination of the several systems of philosophy, both of the intellectual and natural world; and in our miscellaneous way of reasoning have been led into several topics; which will either illustrate and confirm some preceding part of this discourse, or prepare the way for our following opinions (meu grifo). *Tratado*, 1.4.6.23, SBN 263.

³⁶ A utilização de termos espaciais, como “externo” e “imagem”, configura uma primazia da visão sobre os demais sentidos na determinação da “objetividade” ou “ser objeto” das coisas, como também a torna paradigmática para compreender-se a própria cognição e para a *descrição experimental* dos “mecanismos” do pensamento. Tal ênfase posta na visão perpassa toda a filosofia moderna, tanto nas vertentes da especulação (*speculare*), bem como da observação (*observatio*), que agrupam, dito de modo tosco, os “racionalistas” ou “espiritualistas” de um lado, e os “empiristas” ou “sensualistas” de outro. Cf. M. Jay. *Downcast of the Eyes and the Denigration of Vision*, p. 84. E, mais especificamente entre autores de língua inglesa, cf. J. Yolton, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Chap. VII, *Perceptual Optics*, pp.124-144.

³⁷ Isso quer dizer que não cabe imputar a Hume, consoante o espírito do texto, a tese segundo a qual é possível conceber algum tipo de relação intrinsecamente simbólica, e não apenas associativa, entre as percepções e outra coisa ou ente que não é percepção, como se a mesma pudesse significar ou apontar por si para outra realidade distinta; diferentemente de Locke, para quem é possível supor razoavelmente, através de certas marcas ou caracteres das aparências, que existem em si mesmas estruturas materiais corpusculares afetando e produzindo efeitos num organismo humano, isto é, no cérebro, no processo da percepção sensorial. “Simple ideas are all real appearances of things. First, our simple ideas are all real, all agree to the reality of things: not that they are all of them the images or representations of what does exist; the contrary whereof, in all but the primary qualities of bodies, hath been already shown. But, though whiteness and coldness are no more in snow than pain is; yet those ideas of whiteness and coldness, pain, &c., being in us the effects of powers in things without us, ordained by our Maker to produce in us such sensations; they are real ideas in us, whereby we distinguish the qualities that are really in things themselves. For, these several appearances being designed to be the *mark* whereby we are to know and distinguish things which we have to do with, our ideas do as well serve us to that purpose, and are as *real distinguishing characters* (meus grifos), whether they be only constant effects, or else exact resemblances of

novo leitor, entrando pela primeira vez neste pensamento, poderia compreendê-lo à maneira lockeana, como se Hume estivesse apenas recolocando noutros termos (mais precisos) a posição de seu antecessor, quando divide nossas percepções pela referência à afecção corpórea ou pela remissão ao pensamento; e para ele, também, a impressão (ou “ideia de sensação”) seria o meio ou *intermediário* entre o objeto externo e a mente. Enfim, a peculiaridade do texto humiano consistiria no fato de que o filósofo descobriria numa característica sensível (vivacidade) da própria percepção sua suposta relação ao objeto externo e não, ao contrário, faria do objeto real fora da mente o princípio que diferenciaria, mediante alguns signos deixados pelo Criador, uma percepção “externa” de uma “interna”. É assim que leem alguns dos novos humianos³⁸ o *Tratado*, encontrando nele posições ontológicas de um paradoxal “cético realista”³⁹ que, embora seja agnóstico com relação à *essência* de tal objeto externo, diferencia e sustenta (tal como faria um pirrônico⁴⁰) a *existência* do mesmo e seu suporte ontológico por detrás da percepção qualitativamente mais forte, a impressão primária. De acordo com essa recente interpretação da filosofia de Hume, não seria possível “observar” a coisa em si e então formar uma ideia *positiva* do vínculo entre a mente e a transcendência, mas seria possível formar *quasi-logicamente* (contra seu empirismo estrito e mediante uma restrição da teoria das ideias⁴¹) “uma ideia relativa” sem, no entanto, compreender (*begreifen*) o item correlacionado, o objeto externo; ou seja, seria possível formar, de acordo com Hume, uma suposição inconcebível do em si e referir-se ao mesmo, sem saber do que estamos propriamente

something in the things themselves: the reality lying in that steady correspondence they have with the distinct constitutions of real beings.” Locke, *Essay*, II.III.2. p.355.

³⁸ Strawson, G. *The Secret Connexion*, p.44.

³⁹ “The numerical distinction between perceptions and external objects becomes the basis for a belief in what Hume calls a ‘specific difference’ between these entities. The objects are allowed to be different in species or essence from the perceptions. It is this essential difference between perceptions and objects which forms what I shall call Hume’s objective scepticism.” Wright, J. *The Sceptical Realism of David Hume*, p.90.

⁴⁰ “His views seem to be in accord with those of Sextus Empiricus, who in his *Outlines of Pyrrhonism* wrote: ‘we question whether the underlying object is such as it appears, [but] we grant the fact that it appears.’ Like Sextus, Hume took for granted the existence of the external object, and questioned whether it was like its appearances.” Ibid. Mas Sexto duvida que possamos fazer tão nitidamente tal distinção entre existência e essência, e que possamos conceber a pura existência vazia, se não podemos apreender nem o corpo, nem o incorpóreo. Cf. Sexto Empírico, *Outlines of Pyrrhonism*, Livro III, VII, §§47-54, pp.155-158.

⁴¹ Cf. Winkler, K. *The New Hume*, p.59. in: *The New Hume Debate*.

falando.⁴² Na verdade, o chamado “novo Hume” parece em muito com o velho Locke⁴³, em seus momentos mais céticos⁴⁴, quando este escreve a respeito das “incertas suposições de *eu não sei o quê*”, ou seja, das coisas ocultas por trás das representações sensoriais. A diferença, diriam os novos humianos, é que o autor do *Tratado* emprega uma nova terminologia e procede de um caminho metodológico que dispensa completamente a reflexão sobre a causa externa ao ser feito o exame do entendimento humano, mas mantêm de fundo, mais ou menos escondida, aquela “conexão necessária” — bastante oculta, é verdade — mas inabalável, entre a mente, a percepção e a realidade incognoscível. Essa interpretação parece encontrar algum respaldo nos textos⁴⁵, pois Hume tem a constante preocupação de apresentar a argumentação do modo mais inteligível possível, que é, em seu tempo, dependente dos moldes epistemológicos lockeanos⁴⁶. No entanto, Hume não seria um filósofo de primeira linha, se não tivesse rompido os mesmos; é preciso respeitar a letra, mas também ir além dela, e tentar harmonizar as passagens

⁴² “A merely ‘relative’ idea of X is merely ‘relationally of’ X, in Quine’s idiom, and not in any way ‘notionally of’ X. Nevertheless — to use a different form of the Latin word from which ‘relative’ and ‘relational’ derive—it may and does refer to X. It hits X referentially, although it doesn’t constitute any sort of substantive positive descriptive characterization of X. Hume takes external objects and perceptions to be of entirely different kinds in this sense, but if some form of Lockean representative realism is after all defensible, and perceptions of primary qualities can be held to resemble and thus in some way truly represent primary qualities as they are in objects, then there’s a respect in which external objects and perceptions are not after all of entirely different kinds in this sense.” Strawson, G. *The Secret Connexion*. p.116 A distinção entre qualidade primária e qualidade secundária não tem fundamento algum na filosofia de Hume. Todas as percepções — cores, movimento, cheiros, solidez, alegria — “estão originalmente em pé de igualdade”. Assunto do Capítulo III.

⁴³ “Appeal to Hume’s (Lockean) scepticism, then, provides one powerful source of support for the claim that he didn’t make the great metaphysical, anti-realist mistake about Causation (or indeed anything else, e.g. the mind), whatever the pressures of his theory of ideas. The other main source of support lies simply in the fact that Hume repeatedly uses Causation terms in an apparently straightforwardly referring way, although these terms are terms for something which counts as completely ‘unintelligible’ according to his theory of ideas.” *ibid.* p.117. O ceticismo humiano é uma *delimitação* do campo de investigação (descreve e generaliza fenômenos); ele não nega, nem afirma, coisa alguma fora disso. E Causação com C maiúsculo não significa outra coisa senão causação com c minúsculo (regularidades observadas acompanhadas de hábitos) nesta filosofia. Veremos isso adiante, no Capítulo III.

⁴⁴ “I confess there is another idea, which would be of general use for mankind to have, as it is of general talk, as if they had it; and that is the idea of substance, which we neither have, nor can have, by sensation or reflection. If nature took care to provide us any ideas, we might well expect they should be such, as by our own faculties we cannot procure to ourselves: but we see, on the contrary, that since by those ways, whereby our ideas are brought into our minds, this is not, we have no such clear idea at all, and therefore signify nothing by the word substance, but only an uncertain supposition of we know not what, i. e. of something whereof we have no particular distinct positive idea, which we take to be the substratum, or support, of those ideas we know.” Locke, *Essay*, I.III.19, p. 78.

⁴⁵ “As all the perceptions of the mind may be divided into *impressions* and *ideas*, so the impressions admit of another division into *original* and *secondary*. This division of the impressions is the same with that which I formerly made use of when I distinguish’d them into impressions of *sensation* and *reflection*. Original impressions or impressions of sensation are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the application of objects to the external organs.” T 2.1.1.1, p. 275.

⁴⁶ “By 1704, the year of Locke’s death, his epistemological, moral, and religious doctrines were thoroughly disseminated both in England and abroad. These doctrines had been so much discussed, criticized, and praised by then, that no responsible thinker in the eighteenth century could afford to omit reference to Locke.” Yolton, J. *Locke and the Way of Ideas*, p.25.

aparentemente realistas com a crítica poderosa da causalidade, contida na Parte III, e com a crítica da teoria da “dupla existência”, contida na Parte IV, Livro I do *Tratado*.

Dessa forma, propomos nesta tese que a tríade *mente, percepção, objeto* é guardada por Hume em certos momentos iniciais do texto e, como a resenha o mostra, subjaz dialeticamente o início de sua reflexão filosófica a fim de garantir a inteligibilidade provisória do discurso. No início do *Tratado*, não há menção ao objeto externo para ser feita a diferenciação das classes de percepções, e isso talvez tenha conduzido muitos a entender mal o propósito do filósofo, quando ele distinguiu a classe de percepções correspondente às coisas daquela correspondente ao pensamento (impressões originais e ideias) apenas mediante a *diferença gradativa* de força e vivacidade; o que talvez contribuiu para a incompreensão geral do primeiro volume do *Tratado*, desde sua publicação. No decorrer deste estudo, mostraremos que Hume implodirá, na Parte IV, Livro I (conforme os parâmetros de sua lógica) a necessidade *a priori* deste modelo epistemológico, que faz da percepção um intermediário ou *médium* entre os polos separados do objeto e sujeito; e isso será feito de um modo bastante original, que ultrapassará as limitações encetadas por Descartes, e levadas adiante por diversos filósofos da ilustração. Por fazer da imaginação a causa da posição e distinção simultânea das representações da mente e do corpo (sujeito e objeto, na filosofia) mediante as *associações* “silenciosas” e “fáceis” de percepções particulares (qualidades) diferentes, a radicalidade humiana o põe nesta questão à parte daquele fio condutor das tradições do empirismo, da filosofia crítica e talvez da fenomenologia.

§ 2. Percepção é aparência sob relação

Voltemos, então, ao comentário do início da reflexão humiana sobre a percepção, posta em termos inteligivelmente lockeanos, malgrado a transformação terminológica que visa a precisão. Uma percepção é “*tudo o que possa estar presente à mente, seja quando empregamos nossos sentidos, quando somos movidos pela paixão ou quando pensamos ou refletimos*”. Parece haver nenhuma grande novidade nessa formulação inicial; ela é quase um truísmo moderno. Mas é preciso salientar desde logo: fazer disso que é nomeado “percepção” o início da exposição argumentativa e o centro da teorização já envolve aceitar uma posição filosófica forte; e embora tenha sido obtida após “uma reflexão calma e profunda”, ela é “diretamente contrária” àquilo que Hume nomeia “nossas tendências mais naturais e primeiras” para pensar os objetos, que nos levam instintivamente a julgar o que é a *realidade*.

Accordingly we find, that all the conclusions, which the vulgar form on this head, are directly contrary to those, which are confirm'd by philosophy. For philosophy informs us, that every thing, which appears to the mind, is nothing but a perception, and is interrupted, and dependent on the mind; whereas the vulgar confound perceptions and objects, and attribute a distinct continu'd existence to the very things they feel or see.⁴⁷

Eis a origem dos tormentos da epistemologia moderna.⁴⁸ Ora, Hume reconhece que não nascemos filósofos e, por conta disso, é importante que seja feita, nesse projeto de reconstituição, descrição e avaliação das crenças básicas que povoam a mente humana, um esforço imaginativo contranatural, a fim de compreendermos como pensávamos antes dos desvios provocados pela leitura dos livros de metafísica. Vivendo em sociedade e observando crianças (e mesmo animais) é possível inferir que possuímos em germe um “impulso” que nos direciona a ver as coisas ao redor de certa forma, o qual só tende a se fortalecer com o tempo e a educação. Por comandar a totalidade da vida, a maneira como nos relacionamos com os entes, nossas crenças mais arraigadas sobre o que conta como mundo, Hume denomina nossa primeira concepção geral “o senso comum da humanidade”. Ora, tal maneira de pensar “vulgar” (corriqueira e banal) não poderia conceber, sem a interferência de um tipo de raciocínio bastante estranho que, vendo-se alguma coisa (uma folha de papel) o que está diante dos olhos é, na verdade, um *efeito* de uma outra coisa. Quer dizer, na filosofia moderna, *isto aí* diante dos olhos é uma *percepção visual*, no interior da mente, relacionada a um objeto exterior e, dessa maneira, é apenas um conjunto de cores, luzes e sombras distintas que compõem uma figura específica para nós, e daí representa — como uma imagem semelhante — uma coisa real fora da mente. Pelo contrário, consoante nossa maneira normal de pensar e falar, afirma-se *eu vejo uma folha de papel*, uma única coisa existindo ali, com suas características específicas que diferem do olho e de quem a vê.⁴⁹ Há, por isso, nessa definição humiana da percepção, uma escolha de um início que se conforma aos padrões aceites subjetivistas da modernidade, o qual

⁴⁷ T, 1.4.2.14, SBN 193.

⁴⁸ “The fundamental principle of that philosophy is the opinion concerning colours, sounds, tastes, smells, heat and cold; which it asserts to be nothing but impressions in the mind, deriv'd from the operation of external objects, and without any resemblance to the qualities of the objects. Upon examination, I find only one of the reasons commonly produc'd for this opinion to be satisfactory, viz. that deriv'd from the variations of those impressions, even while the external object, to all appearance, *continues the same* (meu grifo). These variations depend upon several *circumstances*... 'Tis certain, that when different impressions of the same sense arise from any object, every one of these impressions has not a resembling quality existent in the object. For as the same object cannot, at the same time, be endow'd with different qualities of the same sense, and as the same quality cannot resemble impressions entirely different; it evidently follows, that many of our impressions have no external model or archetype.” T 1.4.4.3, SBN 226. Como veremos, no Capítulo III, este argumento baseia-se na suposição de que a relação identidade pertence intrinsecamente às coisas mesmas, o que pode ser posto em dúvida.

⁴⁹ Cf. Reid, T. *An Essay on the Intellectual Powers of Man*, Chap.XIV. Reflections on the Common Theory of Ideas, p.172.

se choca com essa simples concepção do *ego* ingenuamente em contato direto com a verdadeira e única realidade do mundo.⁵⁰

Com efeito, há dois elementos fundamentais interligados, sem os quais a definição acima é ininteligível, a saber, a “presença” e a remissão à “mente”. Eles poderiam de início ser lidos de acordo com o modelo representacional da filosofia lockeana, isto é, uma percepção é um ente secundário presente (em relação) à uma mente (algo separado) e, na origem, proveniente de uma *coisa em si* à qual ele se refere e hipoteticamente se adéqua. No entanto, uma proposta mais interessante parece ser reinterpretá-los e conciliar seu significado com argumentos humianos ulteriores, desenvolvidos na Parte IV, Livro I do *Tratado*. Essa é uma escolha que não nos parece despropositada, pois é somente nessa etapa do texto em que o sentido final da teoria da percepção é realizado, quando Hume investiga detidamente as relações entre as noções dos dois polos envolvidos no processo perceptivo, o mundo⁵¹ (objeto) e a mente⁵² (sujeito). No entanto, por que Hume imitaria o início do *Ensaio* de Locke, isto é, começar pela análise reflexiva das ideias — sua origem, classificação, composição e natureza — sem explicitar de saída as razões para fazê-lo? Locke é, sem dúvida, um ponto de apoio; é a garantia corrente de inteligibilidade do discurso filosófico nas letras inglesas, por onde é preciso passar; é uma referência do sucesso da filosofia experimental nas questões humanas e, por isso, faz sentido começar à sua maneira. Contudo, a razão primordial para Hume aceitar o que ele entende por “percepção” como o ponto de partida filosófico é outra. Uma razão “bastante óbvia”, segundo o escocês, que mal é preciso explicitar, visto que mesmo a “filosofia mais vulgar” já a aceita sem empecilhos.⁵³ Como vimos, trata-se da afirmação de que não percebemos diretamente os objetos reais neles mesmos (as coisas em si). Com efeito, embora julgue que a resposta seja patente e incontroversa entre seus contemporâneos, a questão mais fundamental pressuposta por Hume é, para uma filosofia experimental, *o que é isso diante de nossos sentidos?* Ora, somente muito adiante, no desenvolvimento do *Tratado*, Hume

⁵⁰ “Now we have already observ’d, that however philosophers may distinguish betwixt the objects and perceptions of the senses; which they suppose co-existent and resembling; yet this is a distinction, which is not comprehended by the generality of mankind, who as they perceive only one being, can never assent to the opinion of a double existence and representation. Those very sensations, which enter by the eye or ear, are with them the true objects, nor can they readily conceive that this pen or paper, which is immediately perceiv’d, represents another, which is different from, but resembling it”. T 1.4.2.31, pp. 201-202.

⁵¹ Part IV, Sect. II, Of Scepticism with regard to the Senses.

⁵² Part IV, Sect. VI, Of Personal Identity. T 1.4.6.3, SBN 252

⁵³ “The most vulgar philosophy informs us, that no external objects can make itself known to the mind immediately, and without the interposition of an image or perception. That table, which just now appears to me, is only a perception, and all its qualities are qualities of a perception” T 1.4.5.15, pp. 239-240.

apresentará “experimentos”⁵⁴ para convencer ou lembrar seu leitor, cujo pensamento começa a entrar em pane, diante da subversão da razoabilidade implícita da teoria da representação, de que *isso aí* apresentando-se aos sentidos são coisas que existem apenas em *dependência das circunstâncias* nas quais estão dispostos os órgãos, e não são absoluta e continuamente. O que é, na verdade, uma sustentação direta da definição de percepção e a impede de ser, assim, um objeto externo pleno, existindo em si continua e distintamente de nós. O argumento do olho deslocado de sua “posição natural” é o único considerado⁵⁵; outros semelhantes são apenas mencionados por Hume para mostrar ao leitor que todas as coisas que se apresentam imediatamente a nós, isto que o vulgo chama de *realidade*, é relativo aos órgãos sensoriais, causalmente dependente dos mesmos e das circunstâncias envolvidas.⁵⁶

’TWILL first be proper to observe a few of those experiments, which convince us, that our perceptions are not possess of any independent existence. When we press one eye with a finger, we immediately perceive all the objects to become double, and one half of them to be remov’d from their common and natural position. But as we do not attribute a continu’d existence to both these perceptions, and as they are both of the same nature, we clearly perceive, that all our perceptions are dependent on our organs, and the disposition of our nerves and animal spirits. This opinion is confirm’d by the seeming encrease and diminution of objects, according to their distance; by the *apparent alterations* (meu grifo) in their figure; by the changes in their colour and other qualities from our sickness and distempers; and by an infinite number of other experiments of the same kind; from all which we learn, that our sensible perceptions are not possess of any distinct or independent existence.⁵⁷

É preciso apontar que se trata de um argumento cético clássico.⁵⁸ Sua forma é objeto *O* aparece *A** a sujeito *S* nas circunstâncias *C**. Nos gregos, ele serve para produzir oposição entre aparências diferentes e não decisão por uma ou outra, como sendo aquela verdadeira. Já em Hume desempenha um papel mais forte, pois diz que nosso pensamento primário e irrefletido é *equivocado por natureza*, pois ele interpreta o que se mostra variável, dependente e em relação aos sentidos como algo absoluto, independente e contínuo. Com efeito, nessa

⁵⁴ “In the early 18th c., experiments were not necessarily thought of as activities carried out in laboratories, or even as tests carried out in carefully controlled conditions. The terms *observation*, *experience*, and *experiment* were used interchangeably. As a result Hume and his contemporaries may take relatively simple observations of human behaviour (observing the concern of parents for their children, for example) to be experiments.” D. Norton, notas ao *Tratado*, p.784.

⁵⁵ O argumento é bem velho. Cf. Cicero, *Academica* II, 80. p.567.

⁵⁶ Inclusive a própria percepção reflexiva do órgão sensorial sobre si é relativa ao órgão sensorial; e somente ele dá testemunho de si próprio. O órgão não abre o espírito ao Ser, nem é coisa em si. Acaso Adão fosse criado cego — quando ele, passando a mão pela cara, sentisse dois glóbulos mais moles que seus ossos, ele não poderia ter menor ideia do que seriam e a que propósito poderiam servir, nem que tipo de sensação trariam a sua mente. E acaso Deus lhe gratificasse repentinamente com a faculdade da visão, as únicas qualidades pelas quais ele poderia ver os próprios olhos (como refletidos no lago) e daí formar uma ideia adequada deles seriam cores, que são qualidades relativas.

⁵⁷ T 1.4.2.45, SBN 210-1.

⁵⁸ “No modo da relatividade, o objeto aparece ser desta ou daquela maneira em relação àquilo que julga e às coisas observadas junto com este, mas nós suspendemos o juízo sobre como ele é em sua natureza”. *Hipotiposes Pirrônicas*, p.41.

adaptação humiana, o argumento é o seguinte: toque lateralmente um olho e desloque-o de sua “posição comum e natural”. Os objetos visíveis tornam-se “duplos”, ou seja, são produzidas duas *aparências* (por exemplo, duas aparências de velas). Mas uma delas está fora de seu lugar natural. Esta aparência evidentemente não *continua se mostrando* quando é retirado o dedo e o olho volta a sua primeira posição; e muito menos esta aparência poderia ser algo que *continuará existindo*, caso fossem fechados ambos os olhos, aquele na posição natural e o deslocado. Ora, a aparência da vela duplicada é “de mesma natureza” e em nada difere em seu aspecto daquela que continua reta (ambas são coloridas, têm uma figura, sombras e luzes) e já que ambas estão, por assim dizer, qualitativamente *no mesmo nível sensorial* e uma delas não *continua* aparecendo sem o toque do dedo, ambas aparências dependem da posição do olho e não são existências distintas e independentes.

Além disso, como um exemplo complementar, se a magnitude de uma vela se altera de acordo com sua proximidade ou distância em relação ao órgão, isso indica que a mesma não está revelando sua existência em si e absoluta, *na maneira imediata* como aparece ao sentido; mas aparece desta ou daquela maneira relativamente à localização do observador. O mesmo vale para todo e qualquer objeto do campo visual, pelo fato de ter as mesmas *qualidades*: ser colorido, sombreado, figurado, etc. Como informou, então, esse argumento semelhante, a noção chave que justifica a decisão filosófica de começar por uma análise da percepção é a *aparência*. Para Hume ter podido num primeiro momento qualificar e denominar o que está presente à mente como percepção, é preciso que já esteja assentado, em conformidade com a maioria dos filósofos modernos, que *não são objetos em si mesmos, existindo em sua absoluta natureza, que estão diante de nós*. Tomando o experimento com o olho: se, ao deslocar o mesmo, *isto* que dobra no campo visual for a coisa em si mesma e não uma percepção na mente, a conclusão aberrante que deve ser extraída é que a realidade (que, por definição, existe contínua e independentemente dos órgãos) pode ser alterada ou distorcida pelo indivíduo num simples toque do olho e continuaria existindo duplicada, mesmo se ele pressionando-o o fechasse.⁵⁹ A escolha desse “experimento” é perspicaz, pois atinge num golpe todas as qualidades do campo visível, onde mais depositamos ordinariamente a crença inarticulada de que *isto aí é o que existe*, e de onde extraímos quase todos os conhecimentos da natureza, mas

⁵⁹Ou seja, a forma mais ingênua, pura e imediata de crença num mundo simplesmente dado, sem nenhuma correção “racional” desemboca no solipsismo. Hume não diz que essa posição metafísica é demonstrativamente falsa ou absurda, mas ela é literalmente *inacreditável*. Tal tensão contida no pensamento vulgar é reconhecida pelos filósofos, que buscam salvá-lo por meio da separação entre representação e objeto — aparência e ser — criando por sua vez outros problemas. Mais disso a seguir, no Capítulo III.

vale igualmente para os outros sentidos.⁶⁰ Ademais, por depender de um argumento de relação, é possível compreender melhor inclusive a noção de *presença* contida na formulação inicial da percepção, pois *o que aparece se apresenta como percepção*, na reflexão filosófica. Enfim, não há problemas, no entender de Hume, em incluir ideias e paixões em sua definição geral, visto que já são comumente consideradas, pelo vulgo e por filósofos, relativas a alguém, e não coisas do mundo. A definição dispensa em sua formulação o “ato” ou “ação” da “consciência”, pois, se o que essas palavras designam aparece a nós, também será percepção.

Vale explicitar que, quando o olho é deslocado lateralmente pelo dedo, ocorre uma sensação localizada de dureza⁶¹, e a resistência desta pequena parte do corpo está acompanhada de uma alteração na disposição das qualidades visuais. Quer dizer, dois conjuntos de sensações diferentes são vinculados por nós. Qualquer que seja a aparência considerada, ela está de algum modo relacionada a outra. Assim, quando qualifica a aparência como percepção, a reflexão humiana faz da percepção a *maneira* como *o que aparece* se apresenta à mente, isto é, mediante *relações*. A partir daí, todo seu trabalho de análise do entendimento humano será mostrar que essas relações aparentes são efeitos da imaginação (de associação de ideias e impressões) e não da realidade do Ser. Pois a teoria completa da *mente*, desenvolvida na última Seção do Livro I do *Tratado* (para não interferir no entendimento de teses prévias) diz que ela é, até onde a observação vai, um “feixe de percepções relacionadas”, e somente na filosofia experimental ela será compreendida de tal maneira. Uma percepção é uma unidade desse *sistema* e está presente ao mesmo, ou seja, é uma aparência posta em relação a outras, que aumenta sua quantidade enquanto ela existe.⁶²

Seguindo essa linha de raciocínio, tentaremos expor ao longo desta tese como Hume transforma a noção da *aparência* em *percepção*; e como seria possível conceber, em sua filosofia, a aparência, sem partir, necessariamente, de uma relação de algo em si para uma consciência separada; e por fim de que modo isto é importante para compreendermos os argumentos concernentes às identidades dos corpos e a pessoal.

⁶⁰ Por ser uma crença que se origina naturalmente de propensões “irrefletidas” e “enganosas” da imaginação, talvez não seja adequado qualificar o realismo direto como propriamente uma tese; de acordo com Hume, é antes uma espécie de “fé implícita” nos sentidos. T.1.4.2.56.

⁶¹ “Dureza” difere da percepção composta da solidez. A primeira é uma sensação tátil, como mole, calor, áspero, etc. Mas ela está frequentemente associada à percepção da solidez ou, o que dá no mesmo para Hume, à *impenetrabilidade*, ou seja, a impossibilidade de duas cores ou sensações tangíveis se penetrarem e uma aniquilar a outra, quando se aproximam e encostam por uma pressão externa. Tal relação é uma ideia complexa e depende da associação por contiguidade. Assunto do próximo capítulo. Cf. Falkenstein, L. *Hume and Reid on the Perception of Hardness*, Hume Studies Volume XXVIII, Number 1 pp.27-48.

⁶² “External objects are seen, and felt, and become *present* to the mind; that is, they acquire such a relation to a connected heap of perceptions, as to influence them very considerably in augmenting their number by present reflections and passions, and in storing the memory with ideas.” T 1.4.2.40, SBN 207-8.

§ 3. O método experimental descreve vínculos entre aparências

Se, na constituição da ciência da natureza humana, o primeiro passo teórico envolve a designação da aparência como sendo percepção, é preciso anteriormente que, de alguma forma, esteja subentendida a própria noção de aparência; e ela foi explicitada, como mostramos, somente na Parte IV, Livro I do *Tratado*, por meio de argumentos céticos clássicos de *relação*, num contexto de reavaliação das próprias bases epistemológicas e, então, de crítica das crenças ordinárias e, sobretudo, da teoria da representação.⁶³ O objeto direto dos sentidos altera-se dependendo da disposição, condição ou feitiço do órgão sensorial — aparecendo relativamente ao mesmo desta ou daquela maneira por conta das causas *c* ou *c** e, portanto, em seu aspecto sensível, não é algo a que possamos atribuir uma *existência em si*, contínua e independente. Dessa forma, a noção de aparência esvazia a “fé implícita” nos sentidos da ontologia realista primária do vulgo, ao introduzir a relatividade. O “experimento” tem de ser compreendido tanto por filósofos como por pessoas comuns. Por meio dele não é determinado essencialmente o que é a aparência e se é que há e qual seria sua suposta causa, ele apenas conclui que não percebemos através do fenômeno imediato, sem as mediações de raciocínios e inferências, uma realidade contínua, que existe independente de nós, e isso basta. No nível mais básico, a resolução de tal “desconforto” que ocorre no espírito, realizada pela “filosofia vulgar” de inspiração lockeana, de acordo com a crítica de Hume, é apontar que o objeto externo *é sempre o mesmo* (sua identidade é real) e independe do observador, mas a percepção dele muda de acordo com as circunstâncias nas quais encontram-se os sentidos, sem alterá-lo em suas “qualidades primárias” ou estruturais, concebidas abstratamente pela razão. Por exemplo, uma mesa é em si extensa, tem uma forma e uma massa, é sólida, tem partes impenetráveis e move-se, mas tem suas cores alteradas dependendo da fonte e da incidência do foco de luz que a atinge e é transmitida ao olho.⁶⁴ Mas o que é transmitido do objeto à mente, via a afecção do

⁶³ Em *Three Dialogues*, Berkeley — “quem ensina as maiores lições de ceticismo” — também se utiliza dessa forma de argumento, na voz de Philonous, segundo o qual tudo o que percebemos imediatamente existe somente em relação à mente e não em si mesmo, para introduzir depois sua teoria imaterialista contra Hylas, que de início é um realista primário ou “ingênuo”, mas progressivamente adota teorias de representação cada vez mais refinadas ante os argumentos de relação expostos. Os *Diálogos* buscam, dessa maneira, corrigir a pressa dos *Princípios* (que já toma a teoria das ideias como ponto pacífico entre os filósofos), analisando, assim, à parte cada um dos conjuntos de qualidades sensoriais, para mostrar como são todas elas relativas à mente que as percebe, inclusive a extensão. “PHIL. Again, have you not acknowledged that no real inherent property of any object can be changed without some change in the thing itself? HYL. I have. PHIL. But, as we approach to or recede from an object, the visible extension varies, being at one distance ten or a hundred times greater than another. Doth it not therefore follow from hence likewise that it is not really inherent in the object?” *Dialogues*, p. 127.

⁶⁴ “[S]uch qualities which in truth are nothing in the objects themselves, but powers to produce various sensations in us by their primary qualities, i.e. by the bulk, figure, texture, and motion of their insensible parts, as colours, sounds, tastes, &c. these I call secondary qualities.” Locke, *Essay*, Book 2, Chap.VIII, Sect. IV. p.117.

órgão, são qualidades semelhantes a “poderes reais” desse objeto. Algumas qualidades são perfeitamente reduplicadas na sensação e representam-no, mas outras são modificações na mente que dependem do feitio natural do cérebro e, por isso, existem apenas nela (algo existe para mim, e é diferente de algo que existe em si). Hume assume que seu leitor aceita, mais ou menos, esse esquema, embora Berkeley já tenha desferido golpes fortes contra ele.⁶⁵ Ora, no entender de Hume, Locke não é de forma alguma um realista direto ou primário; com ele, é concebido este *véu* ou *intermédio* entre as coisas e a mente que as percebe — a imagem pintada em meu espírito, e semelhante à coisa mesma fora de mim (em algumas propriedades). Numa palavra, Locke propõe a chamada *filosofia da representação* ou, nas palavras do escocês, da “dupla existência”, segundo a qual “coexistem” a coisa real e seus poderes internos e uma cópia passiva semelhante à coisa aparecendo à mente; e os fundamentos de tal esquema serão analisados.

Desse modo, a concepção humiana da percepção não é, a princípio, a de um dado sensorial isolado e imediato da consciência em geral, descoberto por qualquer um pela simples introspecção. Pelo contrário, parte de uma definição ou ainda, se assim pudermos nos expressar, de uma *invenção filosófica*, que serve bem para designar e qualificar a aparência, esta única existência “evidente” e inegável, para além do dogmatismo do pensamento natural e também dos discursos que tentam ultrapassá-la, denominados “metafísicos”. Por isso, a problemática central da filosofia de Hume concentra-se *nas maneiras como as coisas de fato aparecem a nós*. Segundo o filósofo, nós tendemos graças à força do hábito e às tendências irrefletidas da imaginação a acreditar que os objetos estão realmente existindo e sendo conectados em si mesmos, pelos seus poderes internos, diante de nossos olhos⁶⁶. No entanto, após colocar a reflexão filosófica sobre a relatividade dos conteúdos sensoriais, o pensamento nomeará *isto aí* a aparência (algo não absoluto, contínuo e independente) para então poder definir a percepção como aquilo que está *presente à mente*, ou seja, tudo o que se apresenta ou

⁶⁵ “The objects of sense, being things immediately perceived, are otherwise called ideas. The cause of these ideas, or the power producing them, is not the object of sense, not being itself perceived, but only inferred by reason from its effects, to wit, those objects or ideas which are perceived by sense. From our ideas of sense the inference of reason is good to a Power, Cause, Agent. But we may not therefore infer that our ideas are like unto this Power, Cause, or active Being. On the contrary, it seems evident that an idea can be only like another idea, and that in our ideas or immediate objects of sense, there is nothing of power, causality, or agency included.” Berkeley, *Theory of Vision Vindicated*, 11, p.256.

⁶⁶ “Tis natural for men, in their common and careless way of thinking, to imagine they perceive a connexion betwixt such objects as they have constantly found united together; and because custom has render'd it difficult to separate the ideas, they are apt to fancy such a separation to be in itself impossible and absurd.” T, 1.4.3.9, SBN 222-3

aparece unido à mesma⁶⁷; mas, como veremos, não por uma relação misteriosa de inerência ontológica, mas *constituindo um complexo sistema de relações determinadas*. A proposição “existe uma alma *substancial* onde todas as percepções são e inerem” (inhere) não é inteligível, segundo Hume, já que esses termos não correspondem a um objeto existente determinado passível de observação e, portanto, ela carece de sentido.

Levando em conta essas considerações, podemos afirmar que a reflexão humiana delimita, ao mesmo tempo em que cria, num certo sentido, aquilo que os positivistas denominam o “dado”, ao introduzir as noções de aparência e percepção, pondo-se num desacordo profundo com as crenças ontológicas e naturais do vulgo, enquanto é feita a filosofia. Pois seu ceticismo impede que haja, no sentido rigoroso, uma teoria da percepção, isenta de tensões. Como também, ao explorar as diversas maneiras como os conteúdos do pensamento aparecem a nós nesta demarcação do campo da *empíria*, fará a crítica de um tipo de dogmatismo. Contra os primeiros, Hume oporá a noção de aparência e suas implicações relativistas à certeza sensível imediata, pondo assim em dúvida as teses inarticuladas de nossa consciência natural, que se organiza confusamente em torno das noções eu — realidade, sentido — coisa, mente — corpo. Contra os filósofos, Hume traçará objeções aos sistemas especulativos, quando mostrar que nossas representações provêm somente da “experiência”, e que é possível analisa-las e decompô-las em elementos separados, a fim de *expor* contra os hábitos da imaginação *as maneiras* como os fenômenos sensíveis distintos se vinculam em nossa mente, isto é, sem observarmos neles “conexões reais” ou “necessárias”. Ele faz essa análise do entendimento dialogando com o modelo representacional da modernidade, para então denunciar a *falta de justificação racional*, conforme critérios estabelecidos pelos próprios filósofos, das tentativas de inferir-se das percepções a suposta essência ou substância das coisas externas, bem como da própria mente. Por meio da delimitação de nossos poderes mentais, em referência à delimitação de um campo observável, realiza-se o desmonte da metafísica ao mesmo tempo em que são abertos caminhos livres de impossibilidades e distinções categoriais *a priori* para as ciências particulares.⁶⁸

⁶⁷ Obviamente, o argumento de relatividade faz mais sentido tendo em vista o conceito de “impressão”; a “ideia” já é normalmente tomada por algo cuja existência é relativa a alguém, a um pensamento. O problema é que para Hume a relação só é concebível entre as percepções distintas; e a ideia de uma relação de inerência ou predicção num suporte ontológico imperceptível é vazia. Tal afirmação modificará completamente o entendimento do que é uma percepção, conforme os parâmetros da modernidade.

⁶⁸ “Donde se vê que o “ceticismo limitado” (o fato de a causalidade depender apenas da “união constante”) não é apenas compatível com a prática experimental, mas que vem até mesmo a ser, segundo Hume, a única filosofia que a ela se ajusta. Isso porque nenhum preconceito vem bloquear ou criar entraves à localização e à determinação das causas, uma vez que já não se pretende determinar uma causalidade ontológica. Além de não perder nada com o ceticismo limitado, a ciência efetiva tem tudo a ganhar com ele.” Lebrun, G. *A boutade* de Charring-Cross, in:

Sem aceitar como um dogma⁶⁹, já que fornece num momento oportuno argumentos céticos de relação, o *Tratado* toma o ponto de apoio filosófico da modernidade, segundo o qual todas as coisas que nos aparecem são “ideias” ou “percepções”, porém transforma-o de uma maneira ímpar: parte de sua *descrição* sensível para daí investigar sua *origem, natureza, composição e conexão*, sem jamais ultrapassá-la. Agora, se uma percepção é aquilo que está presente à mente, quando pensamos ou sentimos; e se a mente, na filosofia humiana⁷⁰, não pode ser definida, até onde a experiência autoriza, como uma substância simples e idêntica a si mesma, que “subjaz” às percepções, na qual elas “inerem” (noções vazias), mas é observável apenas um feixe ou coleção de qualidades diferentes em sucessão, (sons, cores, cheiros, texturas, sentimentos, etc.) conectadas regularmente por vínculos que compõem objetos integrados a um *sistema*, uma *percepção é, em sua presença, a aparição da qualidade sob relações*. Segundo Hume, tudo o que aparece a nós sempre ocorre, assim, segundo certas *maneiras* determinadas; uma aparência apenas é *em relação* a outra aparência; como também a relação *aparece juntando essas qualidades sensíveis*, compondo a percepção. Posto isso, o intuito primário que atravessa toda a análise do entendimento humano é escavar nosso pensamento natural ou primário e, então, descrever as relações entre diferentes percepções, enterradas pelas preocupações do dia a dia, quando deliberamos e agimos. Trata-se de expor filosoficamente, o quanto possível, tal processo “secreto” e feito ordinariamente (sem muita atenção ou consciência) mediante a precisão e a clareza proporcionadas pelo *discurso experimental*. Como a descrição é apenas do concreto, do que é desenhado distintamente na concepção e procede do que é observável ou sensível, o fundo sobre o qual opera a ciência do homem é a totalidade dessas aparências determinadas e conjugadas no espírito, que Hume nomeará “imaginação”.

Thro' this whole book, there are great pretensions to new discoveries in philosophy; but if any thing can intitle the author to so glorious a name as that of an *inventor*, 'tis the use he makes of the principle of the association of ideas, which enters into most of his philosophy. Our imagination has a great authority over our ideas; and there are no ideas that are different from each other, which it cannot separate, and join, and compose into all the varieties of fiction. But notwithstanding the empire of the imagination,

A filosofia e sua História, p.157. Com efeito, os princípios humianos permitem fornecer uma abertura intelectual para as ciências, ao pretenderem mostrar que a ideia da causalidade deriva e restringe-se apenas ao observável, que a causa é diferente e separável do efeito e, por isso, este não pode ser inferido *a priori* dela, bem como qualquer coisa pode ser causa de qualquer coisa (como movimento e pensamento), contanto que não envolva contradição. Como empirista, o valor dos princípios deve ser estimado, segundo Hume, mais pela sua utilidade ou capacidade de salvar fenômenos, do que por outro critério filosófico.

⁶⁹ Cf Wright, J. Hume vs Reid: The New Hume Letter.

⁷⁰“What we call a *mind*, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and suppos'd, tho' falsely, to be endow'd with a perfect simplicity and identity.” T 1.4.2.39, SBN 207

there is a secret tie or union among particular ideas, which causes the mind to conjoin them more frequently together, and makes the one, upon its appearance, introduce the other.⁷¹

A inovação desta filosofia consiste, portanto, em restringir-se à exposição e à ordenação das “associações velozes” e secretas atando as percepções individuais, para compreender de que maneira suas diversas interações *produzem o pensamento, as paixões e a ação de uma natureza humana*; e com isso o realismo metafísico torna-se uma hipótese inútil. Esse método filosófico trabalha não mais com a especulação e a busca pela verdade imutável ou suprassensível, mas com a observação e os “raciocínios prováveis”⁷², bastando a coerência e o curso regular dos fenômenos, de modo a ser feita a *tentativa* de desvendar e sistematizar os processos geradores de crenças, ações e paixões dos homens, partindo da descrição da “atração” bruta entre as ideias e impressões. É uma filosofia que reconhece de bom grado sua incerteza e insuficiência no domínio dos fatos, contra aqueles que desejam um sentido maior para as coisas, ao mesmo tempo em que não renuncia a nossa curiosidade natural e a invenção.

§ 4. *Classes de percepções*

Examinemos nesse espírito a divisão entre impressões e ideias anunciada no início do Livro I do *Tratado*, e desenvolvamos o conceito de aparência, como o pano de fundo da argumentação humiana; valerá a pena fazê-lo com minúcia:

All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call *IMPRESSIONS* and *IDEAS*. The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name *impressions*; and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul. By *ideas* I mean the faint images of these in thinking and reasoning; such as, for instance, are all the perceptions excited by the present discourse, excepting only, those which arise from the sight and touch, and excepting the immediate pleasure or uneasiness it may occasion. I believe it will not be very necessary to employ many words in explaining this distinction. Every one of himself will readily perceive the difference betwixt feeling and thinking. The common degrees of these are easily distinguished...⁷³

⁷¹ A 35, SBN 661-2.

⁷² “Probability, as it discovers not the relations of ideas, consider'd as such, but only those of objects, must in some respects be founded on the impressions of our memory and senses, and in some respects on our ideas. Were there no mixture of any impression in our probable reasonings, the conclusion wou'd be entirely chimerical: And were there no mixture of ideas, the action of the mind, in observing the relation, wou'd, properly speaking, be sensation, not reasoning. 'Tis therefore necessary, that in all probable reasonings there be something present to the mind, either seen or remember'd; and that from this we infer something connected with it, which is not seen nor remember'd.” T 1.3.6.6, SBN 89

⁷³ T 1.1.1.1.

Em primeiro lugar, é notável a quantidade de termos filosóficos tradicionais e caros à metafísica contidos nesse texto, mas empregados sem muita precisão na composição das definições: como “mente”, “pensamento ou consciência” e “alma”. Tal uso frouxo de palavras consagradas parece aqui indicar que o cerne da questão não é fornecer de início uma teoria ou compreensão extraordinária, que exija alguma intuição especial ou reflexão lógica “abstrusa” ou “refinada”, a despeito de tratar da percepção; mas tentar definir por outra via os termos elementares da ciência do homem, por meio dos quais poder-se-ia dar um sentido filosófico facilmente inteligível (sem necessidade de jargão ou “discernimento delicado”) para a *diferença entre sentir e pensar*. O intuito dessa passagem é mostrar que *será fácil* perceber e distinguir tal diferença, que embasa as definições no plano filosófico, se o que salta aos olhos (a aparência presente ao sentido) for comparado a outra aparência (ausente ao mesmo), que vejo em minha mente, e que, de alguma maneira, também existe; por exemplo, posso comparar esta aparência incandescente “excitada” pelos caracteres no papel, quando leio *chama*, com a palavra escrita. Tal comparação entre sentir e pensar revela um tipo de *diferença de grau* entre as percepções; as palavras “força” e “vivacidade” descrevem tal diferença. Em outras palavras, o primeiro fato a respeito de diferentes fenômenos, sensíveis e psíquicos, que se mostra à inspeção experimental é que, de alguma maneira, uns são *mais*, outros são *menos*.

Além disso, é preciso salientar que este discurso filosófico começa com um ser humano em uso pleno de suas faculdades mentais, que pensa em sua situação absolutamente atual⁷⁴, observando o que está lhe ocorrendo *no momento*, como indica o convite ao leitor para fazer o mesmo, com menção às “percepções excitadas pelo presente discurso”. Na verdade, todos os termos nos quais é elaborada a ciência da natureza humana reenviam o leitor ao presente, porque ele é, segundo Hume, a fonte de toda evidência das inferências causais e das “questões de fato e existência”.

Dessa maneira, a divisão que dá início à reflexão sobre o entendimento — ideias e impressões — é feita graças à *maneira* como aparecem percepções presentes e ausentes, num nível primitivo da descrição, isto é, *com uma diferença de força e vivacidade*, a qual é percebida no ato de comparação⁷⁵. A “ideia” só poderá ser definida como tal por meio da comparação

⁷⁴ É de início a-histórico, pois a existência do passado não está dada, mas pode ser, no máximo, inferida causalmente de vestígios — apenas mediante alguma impressão presente, a qual, portanto, antecede-o na ordem do conhecimento. Cf. T 1.3.4.2, SBN 83.

⁷⁵ Permanece a mesma tese em *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*. “A man in a fit of anger, is actuated in a *very different manner* from one who only thinks of that emotion. If you tell me, that any person is in love, I easily understand your meaning, and form a just conception of his situation; but never can mistake that conception for the real disorders and agitations of the passion. When we reflect on our past sentiments and affections, our thought is a faithful mirror, and copies its objects truly; but the colours which it employs are faint

com outra percepção mais forte e vívida, nomeada “impressão” e *vice-versa* (pois ao ler e entender um texto, pensando em seu significado, é possível sentir prazer ou desconforto, percepções diferentes, mas simultâneas). Nenhuma percepção é forte ou vívida em absoluto — tais qualificações *não são signos intrínsecos ou naturais* do fenômeno, expressando ou transparecendo alguma medida real, pela qual a consciência seria marcada, e conduzida necessariamente a perceber que, ora sente uma realidade física e existente, ora pensa sobre a mesma. Assim como um corpo não é em si mesmo quente ou frio, sem existir outro para comparação, uma percepção não é, em si mesma, forte ou vívida.⁷⁶ Mas o que permite, em primeiro lugar, ensaiar uma comparação de grau entre impressões e ideias é o fato de ambas serem qualidades *semelhantes*. Ou seja, tais designações são aplicadas às aparências após ter-se comparado dois indivíduos⁷⁷, duas qualidades que estão no espírito (o som de uma nota da flauta e sua lembrança), que expõem uma *diferença em sua maneira de aparição*, a qual Hume nomeia “força e vivacidade”.⁷⁸

Por conseguinte, tal divisão dos gêneros não é exata, nem muito rigorosa, e nem poderia sê-lo, porque não é lógica, deduzida de uma hipotética forma do pensamento puro primeiro intuída; mas é descritiva, quer dizer, expõe uma circunstância da consciência, que emerge da comparação dos particulares vivenciados (audição, visão, dor ou sentimentos) com a memória. Ora, como a suposta diferença de força e vivacidade deve ser facilmente percebida, como quer Hume nesse argumento, *não cabe aqui uma definição técnica dessas palavras*, mas, em vez

and dull, *in comparison* of those in which our original perceptions were clothed. It requires no nice discernment or metaphysical head to mark the distinction between them. (meus grifos)” E 2.2, SBN 17-8.

⁷⁶Para ilustrar o argumento, suponha que veremos Deus no dia do Juízo Final: tudo o que foi considerado em vida impressão de sensação — seja o sol, o oceano, um terremoto, cometas — será infinitamente mais fraco e pálido, instável e fugidio do que Ele, como um sonho ou uma ilusão. Será jogado pela consciência ao extremo oposto da gradação de realidade; essas coisas serão “ideias perfeitas” em comparação com a presença do Ser verdadeiro.

⁷⁷A hipótese de um aparecimento da impressão (já é um termo relativo) sem introduzir uma ideia, ou melhor, de uma única percepção singular que não deixa rastro não é impossível, como seria o caso esdrúxulo da “mente de uma ostra reduzida à mera percepção da fome ou sede”. Mas, ainda assim, denominar “impressão” ou “sensação” este fenômeno ímpar necessita de ideias de uma mente humana que o concebem, pois não faz sentido qualificar esta suposta percepção singular como forte ou vívida sem um referencial ou comparativo. Adiante consideraremos o “atomismo” humiano.

⁷⁸Referindo-se às percepções, as expressões “with which they strike upon the mind”, “make their way” e “enter with most force and violence” não são, obviamente, literais; mas sugerem, por metáforas espaciais, a noção do modo pelo qual surge ou ocorre o fenômeno na consciência. Uma passagem do Livro II do *Tratado* é explícita quanto a tal divisão: “A SPECTATOR of a tragedy passes thro’ a long train of grief, terror, indignation, and other affections, which the poet represents in the persons he introduces. As many tragedies end happily, and no excellent one can be compos’d without some reverses of fortune, the spectator must sympathize with all these changes, and receive the fictitious joy as well as every other passion. Unless, therefore, it be asserted, that every distinct passion is communicated by a distinct original quality, and is not deriv’d from the general principle of sympathy above-explain’d, it must be allow’d, that all of them arise from that principle. To except any one in particular must appear highly unreasonable. As they are all first present in the mind of one person, and afterwards appear in the mind of another; and as the manner of their appearance, first as an idea, then as an impression (meu grifo), is in every case the same, the transition must arise from the same principle.” T 2.2.7.3, SBN 369-37.

disso, ele supõe que seu leitor compreenderia, sem problemas,⁷⁹ o significado dos termos pelo uso e norma culta (mesmo não codificada). Por isso, para definir “impressão” e distingui-la da “ideia”, ele lança mão dos termos “força e vivacidade”. Contudo, se tivesse que definir os últimos, por sua vez, empregando outros termos que tivessem de ser definidos, ou bem ele recorreria a algo “fácil e prontamente observável” para terminar num ponto (consoante o método experimental) ou bem isso o levaria a ter de definir outros termos e, por aí em diante, se não terminasse em algo imediatamente sensível, tal procedimento o levaria a um regresso ao infinito. “Força e vivacidade” são termos que não necessitam de definição filosófica, mas expõe algo que supostamente é “fácil” de apreender ou já familiar. Por isso, todo o sentido da divisão das percepções, que circunscreve os limites do discurso sobre o entendimento humano, depende da inteligibilidade desses conteúdos primários. Será, portanto, pertinente investigá-los, já atentando para seu emprego nas diferenciações traçadas por Hume entre a *maneira como a impressão reaparece*⁸⁰ na mente, desenhando as faculdades da *memória* e a *imaginação*, bem como a *maneira como a ideia é concebida*⁸¹, separando a *crença* da *ficção*, pois é a mesma diferença de grau, designada pelos termos, que opera essas divisões.⁸²

Mas antes devemos salientar que está contida na definição de impressão aquela concepção de *aparência*: é aquilo que faz a “primeira aparição” na alma, ou seja, é a sensação (verde), paixão (ódio) ou emoção (beleza), quando surge sem nenhum sinal prévio de um algum referencial distinto, que a anuncia. Hume adiante dará exemplos do que é uma primeira aparição, quando mencionar a criança que nunca viu uma cor ou provou um sabor e, pela primeira vez, sentirá tais qualidades. É o primeiro conteúdo na *ordem temporal* de *composição* ou (tendo cuidado) *constituição* das experiências vividas da alma,⁸³ já que não há uma alma que desde sua criação primeiro aparece a si própria pura e distinta, e está anteriormente fechada em si na autocontemplação e pronta para receber passiva as sensações (talvez nenhum feto vivenciou tal experiência mística). Se via o método experimental fosse possível apreender algo

⁷⁹ Obviamente, esse não é o caso; mas serve como pista para interpretar o texto.

⁸⁰ Sobre a Diferença entre Memória e Imaginação, Seção V.

⁸¹ Sobre a Natureza da Crença, Seção VI.

⁸² Seguimos neste ponto D. Garrett: “The difference between impressions and ideas is, for Hume, what we may call a phenomenal difference — that is, one that constitutes a difference in how it feels to have the perception. It is not, however, a difference in what we may call their qualitative character — that is, it is not a difference in the intrinsic character determining qualities of perceptions, such as sweetness, redness, squareness, anger, or approbation. For it is one of Hume’s central theses that such characteristics may always be shared equally by an impression and an idea. Rather, the defining difference between impressions and ideas lies in a phenomenal difference of a fundamentally different sort, which he calls a difference in the degree of ‘force and liveliness [or vivacity] with which they strike upon the mind.’” Garrett, D. *Hume’s naturalistic theory of representation*, p.302.

⁸³ “Tis certain, that the mind, in its perceptions, *must begin* somewhere (meu grifo); and that since the impressions precede their correspondent ideas, there must be some impressions, which without any introduction make their appearance in the soul.” T 2.1.1.2, SBN 275-6

distinto e mais primitivo que a impressão, no encadeamento da produção da experiência, isso seria o início da reflexão. Com a noção de impressão, é indicada, portanto, uma situação limite, antes da qual nada há, na formação dos saberes. Aqueles que não se contentarem com essa ordem, terão de descobrir *outra ordem* ou postular alguma faculdade humana que opera ou pelo menos é capaz de apreender objetos que existem *fora das determinações do tempo*, como Hume sugerirá em sua teoria das ideias abstratas. Nesse empirismo, a impressão é, portanto, a origem de todo sentido vivido e o tempo é a malha que entrelaça todo “conhecimento” humano. E, como veremos nos próximos capítulos, o próprio movimento do tempo toma parte na formação do espírito, uma vez que o tempo é a maneira interrompida de existência (auto supressão) das qualidades diferentes, sobre a qual a imaginação liga suas representações, segundo princípios de associação, de onde criará (feign)⁸⁴ a “ficção” do “ser pensante” e sua identidade pessoal.

Dessa forma, ideias são posteriores na ordem da aparição e caracterizadas como “imagens empalidecidas” de impressões, tais como estas “excitadas no presente discurso”. Quando um livro é lido, independente do gênero, é possível atestar que uma correnteza de diferentes ideais é evocada e flui na mente durante e na apreensão do significado das palavras, como o som copiado da própria voz, fragmentos de lembranças de pessoas, figuras, cidades, emoções, etc., ou pelo menos observa-se uma “prontidão” do espírito para conjurar tais imagens. Tudo isso que percorre o pensamento, conquanto sutilmente, é agrupado por Hume, assim, pelo fato de ser menos vivaz e forte do que a visão atual das cores do papel. Colocar num mesmo grupo fenômenos mentais tão diferentes e que servem a propósitos tão distintos — como raciocinar, imaginar, formar conceitos e rememorar — reduzindo-os a imagens ou cópias não diferentes em natureza de sensações e paixões, é uma simplificação estreita demais e, por conta disso, Hume foi muito criticado desde sua época⁸⁵. Mas, por outro lado, boa parte de sua genialidade consiste precisamente em exercer seu ofício no confinamento deliberado de

⁸⁴ De *fingo*; o verbo é extremamente rico no latim, significa: 1. Fazer, modelar, plasmar, transmutar, formar, produzir uma imitação (a partir de um material). 2. Criar na imaginação, inventar, fabricar, compor, supor. 3. Conjurar uma figura mental, imaginar. 4. Deturpar, ocultar, falsificar, simular. *Oxford Latin Dictionary*, pp.770-771. Hume empregará a palavra “feign” em conjunto com “fiction” (no século XVIII, o ato de criar ou inventar, bem como a coisa criada ou inventada, segundo a acepção contida no dicionário de S. Johnson), num sentido próximo de *fingo*, para desenvolver uma teoria da *invenção ou imaginação produtiva* — a origem de várias crenças centrais da natureza humana, como corpo, mente e mundo, sem correspondência direta nas sensações e paixões (qualidades sensíveis).

⁸⁵ “Thus, when I sit by the fire, I have an impression of heat, and I can form an idea of heat when I am shivering with cold. In the one case I have a stronger perception of heat, in the other a weaker. Is there any warmth in this idea of heat? There must, according to Mr. Hume’s doctrine, only the warmth of the idea is not quite as strong as that of the impression. For this profound author repeats it again and again, that an idea is by its very nature weaker and fainter than an impression, but is in every other respect (not only similar) the same. Nay, he goes further and says, that whatever is true of the one must be acknowledged concerning the other.” Beattie, *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* (1740), pp.249-250.

tal simplificação, que incomoda o leitor mais ligado a transcendência, mas cuja amplitude, na produção de reflexões filosóficas profícuas, é inegável. Em suas mãos, a doutrina das ideias demonstra não ser tão grosseira assim quanto parece; e, na condição de princípio experimental, seu valor tem de ser estimado pelos *efeitos consistentemente obtidos*.

Além disso, é fácil atacar a própria classificação binária: poder-se-ia objetar que há casos em que há engano e confusão entre o sentido e o pensado e, em razão de tal *divisão de grau* ser fluída, flexível e inexata, Hume borra sua demarcação e, por conseguinte, anula o valor epistemológico que poderiam ter: pois, desse modo, não é possível separar, lógica e indubitavelmente, percepções reais de ilusões, crenças racionais de ficções; mas o filósofo não o nega.⁸⁶ Na verdade, antecipa-se no texto que, longe de ofuscarem completamente a maneira como ocorre a distinção das aparências, os casos desviantes (febre, sonho e alucinação) servem bem para ilustrar o espírito no qual o próprio critério geral (grau) é enunciado. Alguns casos de perda do funcionamento normal das faculdades, como numa situação de perturbação mental violenta, exemplificam a divisão. A reflexão sobre a suposta intensidade da força e vivacidade de um som imaginário numa mente insana mostra que, em verdade, não se trata de um aumento de volume sonoro, como se o som alucinado pelo louco fosse tão alto quanto um real. Neste caso, não é uma diferença na quantidade acústica que difere uma impressão de uma ideia — e se aquela é mais ou menos alta, grave ou aguda do que esta — mas consiste *em sua maneira de aparição*: como elas “atingem a mente e entram no pensamento ou consciência”. Por isso, o louco que tapa os ouvidos e tenta expulsar a alucinação, gritando mais alto que as vozes perturbantes, o faz porque a percepção *está bem delimitada* em seu espírito, perseguindo-o nítida, precisa e pertinaz. Por outro lado, um som externo e sutilíssimo (um sussurro) poderá aparecer de maneira tão lânguida e fugidia à pessoa que perde aos poucos a consciência quando está anestesiada e prestes a dormir, de modo a aparecer como ideia. Continua então o filósofo:

But notwithstanding this near resemblance in a few instances, they are in general so very different, that no-one can make a scruple to rank them under distinct heads, and assign to each a *peculiar name to mark the difference* (meu grifo).⁸⁷

O particular dissonante é uma anomalia, mas graças à coerência de certos fenômenos que se *repetem*, poderá ser relocado nos “sistemas de realidades” como mera ilusão destoante,

⁸⁶ “Ficção e convicção são do mesmo gênero, elas só diferem em graus. E se posso situar-me nesse degradé que vai da menor à maior ‘força e vivacidade’, será inútil pensar em reinstalar, em nome dessa diferença de graus, uma diferença entre crenças ‘racionais’ e as ‘outras’. Nada poderá oferecer um ‘critério’ que decida onde termina a convicção e começa a ficção. Afinal, como determinar os graus da ‘força’? Como determinar os graus de uma ‘qualidade’?” Ribeiro de Moura, C.A. de *David Hume para além da Epistemologia*, in: *Racionalidade e Crise*. pp.107-109.

⁸⁷ T 1.1.1.1, SBN 1-2

sem por isso necessitar de demonstração exata para ser afastado pelo pensamento. O desvio *naturalmente* se enfraquece, quando outras impressões se repetem sequencialmente na alma, deixando de convencer. Um anatomista exerce sua atividade partindo da premissa de que é usual uma mão ter cinco dedos, porque é assim que a natureza agiu até agora, na esmagadora maioria dos casos; e não será aquela mão que tem seis que arruinará sua arte. O filósofo da natureza humana deve proceder igualmente, e não se desesperar com o sonho⁸⁸, a alucinação ou tonalidades de azul imaginadas, mas nunca antes vistas numa sequência gradiente sobre uma paleta. Apesar de as máximas serem apenas *gerais*, elas são o suficiente para a condução experimental da ciência, a exemplo da vida.

Com efeito, o *dégradé* da força e vividez dos fenômenos (*aparecem como* impressões ou *como* ideias) não é algo que se atribui a uma suposta consciência separada ou acima (logicamente) de suas percepções; nem faz sentido, no empirismo de Hume, a noção de ser uma qualidade que a mesma poderia descobrir, voltando a si, em suas “ações”. E, tampouco, é o sentido “peculiar” da palavra revelado pela correspondência da mente com algum dado sensível *particular*, ou seja, descoberto em alguma propriedade mostrando-se por si à observação, a qual seria isolável e destacável do objeto pela mente, tal como a cor vermelha da maçã, que permite a aplicação direta e inequívoca do termo “vermelho” ao objeto, ignorando, por exemplo, o gosto. Sendo relações de grau, força e vivacidade descobrem-se primeiro no contraste das aparências, isto é, na *percepção da diferença de grau* entre elas, o que permitirá à mente distingui-las e dessa maneira pronunciar que uma é mais e outra menos. Donde se observará facilmente, segundo o filósofo, que *isto* definido na filosofia pertence ao pensamento, é uma lembrança ou imagem, e esta outra definição corresponde ao que se entende normalmente por sentir, no que ocorre originariamente no órgão. Essas definições devem ser, portanto, compreensíveis para a “concepção vulgar”, por tocarem uma distinção muito familiar, ao mesmo tempo em que a transformam filosoficamente. Elas amolecem, por assim dizer, a

⁸⁸ Cf. Laird, J. *Hume's Philosophy of Human Nature*, p.117. “Dreamers do normally accept dream-manifestation as realities during their dream. Therefore, if dream-manifestations are mere ideas, Hume's theory falls: for the status of many ideas is habitually misinterpreted during a large part of every human life. If, again, they are impressions, his theory also falls: for he has then no intelligible explanation of the way in which we decline to admit the reality of these dream-manifestations, the moment we wake up”. Mas mesmo o sonho mais vívido tem, em sua totalidade, menos vivacidade do que as percepções que cremos normalmente serem de coisas reais (certas sensações “externas”) e, portanto, ele pode ser recolado facilmente, depois do embarço causado no momento de sua experiência, no “sistema da realidade” como uma fantasia, quando acordamos. E quem já teve um sonho lúcido percebe nele que está sonhando, pois compara a ordem e vivacidade dos conteúdos presentes com a lembrança das impressões e de sua constância e coerência. As partes que compõem um sonho flutuam, e algumas delas aparecem com menos ou mais vivacidade, como ideias ou como impressões.

realidade da sensação e solidificam a ideia: e ambas serão *objetos* fenomênicos qualitativamente homogêneos e igualmente passíveis de análise.

No entanto, Hume pressupõe nesse ponto que a diferença na maneira em que essas aparências surgem é facilmente perceptível; ela *se impõe* a quem realiza a reflexão filosófica seguindo seu método. Com a palavra “diferença” são significados normalmente fenômenos, antes de mais nada, triviais e óbvios — pois o dia difere da noite, o calor difere de sua lembrança. Ora, introduzir a noção de percepção já é, sem dúvida, romper com uma disposição ou crença formada naturalmente — que os sentidos são canais de abertura ao que existe em si mesmo, e que suas afecções são as próprias essências das coisas. Porém, a divisão mais primitiva entre percepções, de acordo com Hume, tem um lastro na “concepção vulgar”, pois é realizada sobre a mesma, ou seja, é um deslocamento do pensamento de seu lugar natural ou habitual e, no entanto, este não o abandona totalmente. *Todo o mundo*, diz ele, *consegue perceber facilmente a diferença* entre sentir e pensar; o acréscimo filosófico exprimido pelos termos “força e vivacidade” serve para expor e qualificar tal diferença de uma maneira específica, como revelando *fenômenos de graus distintos*. Como eles não expressam conceitos ou relações lógicas sutis ou refinadas, tais termos funcionam como operadores descritivos de uma “experiência”⁸⁹ da mente, cujo significado é extraído da linguagem ordinária. É uma exigência interna do discurso filosófico ser inteligível e ter sentido, de acordo com o método, e isso se cumpre respeitando sua interface com o padrão usual da língua. É isso o que permitirá, na intenção de Hume, aos argumentos cruciais baseados em diferenças de “força” e “vivacidade” serem passíveis de observação, e os termos verificáveis. Pois, quando ele afirma que termos podem ser verificáveis, ele deve supor uma língua já estabelecida e firmada socialmente. A partir dela, é permitido ao filósofo introduzir pequenos desvios no uso geral (criar definições) buscando a clareza e a precisão. Empregando as palavras num sentido diferente do usual, ele denota conceitos filosóficos, que, no entanto, todos poderão compreender. Mas é a *semelhança* de seu uso filosófico ao uso geral das palavras, que é direcionado por uma inclinação natural às necessidades práticas e ao exterior, que faculta a produção de sentido, no discurso sobre a mente. Hume reconhece que é muito difícil falar com “perfeita exatidão e propriedade” a respeito das operações da mente, visto que as palavras de

⁸⁹ Compare com a descrição das paixões: “But as these words, *pride* and *humility*, are of general use, and the impressions they represent the most common of any, every one, of himself, will be able to form a just idea of them, without any danger of mistake.” T 2.1.2.1, SBN 277.

uso geral não foram cunhadas para tanto; todavia, sem as mesmas, infelizmente é impossível filosofar⁹⁰.

§ 5. *Vivacidade é o quanto de determinação a aparência exhibe na imaginação*

O que significa então em sua filosofia “força e vivacidade”? Embora pareça, à primeira vista, que Hume designa duas propriedades distintas das percepções, cada qual podendo ser contemplada em si mesma e não implicando necessariamente a outra, essas duas palavras, a bem da verdade, compõem uma variação semântica que sugere uma e a mesma maneira comum de manifestação da aparência; elas diferenciam o aspecto geral da apresentação dos conteúdos unidos na imaginação, produzindo sua consciência. Isso será esclarecido quando o filósofo multiplicar os termos para fornecer a mesma indicação ao leitor, na descrição da crença (uma ideia vivaz, firme, sólida, robusta, etc.). Assim, consideremos antes o uso padrão da palavra “vivacidade” nas letras inglesas do século XVIII e antes — a palavra que Hume elege em seu texto como aquela que expressa melhor sua descrição quando formula a teoria da crença.

No Dicionário de Samuel Johnson (1755)⁹¹, o substantivo “vivacity” é agrupado junto a “vivaciousness” e ambas palavras se remetem primeiro ao adjetivo “vivacious”, que deriva do francês “vivacité”, cuja origem é a palavra latina “vivax”. **Vivacious** significa nesse livro: “1. Long-lived”. E o primeiro exemplo, tirado de Bentley, é o seguinte: “*Though we should allow them their perpetual calm and equability of heat, they will never be able to prove, that therefore men would be so vivacious as they would have us believe.*” **Vivacity**, por sua vez, significa: “1. Liveliness; Spriteliness.” E aqui o exemplo fornecido é uma frase de Boyle: “*They are esteemed hot in operation, and will, in a convenient air, survive some days the lots of their heads and hearts; so vigorous is their vivacity*”. 2. Longaevity; Length of life.”. E neste caso o exemplo é extraído de Brown’s Vulgar Errors: “*Fables are raised concerning the vivacity of deer; for neither are their gestation nor such increment as may afford an argument for long life*”. Ora, se nos reportarmos aos usos latinos da palavra, observaremos, naquele abstrato para coisas, a mesma indicação de algo que tem continuidade ou persistência, pela semelhança com

⁹⁰ “I here make use of these terms, *impression and idea*, in a sense different from what is usual, and I hope this liberty will be allowed me. Perhaps I rather restore the word, *idea*, to its original sense, from which Mr. *Locke* had perverted it, in making it stand for all our perceptions. By the term of *impression*, I would not be understood to express the manner, in which our lively perceptions are produced in the soul, but merely the perceptions themselves; for which there is no particular name either in the *English* or any other language, that I know of.”. Ibid. Atente para o fato de que Hume não quer que a palavra “impressão” expresse a maneira de produção das percepções vívidas na alma, ou seja, de que forma são efeitos de alguma coisa, o que difere da maneira de aparição na alma — como mostram-se.

⁹¹Johnson, S. *A Dictionary of the English Language, in which words are deduced from their originals, and illustrated.*

o uso propriamente biológico; pois primeiro significa nos dicionários: *força de vida, longa vida* e, assim, o que *perdura*⁹²; como também, o *poder de continuar vivendo, a tenacidade da vida* e, logo, a *permanência*⁹³. Esta frase de Ovídio é exemplar: “*Carmines fit vivax virtus; expersque sepulcri, notitiae posteritatis habet*”.⁹⁴ “Pela música a virtude se torna vivaz; e fora do sepulcro obtém a distinção da posteridade.”

Com efeito, num uso menos concreto da palavra, derivado do biológico, a vivacidade da percepção poderia significar para Hume, em sua formulação das definições, num sentido próximo do original, como supomos, sua energia interna para *continuar* aparecendo integralmente. Poderíamos dizer, assim, que a vivacidade da percepção seria sua tenacidade formal, ou seja, a resistência ou coesão da apresentação perante outra. E com isso, quanto mais intensa, menos ela desmantela-se, fragmenta-se, esfrela-se, apaga-se e perece; permanecendo sólida, firme, delineada, imóvel ou viva ante os sentidos ou a mente. *A vivacidade é o quanto de sua determinação a aparência exhibe*. Olhar para uma vela acesa e depois fechar os olhos e lembrar do imediatamente visto poderia ilustrar tal diferença nessa maneira como essas percepções se manifestam ao espírito; porque, no caso da impressão, as cores compondo a percepção da vela estão grudadas no olho, continuam ali e não somem; já na lembrança as partes da imagem vacilam e, por um movimento interno, ela escoia para fora da concepção; ela não está tão fixa e firme como no primeiro caso ou, numa palavra, sua consistência não é igualmente *retida*. Nos sentidos, a retenção do conteúdo é máxima, que progressivamente se perde na memória e na imaginação. Em outras palavras, tal diferença na maneira como que aparecem as percepções à mente é uma diferença de conservação de integridade, mas é algo delas, da sua maneira de manifestação, e não uma qualidade de uma consciência apreendida separadamente dos conteúdos. A impressão, num extremo, é o caso máximo de vivacidade e, portanto, de preenchimento e permanência; e, no outro, está aquilo que Hume nomeia *ideia perfeita*, isto é, o nível mais baixo de apresentação integral, onde ocorre uma incessante transfiguração das aparências, e quase é impossível observar seus contornos e mantê-la então imóvel na concepção, sem a intrusão de outras ideias — o que a torna *fraca e obscura*. Se fosse possível sonhar com a pessoa amada, *preenchendo* sua imagem com tintas tão fortes e traços tão firmes como é sua aparência sensorial, a imaginação fixaria uma forma tão acabada e semelhante ao que antes agradou os sentidos, que, excluindo outras imagens intrusivas, que poderiam deformá-la ou mesmo apagá-la, transformaria a concepção em impressão. Tomamos

⁹² *Dictionnaire Latin-Français Le Grand Gaffiot* (2016), p. 1427

⁹³ *Oxford Latin Dictionary*, p.2294

⁹⁴ Ovídio Pont. 4.8.4.7

a visão como o sentido paradigmático, nas pegadas de Hume, pois ele parece ser o que mais guarda os detalhes da apresentação e torna suas imagens mais fidedignas ao modelo da impressão. Mas a mesma descrição vale para os demais: se fosse possível rememorar espontaneamente o prazer tátil com a mesma força e intensidade da sensação originária, a reaparição seria tão inteira e concreta quanto aquela primeira, de modo que ninguém mais se importaria em viver fora da fantasia; mas a natureza, ou seja, o próprio feitio da faculdade, impede-o beneficentemente. Contudo, não seria a vivacidade da sensação visual, do calor, do amor, do barulho, do prazer e, de outro lado, suas lembranças, “experiências” muito distintas? Como Hume poderia agrupar isso tudo, sem mais, sob uma mesma classe? De fato, são qualidades de “timbres e tonalidades” bem diferentes⁹⁵. Entretanto, em todos esses casos permanece, nessa teoria, a mesma relação de semelhança entre original e cópia, conteúdos concretos e esmaecidos, e a única diferença nas percepções é que algumas retém mais vivacidade do original (visão e audição) e os outras cujos prazeres e dores são mais “violentos”, ao que tudo indica, perdem normalmente bastante vivacidade após a primeira aparição, para não perturbar o espírito quando a memória reaviva as cópias (como é o tato) sem, contudo, sumir por completo dos arquivos da mente, sem deixar uma *marca levíssima, um mínimo sensível*, que basta para a condução da vida.⁹⁶ A partir daí, Hume explica a diferença entre memória e imaginação:

WE find by experience, that when any impression has been present with the mind, it again *makes its appearance there as an idea*; and this it may do after two *different ways*: either when in its new appearance it *retains* (meus grifos) a considerable degree of its first vivacity, and is somewhat intermediate betwixt an impression and an idea; or when it intirely loses that vivacity, and is a perfect idea. The faculty, by which we repeat our impressions in the first manner, is called the Memory, and the other the Imagination.⁹⁷

Mas embora seja uma nova aparência diferente, distinguível e separada (pode ser evocada independentemente) da impressão, a ideia pode ser considerada uma maneira como a *impressão reaparece* ao espírito, isto é, como *uma cópia*, em razão da *semelhança* entre ambas e por ser *efeito* da primeira. Como elas estão em pé de igualdade quanto aos elementos componentes (as qualidades), será apenas o *quão vivaz* foi a aparição da ideia após o surgimento da impressão, o que introduzirá separações de faculdades no espírito. A diferença

⁹⁵ Brunet, O. *Philosophie et Esthétique chez David Hume*. p.67.

⁹⁶ Casos de alucinação tátil, em que pessoas sentem superfícies ásperas, objetos cortantes ou insetos caminhando pelos membros, sem nada correspondendo à realidade, ilustram essa possibilidade admitida da mente reproduzir representações táteis vivazes. A experiência de sonhar com cheiros e sabores também o exemplifica para o olfato e o paladar.

⁹⁷ T 1.1.3.1, SBN 8-9.

entre memória e imaginação é, portanto, *uma gradação ou quantum* de consistência se reteve da manifestação da aparição, pela qual também são diferidas impressões de ideias — o que Hume caracteriza como algo passível de *experiência*. É uma experiência no sentido em que ver a água ferver, lembrar ou sonhar com isso são vivências do espírito que “sentimos” diferentemente: essas qualidades “atingem a mente” de certas maneiras, em situações diversas, entrando na consciência com mais ou menos vivacidade. Pondo numa escala de intensidade, em um extremo está a impressão e noutro está a ideia perfeita, e no intermédio, uma zona difusa de vivências que remetemos à memória. Mais próxima da impressão está a memória, uma vez que a nova aparência retém dela consideravelmente a vivacidade original, ou seja, ela mantém ainda certa persistência dos detalhes. Se a impressão reaparece sem nenhuma vivacidade, a faculdade que repete a ideia é denominada imaginação. Assim, essas duas *faculdades* são definidas pela *maneira de aparição das ideias*, precisamente porque é impossível, neste esquema empirista, compreender de antemão e formalmente as mesmas; nem é satisfatório diferenciá-las, diz Hume, mediante o recurso a ideias simples, já que ambas estão providas dos mesmos elementos copiados das impressões dos sentidos, e restringem-se aos mesmos; e tampouco pelas ideias complexas, pois embora a função da memória seja preservar *a ordem e a posição* das ideias simples, é impossível compará-los com o arranjo das impressões e, daí, por lado a lado ambos conjuntos de percepções para atestar se a correspondência é exata. A classificação das faculdades não vai além, pois, de relatar diferenças de superioridade presencial ou vivacidade das percepções.⁹⁸ Note-se, todavia, que a vivacidade das ideias tem de supor “necessariamente” alguma determinação, na condição de serem *copias* de impressões “determinadas na quantidade e qualidade.”⁹⁹ Uma “ideia perfeita”, se fosse uma imagem sem caracterização alguma, sem ter qualquer “grau particular ou proporção em sua existência real” seria, como uma impressão indefinida, uma “contradição nos termos e implicaria a maior das contradições, a saber, que é possível para mesma coisa ser e não ser”¹⁰⁰. Sua “perda inteira de vivacidade”, que a torna débil (*faint*) e instável (*unsteady*), deve-se, por isso, à *associação*, que empurra uma ideia para fora da mente e torna outra ideia presente, num espaço representativo

⁹⁸ “A man may indulge his fancy in feigning any past scene of adventures; nor wou'd there be any possibility of distinguishing this from a remembrance of a like kind, were not the ideas of the imagination fainter and more obscure.” T. 1.3.5.3, SBN 85.

⁹⁹ “Impressions and ideas differ only in their strength and vivacity. (...) An idea is a weaker impression; and as a strong impression must necessarily have a determinate quantity and quality, the case must be the same with its copy or representative.” T. 1.1.7.5, SBN 19.

¹⁰⁰ “The confusion, in which impressions are sometimes involv'd, proceeds only from their faintness and unsteadiness, not from any capacity in the mind to receive any impression, which in its real existence has no particular degree nor proportion. That is a contradiction in terms; and even implies the flattest of all contradictions, *viz.* that 'tis possible for the same thing both to be and not to be.” T, 1.1.7.4, SBN 19.

finito, que só consegue amarrar uma quantidade finita de percepções em ato, e isso sem parar por conta da pressão contínua da passagem do tempo¹⁰¹. Perder vivacidade não é perder determinação, é perder a exibição da mesma em meio ao incessante fluxo de percepções: — a ideia surge e some rápido, ela é “criada” e “aniquilada” logo em seguida, marcando levemente a consciência e dando lugar a outras.¹⁰² Segue-se que há mais criação contínua de ideias na imaginação, enquanto as ideias da memória são mais parcas e rígidas, e apresentadas assim de maneira mais vívida e forte, ou seja, seus objetos caracterizados mais distintamente — o que configura, em outras palavras, a *maneira de concepção* das ideias.

'Tis evident at first sight, that the ideas of the memory are much more lively and strong than those of the imagination, and that the former faculty paints its objects in more distinct colours, than any which are employ'd by the latter. When we remember any past event, the idea of it flows in upon the mind in a forcible manner; whereas in the imagination the perception is faint and languid, and cannot without difficulty be preserv'd by the mind steady and uniform for any considerable time (meus grifos). Here then is a sensible difference betwixt one species of ideas and another.¹⁰³

Sendo assim, a “maneira de aparição” é o gênero que engloba todas as percepções; “a maneira de concepção” é a espécie de apresentação fenomênica no domínio das ideias. Vivacidade é o que difere, na gama das percepções, impressões de ideias, e ideias da memória de ideias da imaginação: a impressão (sensação ou paixão) é o ponto extremo de vivacidade do conteúdo presente, a ideia perfeita da imaginação é o ponto extremo de falta de exibição uniforme e fixa da determinação. E, nesse esquema geral, Hume formulará sua teoria da crença e a separará da ficção. Com efeito, seu plano é ressaltar as “diferenças sensíveis” no interior da “massa de percepções” de uma mente, mediante descrições das diferenças de energia ou de perseverança das suas apresentações no tempo¹⁰⁴, para então classificá-las. Não há, pois, nenhuma diferença estrutural ou eidética nos conteúdos da mente, até onde a “experiência” informa-nos, segundo Hume; toda diferença observada nas representações ou é de qualidade ou intensidade. Disso ele formulará a doutrina da crença do seguinte modo: jamais somos

¹⁰¹ Assunto do Capítulo II.

¹⁰² “'Tis impossible for the mind to fix itself steadily upon one idea for any considerable time; nor can it by its utmost efforts ever arrive at such a constancy.” T 2.1.4.2, SBN 283. Isso não significa que a memória é mais lenta do que a imaginação; antes de ser dimensão mensurável, tempo é surgimento e desaparecimento de qualidades. Assunto do próximo capítulo.

¹⁰³ T 1.1.3.1, SBN 8-9.

¹⁰⁴ “A painter, who intended to represent a passion or emotion of any kind, wou'd endeavour to get a sight of a person actuated by a like emotion, in order to enliven his ideas, and give them a force and vivacity superior to what is found in those, which are mere fictions of the imagination. The more recent this memory is, the clearer is the idea; and when after a long interval he would return to the contemplation of his object, he always finds its idea to be much decay'd, if not wholly obliterated. (meus grifos)” T 1.3.5.5, SBN 628, 85-6. A vivacidade das imagens decai ou mingua com a passagem do tempo (a introdução sucessiva de novas percepções), fazendo com que elas percam partes e sustentação na imaginação e, com isso, clareza e influência.

levados a acreditar em qualquer “questão de fato”, a não ser quando sua causa ou seu efeito estão presentes a nossos sentidos ou a nossa memória. Por exemplo, acredito que pessoas caminharam ao longo da costa porque *vejo* pegadas; acredito que a comida queimar-se-á, pois *lembro* de ter deixado o fogão ligado e de que, em outros casos, o fogo queimou outras coisas. Ora, qual é a *natureza* dessas crenças que acompanham a relação de causa e efeito que estabeleço entre eventos e objetos de que tive experiência? Admitindo por hipótese, afirma Hume: ou bem a crença é uma nova ideia, como uma ideia separada de “realidade” ou “existência”, que é acrescentada à simples concepção dos objetos, como às pegadas ou ao fogão, ou bem ela é meramente uma *maneira de concepção* dos objetos. A primeira alternativa não é boa, ele diz, pois não conseguimos formar nenhuma ideia abstrata de existência, distinguível e separável das ideias dos objetos particulares, a qual poderia ser anexada a suas concepções; e posto que a imaginação tem total comando sobre suas ideias, ela poderia juntar essa suposta ideia separada da crença, uma suposta ideia pura de “existência” ou “realidade”, a qualquer ideia individual, para acreditar assim no que quisesse, o que de fato não acontece. Crença consiste meramente, então, numa certa “maneira de conceber” o objeto; em algo que “não depende de nossa vontade”, que surge de certas causas e princípios de que não temos controle. Assim, quando “estamos convencidos de qualquer questão de fato” (o fogo queima) não fazemos outra coisa senão conceber a ideia do objeto com força e vivacidade. Hume afirma que quando formamos uma ideia, com um determinado *quantum* de força e vivacidade, nós a concebemos “junto com um certo sentir” (along with a certain feeling) — uma “experiência” diferente do que ocorre nas fantasias.¹⁰⁵ Por exemplo, a concepção de que o fogo esquenta a sopa apresenta-se de modo diferente ao espírito, ou seja, ela “é sentida de maneira diferente”, da concepção de que o fogo engendra organismos na sopa. Acreditar é ter “de certa maneira peculiar” uma representação, que é diferente da simples concepção fantasiosa. Mas a diferença entre sentir e imaginar é de grau; então, *sentir* o fogo esquentando minhas mãos é o mesmo que *acreditar* no fogo esquentando minhas mãos e, num sentido impróprio do termo, é o mesmo que *conceber muito fortemente* o fogo esquentando minhas mãos. Querer precisar exatamente onde começa o sentir e onde termina o pensar é uma discussão puramente “verbal”, de acordo com Hume, já que sua diferença é apenas de intensidade. Uma impressão é um pensamento mais forte do que uma ideia, uma ideia é um sentimento mais fraco do que uma impressão; mas adéqua-se ao bom uso dá língua restringir a palavra “concepção” ao campo das ideias. O mais importante nisso tudo é que sentir (a presença da impressão) é a fonte de toda crença. Ora,

¹⁰⁵ T App.2, SBN 623-4.

quando lembro de tal “experiência” com o fogo, concebo ou sinto a cópia dessa impressão de uma maneira específica, pois retive algo do original. O que foi retido? E qual é a natureza dessa maneira de conceber, que caracteriza a crença?

Now that there is a greater firmness and solidity in the conceptions, which are the objects of conviction and assurance, than in the loose and indolent reveries of a castle-builder, every one will readily own. They strike upon us with more force; they are more present to us; the mind has a firmer hold of them, and is more actuated and mov'd by them. It acquiesces in them; and, in a manner, fixes and reposes itself on them. In short, they approach nearer to the impressions, which are immediately present to us.¹⁰⁶

Para compreendermos como o conteúdo pensado e acreditado se apresenta ao espírito, é preciso então examinar as impressões, porque ele se aproxima delas em sua maneira de aparição. Impressões são o ponto extremo da presença determinada e concreta das qualidades; elas são o limite de integridade e plenitude da aparência — de “firmeza” e “solidez”. Ora, “solidez” significa literalmente para Hume a “impenetrabilidade”, isto é, a *adjacência* de duas partes coloridas ou tangíveis que se mantém, sem aniquilação ou penetração de uma na outra, quando é empurrada uma contra a outra¹⁰⁷. Uma impressão tem mais solidez do que uma “frouxa” e frágil fantasia; ela está mais distinta, nítida e bem desenhada no espírito, diferente da outra que vacila na concepção e desmorona pela pressão do fluxo de ideias. Assim, se os sentidos estão imbuídos de crença, isso significa que a impressão está aparecendo de uma tal maneira à mente, que sua *mera existência a leva a acreditar nela* ou, dito de outro modo, a crença é a aparência original ocorrendo de “certa maneira”, com força persuasiva, inseparável de sua apresentação. Com a palavra “impressão”, Hume aponta para essa consistência máxima das qualidades, com suas diferentes posições bem definidas nos órgãos e sua clareza presencial à consciência; tal maneira, a vivacidade, é o que entendemos normalmente por sentir (feeling). E por conta disso, em suma, ter a impressão (sensação ou emoção) equivale a acreditar na mesma, que ela existe. Ora, acreditar em uma ideia é ter uma representação que está conectada habitualmente com uma impressão, que “comunica” uma cota de sua força e vivacidade à ideia correlata. Essa conexão costumeira “varia e modifica” a ideia de certa maneira, fazendo-a manifestar-se ao espírito diferentemente da pura fantasia.¹⁰⁸ Mas não é observado nenhum “ato

¹⁰⁶ T App.3, SBN 624-5.

¹⁰⁷ “The idea of solidity is that of two objects, which being impell'd by the utmost force, cannot penetrate each other; but still maintain a separate and distinct existence.” T 1.4.4.9, SBN 228-9.

¹⁰⁸ “For instance; I hear at present a person's voice, whom I am acquainted with; and this sound comes from the next room. This impression of my senses immediately conveys my thoughts to the person, along with all the surrounding objects. I paint them out to myself as existent at present, with the same qualities and relations, that I formerly knew them possess'd of. These ideas take faster hold of my mind, than the ideas of an enchanted castle. They are different to the feeling; but there is no distinct or separate impression attending them.” T App.4, SBN 625-6. E a seguir: “The transition from a present impression, always enlivens and strengthens any idea. When any object is presented, the idea of its usual attendant immediately strikes us, as something real and solid. 'Tis *felt*,

da mente” diferente da “peculiaridade da concepção”¹⁰⁹, que, segundo Hume, impõe-se à mente e a leva a aquiescer passivamente no objeto de crença. Essa peculiaridade é a *maneira de apresentação do conteúdo* ao espírito, ou seja, como ele é “sentido” passivamente por nós ao se tornar presente. Tampouco esse “sentir” é uma impressão distinguível do objeto acreditado e anexada à concepção; mas é apenas uma apreensão mais firme (faster hold) da ideia. Disso, Hume define a crença do seguinte modo:

It appears, that the *belief* or *assent*, which always attends the memory and senses, is nothing but the vivacity of those perceptions they present; and that this alone distinguishes them from the imagination. To believe is in this case to feel an immediate impression of the senses, or a repetition of that impression in the memory. ‘Tis merely the force and liveliness of the perception, which constitutes the first act of the judgment, and lays the foundation of that reasoning, which we build upon it, when we trace the relation of cause and effect.¹¹⁰

Em conclusão, Hume poderia ter introduzido sem prejuízo aquela multiplicidade de palavras¹¹¹ “pouco filosóficas” para caracterizar as distinções entre impressão e ideia, e memória e imaginação, que empregou para diferenciar a crença da ficção; mas talvez ele não o tenha feito por uma questão de economia terminológica, o que talvez julgou ser mais apropriado para delimitar de início a significação de termos centrais. Mas, notando que somente “força e vivacidade” não seriam o suficiente para expressar adequadamente seu ponto, lançou mão de outros. Decerto, termos como “vigor”, “estabilidade”, “firmeza”, “solidez” e cognatos poderiam já estar nas primeiras linhas do *Tratado*. A doutrina humiana da crença supõe, de acordo com a ordem expositiva, a divisão de impressões e ideias, bem como a divisão das faculdades, memória e imaginação. Mas não é um desenvolvimento de uma ordem de razões ou uma inferência feita de um primeiro conhecimento “intuitivo” acerca da natureza gradiente das percepções. A reflexão filosófica separa em diversos momentos a exposição dos temas, a fim de manter a clareza na linha do discurso. Mas é a mesma diferença *na maneira de apresentação* das qualidades à consciência o que permite traçar essas três divisões que se correspondem (impressão/memória/crença e ideia/imaginação/ficção) na ordem expositiva.

rather than conceiv'd, and approaches the impression, from which it is deriv'd, in its force and influence.” T App.9, SBN 627

¹⁰⁹ “The ideas presently strike us. Their customary connexion with the present impression, varies them and modifies them in a certain manner, but produces no act of the mind, distinct from this peculiarity of conception. Let any one examine his own mind, and he will evidently find this to be the truth.” Ibid.

¹¹⁰ T 1.3.5.7

¹¹¹ “An opinion or belief is nothing but an idea, that is different from a fiction, not in the nature, or the order of its parts, but in the *manner* of its being conceiv'd. But when I wou'd explain this *manner*, I scarce find any word that fully answers the case, but am oblig'd to have recourse to every one's feeling, in order to give him a perfect notion of this operation of the mind. An idea assented to *feels* different from a fictitious idea, that the fancy alone presents to us: And this different feeling I endeavour to explain by calling it a superior *force*, or *vivacity*, or *solidity*, or *firmness*, or *steadiness*.” T 1.3.7.7, SBN 628-9.

Ora, a multiplicidade de termos explicita, na descrição da crença, a reconhecida dificuldade de descrever essa *manifestação modal* da percepção, ou seja, em vertê-la para o discurso filosófico, precisamente porque ela não é sensível no mesmo sentido em que um ponto vermelho, o prazer ou o calor são sensíveis — mas é a maneira como o fenômeno se impõe à consciência, que para nós é o que entendemos normalmente por *sentir* ou *pensar*.¹¹²

§ 6. *Classificação das percepções simples e complexas*

Consideremos agora um tópico ainda mais espinhoso: as definições das percepções “simples” e “complexas”. Se, como dissemos, a distinção das aparências mediante a “força e vivacidade” consulta um entendimento usual de palavras da língua inglesa para separar “classes de percepções”, conforme uma exigência do método experimental, também a distinção entre percepções simples e complexas deverá ser interpretada no mesmo plano. Segundo Hume, em ambos os casos, o que permite a divisão das classes é a “obviedade” com que certas *diferenças* se apresentam à mente. No primeiro caso, a comparação do presente (sentido) com o ausente (memória) revelou uma diferença de grau de exibição da determinação (vivacidade) da qualidade e, neste aqui, a comparação das qualidades *presentes* num objeto dado revela uma *diferença de partes*, as quais estão unidas, entretanto, numa composição.

THERE is another division of our perceptions, which it will be convenient to observe, and which extends itself both to our impressions and ideas. This division is into SIMPLE and COMPLEX. Simple perceptions or impressions and ideas are such as admit of no distinction nor separation. The complex are the contrary to these, and may be distinguished into parts. Tho’ a particular colour, taste, and smell are qualities all united together in this apple’*tis easy to perceive they are not the same* (meu grifo), but are at least distinguishable from each other.¹¹³

¹¹² Cf. W. Waxman, *Vivacity as Verisimilitude*, p. 76. O comentador introduz a intencionalidade para caracterizar a vivacidade como sendo “verossimilhança”, isto é, como “uma qualidade de nossa consciência das percepções” ou um ato intencional de “considerar-como-real” o objeto. “[T]he verisimilitude of impressions is not, as so often is supposed, a quality of the perceptions themselves but of our consciousness of them: an intentional regarding as-real which Hume, lacking this vocabulary (or perhaps desiring not to introduce new jargon), could only express by having “recourse to every one’s feeling“ upon the occasion of “that act of the mind, which renders realities, or what is taken for such, more present to us than fictions, causes them to weigh more in the thought, and gives them a superior influence on the passions and imagination”. Mas acredito que é possível compreender o argumento sem subentender esse conceito da intencionalidade, que, contra a intenção declarada de Waxman de ater-se ao texto, não está na letra do mesmo e, por isso, pode distorcê-lo e conduzir à interpretação de que Hume antecipa noções idealistas da fenomenologia husserliana. “[W]hile remaining sufficiently respectful of the limits of knowledge to reign up before the barrier of human ignorance (as so many of his ontologically committed predecessors had conspicuously failed to do), Hume was still able to define a conception of perception robust enough in its idealism to serve the most skeptical philosophical ends”. Waxman, W. *Hume’s Theory of Consciousness* p.275.

¹¹³ T 1.1.1.2, p. 2.

Em outras palavras, é fácil perceber que as qualidades de uma maçã não são as mesmas (são diferentes), e podem ser distinguidas em partes, ou seja, elas admitem distinção e separação (pelo pensamento). Sinto o gosto, o cheiro, vejo cor; percebo com facilidade que são qualidades diferentes que distingo e posso considerá-las separadamente. A maçã é uma percepção complexa; o cheiro, gosto, etc., são o contrário disso, percepções simples. Tentemos compreender essa tese. Em primeiro lugar, note-se que a proposição “é fácil perceber que as qualidades da maçã não são o mesmo” parece equivaler para Hume à proposição “é fácil perceber que *elas são diferentes*”. Por sua vez, “perceber que *elas são diferentes*” implica a proposição “perceber que *são distinguíveis* umas das outras”. E, se “*são distinguíveis*”, isso sugere que “admitem *distinção e separação*”. Agora, o problema é aceitar que sempre a diferença implica distinção, que é indissociável, em seu significado, da separação. Separação do que e por meio do que? Até aqui, sabemos que, naquilo em que a mente não perceber diferenças, ou seja, não puder distinguir uma parte de outra, não poderá considerar qualidades separadamente. E, com isso, por definição, a percepção é simples.

Novamente, Hume emprega palavras importantíssimas para definir duas classes de percepções sem, contudo, defini-las anteriormente, sob o risco daquele problema do regresso da definição nominal ao infinito. “Diferente, distinguir e separar” não são, a princípio, termos técnicos; mas, tal como “vivacidade”, não se desviam da norma da língua inglesa, mas são postos a serviço da filosofia em conformidade com ela. No dicionário de Johnson, o verbo **To Distinguish** (do latim *distinguo*) significa: “1. To note the *diversity* of things. 2. To *separate* from others by some mark of honour or preference. 3. To *divide* by proper notes of *diversity*. 4. To know *one from another* by any mark or note of *difference*”. E dá o exemplo da *Cymbeline* de Shakespeare: “So long as he could make me, with this eye or ear, distinguish him from others, he did keep the deck.” O adjetivo **Distinct** (do latim *distinctus*) significa: “1. *Different; not in the same number or kind*. 2. *Different; apart; not conjunct*, etc. E o exemplo dessa definição é Clarendon: “The intention was, that two armies, which marched out together, should afterwards be distinct.” E, por sua vez, o substantivo **Distinction** (do latim *distinctio*) significa “1. *Note of difference*. 2. Honorable notion of superiority. 3. That by which one *differs* from another. 4. *Difference regarded*; preference or neglect in comparison with something else. 5. *Separation* of complex notions.” E o exemplo fornecido por Johnson é o seguinte: “This fierce abridgment hath to it circumstantial branches, which distinction should be rich in”, novamente da *Cymbeline* de Shakespeare. “6. *Division into different parts*”. E fornece o exemplo de Dryden, retirado de sua *Dramatick Poetry*: “The distinction of it into acts was not known unto them; or, if it were, it is yet so darkly delivered to us, that we cannot make it out”.

Agora, considerando a origem latina, o verbo **Distinguo** significa em primeiro lugar “dividir um do outro; manter separado”. E **Distinctus**, que é o particípio do verbo *distinguo*, significa 1. “Estar à distância um do outro. 2. Diferente, distinto (em natureza, qualidade, etc.)”.¹¹⁴

O que isso tudo parece mostrar ao leitor? Que a estreita ligação semântica entre *diferença* e *distinguir*, bem como entre *distinção* e *separação* não é originariamente filosófica, nem foi inventada por Hume ou outro nominalista. Distinção e separação são noções coextensivas¹¹⁵ para Hume, porque talvez ele tenha julgado ser óbvio que distinguir um objeto de outro envolve introduzir uma partição, separá-los em partes distintas que são diferentes, como vários autores da língua inglesa (herdando o uso do latim para o bem ou mal) o fizeram. Isso é mais primitivo que as sutilezas dos filósofos concernindo a noção de diferença. Se esse for o caso, Hume parece julgar que perceber uma diferença implica fazer uma distinção e permite a separação, pelo pensamento, *já de acordo com a concepção vulgar*. Por exemplo, pegue uma folha e imagine uma linha sobre ela traçando um corte: serão concebidas duas partes diferentes, que foram distinguidas e podem ser consideradas separadamente. Rasgue a mesma: a concepção materializar-se-á. Por isso, também o “simples” e “complexo” são definições que têm por base uma suposta operação natural da “concepção vulgar” sobre objetos, pela qual os homens refletem, deliberam e agem de certas maneiras no mundo. O exemplo da maçã indica, provisoriamente, que é possível notar facilmente no que aparece aos sentidos, em uma coisa banal da alimentação, certas diferenças no interior de uma composição ou complexidade: seu gosto é diferente da cor, da dureza, etc., e esses são distinguíveis pelo pensamento.

Hume procura instaurar o sentido desta outra divisão fundamental de classes de percepções sobre uma observação “fácil”, mas que será convertida, em suas mãos, em arma filosófica contra a metafísica clássica, quando analisar o tempo, espaço, causalidade e substância. O ponto inicial não é estabelecer de uma vez no que consiste o conteúdo absolutamente simples, nem que as qualidades podem ser separadas pela imaginação e podem *existir* separadamente. Será preciso outro passo argumentativo envolvendo a clarificação das noções de *ser* e *unidade*. Por ora, a definição do simples e complexo é, nas pegadas de Locke, um direcionamento da concepção vulgar para outra “maneira de aparição” dos objetos, para forçar nela outro deslocamento de seu ponto de apoio natural, pelo qual ela toma a aparência por realidade. Por isso, essa distinção trata de outra modalidade da apresentação das percepções à mente: — essas qualidades das coisas não são as mesmas, e estão em coesão ou unidas por

¹¹⁴ *Oxford Latin Dictionary*, p. 559.

¹¹⁵ Cf. Garrett, D. *Cognition and Commitment*, pp.68-69.

vínculos determinados. Ou melhor, apresentam-se expondo para o pensamento *relações* entre partes diferentes, como frações de um todo, embora elas estejam unidas em nossa concepção. As definições das percepções simples e complexas são, pois, neste primeiro momento, apenas operacionais: elas servem para estabelecer a “primeira proposição da ciência da natureza humana”, segundo a qual toda “impressão simples” produz uma “ideia simples” que se lhe assemelha e corresponde. Mas tal divisão não é lógica, nem é o suficiente para determinar por si só o conteúdo de uma impressão simples ou uma ideia simples obtida da visão, por exemplo; isso será feito mediante um “experimento” com uma mancha de tinta afastada ao limite visível, como explanaremos no próximo capítulo. Consideremos a partir disso o que é *representação* na filosofia humiana.

“To form the idea of an object, and to form an idea simply is the same thing; the reference of the idea to an object being an extraneous denomination, of which in itself it bears no mark or character.”¹¹⁶

Representação não é uma “relação natural” entre objetos, nem uma “relação filosófica” produzida diretamente de relações naturais.¹¹⁷ Uma ideia não é naturalmente sobre algo, não aponta por si mesma para outra coisa diferente. Esta nota da flauta é um som, uma qualidade; ao ouvi-lo, fica um resíduo na memória, e isso é o que Hume denomina “ideia” — uma aparência distinta com menos vivacidade do que o som. Mas, isto que reapareceu ao espírito é uma cópia ou reprodução da sensação, porque é *semelhante* e foi *produzida* por ela. E por esse motivo ela *corresponde* à impressão, ou seja, a imaginação associa involuntariamente uma à outra. Segundo Hume, não há nenhuma marca interna que nos permitiria ver através da ideia ao que ela deveria naturalmente se referir. A referência depende de princípios de associação exteriores aos termos. Há, no entanto, concepções que não foram produzidas por objetos observados anteriormente, e não correspondem em sua totalidade a nada. Considere o exemplo das duas cidades:

UPON a more accurate survey I find I have been carried away too far by the first appearance, and that I must make use of the distinction of perceptions into *simple and complex*, to limit this general decision, *that all our ideas and impressions are resembling*. I observe, that many of our complex ideas never had impressions, that corresponded to them, and that many of our complex impressions never are exactly copied in ideas. I can imagine to myself such a city as the *New Jerusalem*, whose pavement is gold and walls are rubies, tho’ I never saw any such. I have seen *Paris*; but shall I affirm I can form such an idea of that city, as will perfectly represent all its streets and houses in their real and just proportions?¹¹⁸

¹¹⁶ T 1.1.7.6, SBN 19-20.

¹¹⁷ T 1.1.5.2, SBN 14.

¹¹⁸ T 1.1.1.4, p. 3.

Representação é fazer *reaparecer* na memória partes de um objeto anteriormente percebido pelos sentidos (no limite desconhecido¹¹⁹), sem desfigurar consideravelmente o *posicionamento* e o *arranjo* das impressões que “fizeram sua aparição” à mente. Essa concepção de representação tem de se apoiar na distinção entre o “simples” e o “complexo”, pois, considerando esse exemplo de Hume, a mente percebe que reapresenta com alguns detalhes, no caso de uma concepção de uma cidade real, uma reunião de ideias semelhantes a um conjunto de sensações variadas mais fortes e vívidas. Mas conceber uma cidade envolve selecionar algumas partes conectadas com outras, perspectivas de ruas, casas, prédios. Se alguém pensar em uma avenida e dirigir-se até ela, perceberá que aquele conteúdo ideal é semelhante ao que está atualmente diante da visão. Mas não houve uma comparação refletida entre essas duas percepções para haver a primeira ligação; elas foram antes *associadas* na imaginação. Embora não consigamos determinar o número exato de partes semelhantes ao original que restaram na mente, é a suposição de um espelhamento (mesmo parcial) de um conjunto ao outro o que produz a *correspondência* da ideia complexa a este e não àquele objeto. Caso não houvesse um número considerável de *elementos* semelhantes ao objeto mais vívido, permaneceria absolutamente arbitrário o fato de um pensamento corresponder à observação. Ora, Hume determinará na Parte II no que consiste este conteúdo *mínimo*¹²⁰ duplicado, a garantia da adequação da imagem à impressão, para explicar por qual motivo de fato há memória, fenômeno atestado diariamente pela pessoa que lembra onde mora e volta para casa. Pois, nessa teoria bastante parca, o pensamento opera somente por coligação de percepções distintas, então quanto maior o *número* de elementos ou partes correspondentes da ideia à impressão, mais *verossímil* será a representação. Mas toda representação sempre será mais esmaecida e fraca do que o original, dentro dos estreitos limites da imaginação, porquanto a faculdade tem uma dificuldade interna para reapresentar os conteúdos percebidos pelos sentidos, retendo normalmente um baixo *quantum* de “vivificação”.¹²¹ A questão se as

¹¹⁹ “For tho’ it be a peculiar property of the memory to preserve the original order and position of its ideas, while the imagination transposes and changes them, as it pleases; yet this difference is not sufficient to distinguish them in their operation, or make us know the one from the other; it being impossible to recall the past impressions, in order to compare them with our present ideas, and see whether their arrangement be exactly similar.” T 1.3.5.3, p.85.

¹²⁰ T 1.2.1.4, SBN 27-8.

¹²¹ “THERE is implanted in the human mind a perception of pain and pleasure, as the chief spring and moving principle of all its actions. But pain and pleasure have two ways of making their appearance in the mind; of which the one has effects very different from the other. They may either *appear in impression* to the actual feeling, or *only in idea*, as at present when I mention them. ’Tis evident the influence of these upon our actions is far from being equal. Impressions always actuate the soul, and that in the highest degree; but ’tis not every idea which has the same effect. Nature has proceeded with caution in this case, and seems to have carefully avoided the inconveniences of two extremes. Did impressions alone influence the will, we should every moment of our lives be subject to the greatest calamities; because, tho’ we foresaw their approach, we should not be provided by nature

impressões representam e referem-se a alguma coisa especificamente diferente será tratada no final deste capítulo, mas já é possível entrever que não há resposta adequada que possa ser fornecida, segundo Hume, o que permite condenar a pergunta e eliminá-la da ciência do homem.

§ 7. *Princípios são delimitações do campo de investigação*

Voltando então à discussão do estabelecimento de princípios empiristas pelo método da descrição e generalização de aparências, parece-nos excessivo encontrar em Hume regras epistemológicas absolutamente necessárias; por exemplo, quando ele tenta firmar a “primeira proposição da ciência da natureza humana”.

That all our simple ideas in their first appearance are deriv'd from simple impressions, which are correspondent to them, and which they exactly represent.¹²²

Objetar-se-ia que o referido “princípio da cópia” — para cada ideia simples na mente houve uma impressão simples, semelhante e antecedente no tempo que lhe corresponde — é muito precário, pois não é uma demonstração de fato e, uma vez que é impossível sair da “introspecção” para fazer uma enumeração completa de todas as ideias em todas as mentes, ele abre margem à suposição de ser produzida uma concepção pura por alguém. Hume oferece apenas dois “fenômenos” para prova-lo, a saber, que há “conjunção constante” entre impressões e ideias; e o fato de não haver uma classe inteira de ideias correspondentes na mente da pessoa cujo órgão sensorial não opera por algum acidente. Isso parece ser muito pouco para restringir o alcance do pensamento à experiência sensível. Entretanto, é necessário abandonar certas expectativas epistemológicas para interpretá-lo, porque seu intuito não parece ter sido a sustentação de um edifício do conhecimento absolutamente certo; mas é antes um *instrumento* teórico pelo qual testa-se, em casos relevantes e obscuros, a *inteligibilidade de termos* empregados nos discursos filosóficos, direcionando o pensamento aos conteúdos mentais com os quais eles estão associados, para daí trazer à luz a aparência comentada sob a força e vivacidade (o limite da presença determinada). Por isso, tal teste não demonstra que esta ou aquela afirmação está errada; mas busca enfraquecer a crença que ela poderia gerar em alguém

with any principle of action, which might impel us to avoid them. On the other hand, did every idea influence our actions, our condition would not be much mended. T 1.1.1.7, SBN 4 e 1.3.10.2, pp. 118-119. Se os perigos da cidade afetassem a concepção muito fortemente (uma cena imaginada de um latrocínio doesse), ninguém sairia mais de casa. Mas o próprio fluxo associativo impede-o; basta o mínimo sensível dolorido aparecer e sumir “rapidamente”.

¹²² T 1.1.1.7, SBN 4.

pelo confronto dos termos que a montam com um discurso mais claro e evidente sobre o *aparente*. Por exemplo, indagar algum filósofo sobre o significado da palavra “hipóstase” em seu raciocínio, atentando para o que de fato aparece aos sentidos, pode causar certa perplexidade no ouvinte e, com isso, gerar uma desconfiança de que ele talvez não diz nada sobre as coisas; o caso não é o mesmo com a “luz” ou “gravitação”¹²³, a qual, embora não corresponda a uma impressão distinta, serve para descrever precisamente relações entre muitíssimas delas, como se fosse mesmo uma lei, embora não possamos estipular sua necessidade nem sua origem.

Ambos os “fenômenos” aduzidos por Hume são, na verdade, explicitações da forma relativa da aparição (a correspondência) das impressões e ideias. A conexão causal entre impressões e ideias é considerada por ele um “argumento convincente” por apresentar-se facilmente, e diversas vezes, a quem inspeciona a própria mente. Em certo sentido, essa “conjunção constante” entre essas duas classes de percepções é objeto de uma “experiência”, pois para cada novo olhar, ouvir ou sentir observa-se em seguida uma nova aparência semelhante, mais fraca e débil, guardada no espírito. O exercício de fazer reaparecer percepções recém presentes aos sentidos apenas traz à luz da consciência diversos casos de retenção do anteriormente sentido, e sua reprodução no pensamento. A repetição desse fenômeno permite após um “exame acurado”¹²⁴ uma primeira generalização de uma regra, “que não admite exceções”. Assim, o “experimento” de fechar os olhos no escuro e imaginar uma cor antes percebida no claro não prova apoditicamente o princípio da cópia, mas expõe uma familiaridade com nosso pensamento que já possuímos, para distinguir daí a ação de sentir do pensar, bem como nos faz reconhecer que há um vínculo muito forte entre ambos. Por outro lado, o segundo argumento é mais uma suposição derivada do primeiro, porque claramente é impossível entrar na mente de alguém para verificar, com a danificação de um canal sensorial, que não são produzidas ideias semelhantes correspondentes. Mas trata-se de uma afirmação bastante *plausível* que a um cego ou surdo não aparece uma classe inteira de percepções e não

¹²³ Numa nota referente à “profunda ignorância que temos das operações dos corpos e das relações entre a mente e o corpo, Hume escreveu, na primeira *Investigação*: “I need not examine at length the *vis inertiae* which is so much talked of in the new philosophy, and which is ascribed to matter. We find by experience, that a body at rest or in motion continues for ever in its present state, till put from it by some new cause; and that a body impelled takes as much motion from the impelling body as it acquires itself. These are facts. When we call this a *vis inertiae*, we only mark these facts, without pretending to have any idea of the inert power; in the same manner as, when we talk of gravity, we mean certain effects, without comprehending that active power.” E 7.25, SBN 72-3

¹²⁴ “After the most accurate examination, of which I am capable, I venture to affirm, that the rule here holds without any exception, and that every simple idea has a simple impression, which resembles it; and every simple impression a correspondent idea. That idea of red, which we form in the dark, and that impression, which strikes our eyes in sun-shine, differ only in degree, not in nature.” T 1.1.1.5, pp. 3-4.

há lembranças correspondentes. É semelhante e corrobora-o o caso da criança que nunca provou um alimento e não conhece seu sabor. Portanto, esses dois argumentos baseiam-se na exposição da *relação* entre aparências com intensidade diferentes. Com eles, Hume enuncia uma “observação” acerca de um vínculo forte e “evidente” entre sentir e pensar e a *generaliza* para a natureza humana. Agora, continua o filósofo, quem quiser refutar esse princípio por acreditar possuir uma ideia ou representação não derivada da experiência, terá de mostrar que ideia é essa e qual é o seu *conteúdo positivo*, definindo-a ou falando publicamente, para então o cientista da natureza humana averiguar se consegue retrazá-la às impressões ou não.¹²⁵ O princípio está sob permanente questionamento e sua validade depende da eficácia.

Hume considera, em seguida, uma “limitação” a esse princípio da prioridade das impressões em relação às ideias cujo propósito é, no entanto, “explicá-lo”: se todas as ideias são imagens de impressões, do mesmo modo podemos formar “ideias secundárias” que são imagens de “ideias primárias”, tais como estas “excitadas no presente raciocínio acerca delas”. Em outras palavras, ele afirma que todas as ideias “produzem imagens de si em novas ideias” e, por isso, nem todas as ideias derivam imediatamente das impressões; uma classe delas o faz mediamente.¹²⁶ Essas “ideias secundárias” são mencionadas explicitamente nesta única ocasião, no *Tratado*, e desaparecem por completo da primeira *Investigação*.¹²⁷ Talvez não sejam muito relevantes. Mas Hume parece dizer que, quando a mente relembra, a partir da segunda vez, de algo observado no passado, ela produz uma nova ideia semelhante à impressão,

¹²⁵ “Those who would assert, that this position is not universally true nor without exception, have only one, and that an easy method of refuting it; by producing that idea, which, in their opinion, is not derived from this source. It will then be incumbent on us, if we would maintain our doctrine, to produce the impression or lively perception, which corresponds to it.” E 2.6, SBN 19-20.

¹²⁶ T 1.1.1.11, SBN 6-7

¹²⁷ D. Ainslie propõe que toda a dificuldade da seção atinente à identidade pessoal reconhecida por Hume no *Apêndice* gravita em torno de suas “ideias secundárias”. Segundo o comentador, o processo que Hume descreve para explicar por que acreditamos na simplicidade e identidade da mente não explica por que as ideias secundárias usadas nesse processo também são tomadas por nós como parte de nossas mentes: “*The very explanation that Hume offers for our beliefs in the simplicity and identity of mind invokes mental items our belief in the unity of which with the rest of our minds remains unexplained.*” p.566. Sua posição baseia-se em interpretar o conceito de “ideias secundárias” da seguinte maneira: “Hume describes (...) such operation, namely ‘intimate entry’ into himself, a process of reflectively turning his mind onto itself so as for him to ‘observe’ the perceptions that constitute his mind. How does he explain our capacity for this kind of introspective self-observation? The answer to this question comes quite early in the *Treatise*; after all, his project in it is to use this kind of observation to ‘explain the nature and principles of the human mind’ (T.8). And so he mentions at one point that the vehicles for this self-examination are what he calls secondary *ideas* (T.6), ideas that have other perceptions, either impressions or ideas, as their objects (I will call the perceptions that are the objects of secondary ideas *primary* impressions or ideas.)” p.560. Ainslie, D. *Hume’s Reflection on Identity and Simplicity of Mind*, Philosophy and Phenomenological Research Vol. LXII, No. 3, May 2001. Mas o problema é que “ideias primárias” e “impressões” não são objetos (intencionados) de “ideias secundárias”. Em relação às “ideias secundárias”, as “ideias primárias” são num certo sentido os originais dos quais são *produzidas* essas outras *imagens* semelhantes. Trata-se da cópia da cópia. A relação entre esses itens é causal e não intencional e, por isso, todos estão no mesmo plano imanente das associações que constituem o sistema da mente.

mas a fonte de onde é copiada essa nova percepção não é mais a impressão que, supõe-se, não mais aparece; mas é a primeira ideia que foi copiada imediatamente dela, após sua observação. Com efeito, quando são estalados os dedos, é produzido certo som; a lembrança desse som é a ideia primária. Agora, quando é lembrado novamente o som, a fonte da qual foi produzida a nova ideia não é mais a impressão, mas o som menos forte e vivaz que ressoou na memória. Se é repetida a lembrança do som, é a segunda cópia que servirá de modelo à terceira produzida, e assim por diante. Por isso, em relação a primeira cópia, todas as ideias repetidas na mente são “ideias secundárias”, ou seja, elas são derivadas de uma ideia anterior. Vale notar que a cada nova repetição, a nova percepção é cada vez mais esmaecida ou “decaída” e distante do original, pois, com o passar do tempo, perde normalmente¹²⁸ bastante vivacidade. Se o som for lembrado amanhã, terá muito menos determinação do que estes que agora existem enquanto estalo os dedos.

Considere agora o *segundo princípio* da ciência da natureza humana, o denominado “princípio da liberdade da imaginação”¹²⁹, o qual, na verdade, decorre do anterior¹³⁰ (e obscuro e controverso) — o princípio da “separabilidade das percepções diferentes”. A nosso ver, este último tem de ser compreendido no mesmo espírito que o princípio da cópia, como decorrente das definições de simples e complexo, que tomam de empréstimo termos e ligações semânticas comuns da língua inglesa, para interpretar certos “objetos” dados, e daí fazer uma generalização filosófica às percepções.¹³¹ Pois, supondo muitos casos de aparição à mente de coisas compostas ou complexas, cada parte sendo diferente das demais — o figo é macio, colorido, tem certo gosto — é possível estender a generalização dessa mesma “maneira de aparição” a qualquer coisa que pudermos conceber claramente; e é possível que a imaginação consiga distinguir e separar suas partes. As qualidades dos objetos não se apresentam a nós soltas ou destacadas umas das outras, como aparências não relacionadas; mas isso não quer dizer que

¹²⁸ “Artificialmente” uma tal ideia do som estalado poderia, no entanto, adquirir vivacidade no espírito, consoante a teoria humiana da educação, se sua repetição fosse condicionada de uma maneira “não planejada” (undesign'd) e “involuntária, a qual impregnaria a imaginação com uma crença insana, contra o fluxo e a ordem natural do pensamento: “For tho' custom and education produce belief by such a repetition, as is not deriv'd from experience, yet this requires a long tract of time, along with a very frequent and *undesign'd* repetition. In general we may pronounce, that a person, who wou'd *voluntarily* repeat any idea in his mind, tho' supported by one past experience, wou'd be no more inclin'd to believe the existence of its object, than if he had contented himself with one survey of it. Beside the effect of design; each act of the mind, being separate and independent, has a separate influence, and joins not its force with that of its fellows. Not being united by any common object, producing them, they have no relation to each other; and consequently make no transition or union of forces.” T 1.3.12.23, SBN 140-1.

¹²⁹ T 1.1.3.4, SBN 10.

¹³⁰ Cf. Ribeiro de Moura, C.A., *Crítica Humeana da Razão*, in: *Racionalidade e Crise*.

¹³¹ Cf. Garret, D. *Hume*, p.47.

todas elas se apresentam a nós *necessariamente unidas de uma vez*¹³². Esse princípio se aplica àquilo que pertence à nossa mente — aparências sob relações, ou seja, percepções; Hume parece ignorar se a realidade última também seria assim. No Apêndice, sua formulação é a mais acabada; citemos:

Whatever is distinct, is distinguishable; and whatever is distinguishable, is separable by the thought or imagination. All perceptions are distinct. They are, therefore, distinguishable, and separable, and may be conceiv'd as separately existent, and may exist separately, without any contradiction or absurdity.¹³³

Ora, todo o problema é que, de fato, cortar com uma faca um pedaço de maçã não é o mesmo que separar a cor, com o pensamento, do cheiro, do som, etc. Mas Hume afirma que a cor não é o cheiro e aparece por si só, *sem implicar necessariamente*, a aparição do cheiro; pois basta um resfriado para compreendermos que o cheiro não está necessariamente imbricado em sua visão imediata. Se a cor não fosse diferente do cheiro, do gosto, etc., Adão teria *uma sensação uniforme da maçã* que não é nem vermelha, nem fragrante, nem dura, ao aproximá-la de si, e não seriam diversos contatos com a coisa que decomporiam de repente essas qualidades. E se as qualidades estivessem sempre necessariamente conectadas em sua observação, no ato de pegá-la ele sentiria junto o gosto, o cheiro, etc. Partindo dessa ficção, não é descabido supor que a maçã é experimentada, por qualquer organismo vivo que consiga consumi-la, como sendo *um composto* de qualidades diferentes e inconfundíveis; cada qual, no entanto, como adiante Hume explicará, unida por contiguidade (no tempo e no espaço) e causalmente uma à outra. Contra a metafísica da substância, o filósofo argumentará não ser necessário ter de supor racionalmente, *a priori*, um substrato ou um princípio de inerência separado das qualidades particulares, no qual teriam de inerir, para poderem se manifestarem aos sentidos; do contrário, nenhum animal conseguiria visualizar, pegar e comer uma maçã e depois fazer o mesmo com outras semelhantes, ao menos que possuísse uma razão tão desveladora ou constitutiva quanto a nossa. Isso parece indicar que a tese da separabilidade pelo pensamento de tudo o que é diferente é uma generalização filosófica estendida às “percepções”, com base em observações acerca de objetos comuns e partindo de uma maneira comum de concepção. Parece ser uma diretiva do “método experimental”, na interpretação de Hume, ter de consultar nossas “maneiras populares” de concepção para então compreendê-las, e daí descrever suas irregularidades teóricas.¹³⁴ O Apêndice explicita a aplicação do referido

¹³² “Tho' certain sensations may at one time be united, we quickly find they admit of a separation, and may be presented apart.” T 1.2.6.3, SBN 66.

¹³³ T App.13, SBN 634.

¹³⁴ Cf. Lebrun, G. *Berkeley ou le sceptique malgré lui*, in: *A Filosofia e sua História*.

princípio à “existência” das percepções, para revirar os conceitos filosóficos da modernidade. Veremos ao longo desta tese como isso é feito pelo filósofo com conceitos específicos.

When I view this table and that chimney, nothing is present to me but particular perceptions, which are of a like nature with all the other perceptions. This is the doctrine of philosophers. But this table, which is present to me, and that chimney, may and do exist separately. This is the doctrine of the vulgar, and implies no contradiction. There is no contradiction, therefore, in extending the same doctrine to all the perceptions.¹³⁵

Finalmente, o princípio da “possibilidade de existência”, mencionado pela primeira vez na seção sobre as ideias abstratas¹³⁶, e desenvolvido na Parte II do Livro I do *Tratado*, no contexto de refutação da tese da infinita divisibilidade da extensão e a favor da possibilidade de percepções visuais e tangíveis indivisíveis, *os mínimos sensíveis*, é colocado do seguinte modo:

'Tis an establish'd maxim in metaphysics, *That whatever the mind clearly conceives includes the idea of possible existence*, or in other words, *that nothing we imagine is absolutely impossible*. We can form the idea of a golden mountain, and from thence conclude that such a mountain may actually exist. We can form no idea of a mountain without a valley, and therefore regard it as impossible.¹³⁷

O critério que estabelece a possibilidade de algo existir é historicamente um princípio formal da metafísica; ele é, como diz Hume, uma “máxima estabelecida da metafísica”¹³⁸. Foi considerado um princípio de limitação ao poder de Deus, que O submete pelo poder da *razão* à lei de não-contradição. Deus pode criar tudo, menos aquilo que *eu* não posso conceber clara e distintamente, aquilo que *para mim* é contraditório. Ora, como afirmou Hume, basta a mente “conceber claramente”, ou seja, nessa torção “experimental”, *imaginar* certa ideia com toda sua determinação (por exemplo, o anjo Gabriel)¹³⁹ para ela poder se pronunciar, a respeito da mesma, que ela não é autocontraditória e absurda e, com base nisso, poder supor, sem riscos, a possibilidade de existência de um objeto semelhante à concepção em algum lugar. Toda

¹³⁵ T App.13, SBN 634.

¹³⁶ T 1.1.7.6, SBN 19-20.

¹³⁷ T 1.2.2.8, SBN 32

¹³⁸ “Car il n'y a point de doute que Dieu n'ait la puissance de produire toutes les choses que je suis capable de concevoir avec distinction ; et je n'ai jamais jugé qu'il lui fût impossible de faire quelque chose, qu'alors que je trouvais de la contradiction à la pouvoir bien concevoir.” Descartes, *Sexta Meditação*, §1. E Arnauld e Nicole, *La Logique ou L'Art de Penser* : « Tout ce qui est contenu dans l'idée claire & distincte d'une chose, se peut affirmer avec vérité de cette chose ». p.388.

¹³⁹ Exemplo de Hume: “Whatever is may not be. No negation of a fact can involve a contradiction. The non-existence of any being, without exception, is as clear and distinct an idea as its existence. *The proposition, which affirms it not to be, however false, is no less conceivable and intelligible, than that which affirms it to be* (...) That Cæsar, or the angel Gabriel, or any being never existed, may be a false proposition, but still is perfectly conceivable, and implies no contradiction.” E 12.28, SBN 163-4. Mas, como objeto da imaginação, Hume refere-se a um homem loiro, delicado e que tem asas de pássaro; não a uma essência pura ou algo do tipo, que não é luminosa, nem figurada.

concepção que não é autocontraditória inclui em si a ideia de existência possível do objeto. Ora, o que autoriza Hume a empregar um princípio tão forte como este? E como ele se coaduna com aqueles da cópia e da separação? É preciso ressaltar que se trata de um princípio que se restringe ao poder da imaginação, cuja significação também é extraída do modo de apresentação dos objetos, e cuja validade depende inteiramente da determinação dos mesmos e de sua “maneira de existência” na consciência. Ele é descoberto, portanto, no exame das próprias relações, inspecionando-se até onde vai a liberdade da imaginação quando “transpõe, aumenta, subtrai” partes de uma concepção, como uma limitação que se insinua nela mesma durante seu exercício. O modo como a imaginação é regrada pelo princípio de não-contradição é semelhante à regulação dos princípios de associação (determinam a formação de aparências), com aquela diferença da inviolabilidade absoluta do primeiro; mas a “causa última” (formal ou material) de todos eles é desconhecida, e só observamos seus efeitos nas aparências. Nenhum dos princípios humianos é, por isso, exterior à realidade das mesmas, nem pode ser concebido independente delas; não podemos atestar se eles têm alcance para além das percepções e, por isso, estão restringidos metodologicamente à imanência da gênese sensível e das cópias. Ora, é possível imaginar uma montanha dourada, mas não uma montanha sem vale; é possível que exista de fato a primeira em algum recanto do “universo da imaginação”, isto é, poderá aparecer uma impressão com essas características a algum sistema conectado de percepções (noutra mente); mas jamais a segunda será percebida por quaisquer olhos. Contudo, a própria manifestação da percepção ao espírito tem de determinar a inteligibilidade e a validade de tal “máxima da metafísica”. Se a ideia não se desenha claramente no espírito durante a compreensão de um enunciado ou, pelo menos, não conseguimos associá-lo a alguma concepção clara, isso indica que esta é impossível, autocontraditória ou absurda (sem sentido); e nenhum esforço conseguirá conceber, desse modo, uma montanha sem vale, nem um triângulo com quatro ângulos, nem uma pura coisa em si indeterminada. Portanto, em nosso universo, eles jamais existirão. Lembrando que a diferença entre ideias e impressões é apenas de grau e elas são semelhantes em seus arranjos. Nas ideias, a *impossibilidade da concepção* corresponde, nas impressões, a *não existência*; quer dizer, em geral ambas indicam, em graus diferentes, a *não determinação da aparência*. A “máxima da metafísica” aqui evocada é, por isso, reconsiderada por Hume como sendo máxima da “lógica” da ciência da natureza humana, pois com ela constrange-se aquilo que poderia aparecer aos nossos sentidos, com base naquilo que aparece claramente em suas cópias. Poderíamos supor que a inversão da cópia para modelo nesse caso é autorizada por uma generalização: pois, até agora, nenhuma ideia absurda e autocontraditória foi objeto de concepção, mas depois, em algum dia, apareceu com mais força

e vivacidade a alguém; e, por outro lado, ideias imaginadas sem contradição, mas cujos objetos eram considerados inexistentes, já apareceram a alguém noutra ocasião como impressões (o caso dos cisnes negros descobertos na Austrália no século XVII). Mas Hume parece afirmar, contra essa hipótese interpretativa, para além da mera repetição, que tal máxima é *universal*. Se é impossível separar o vale da montanha ou os três ângulos dos três lados do triângulo, na concepção, o mesmo será aplicado *necessariamente* às impressões, por conta da mera *correspondência* entre elas; mas é difícil não suspeitar que se trata aqui de uma extensão indevida. Mas, em suma, novamente, o alcance do princípio depende da restrição da inteligibilidade da noção de existência às qualidades particulares, o que esclareceremos no Capítulo II.

§ 8. Não são verificáveis aparências intelectuais

Tentamos mostrar que a noção humiana da aparência atravessando toda a argumentação do Livro I (supondo que está ali desde as primeiras linhas do *Tratado*) foi concebida por meio de “experimentos” (argumentos céticos de relação) que enfatizam as alterações dos objetos sensíveis, para mostrar sua *dependência* de circunstâncias dos órgãos e do meio, para daí afastar a tese de que eles *existem em si mesmos continua e absolutamente*. E tal noção é o fundo sobre o qual desenha-se a definição de percepção. Ora, o “princípio do empirismo” é firmado graças a dois “fenômenos” que buscam estabelecer a prioridade das impressões simples em relação ao surgimento das ideias simples semelhantes, a saber, a conjunção constante entre as duas classes de percepções, atestada “facilmente” pela memória, e a ausência de certas ideias num homem cujo órgão não funciona por algum defeito. Por estabelecer uma *correspondência* entre a ideia e a impressão por meio da *semelhança* e da *relação causal*, ele é, segundo Hume, um princípio de *representação*. Ora, tal restrição (ou redução) do pensamento aos sentidos, embora tenha sido feita após ter-se considerado “exemplos suficientes” que permitiriam uma generalização, nessa perspectiva humiana, parece excessiva e temerária. Hume considera somente uma hipótese anômala contra o “princípio do empirismo”, em que uma ideia poderia ser produzida pela mente sem, no entanto, ser copiada de uma impressão simples correspondente (a tonalidade faltante de azul numa sequência gradiente imaginada), mas, mesmo assim, esse contraexemplo é de uma ideia colorida e sensível. Objetar-se-ia que tal posição sensualista é, na verdade, uma tese dogmática, que tal generalização é uma universalização e que Hume deveria perceber que existe toda uma classe distinta e “superior” de objetos ou fenômenos puramente intelectuais. Todavia, na seção *Das Ideias Abstratas*, o

filósofo considera essa hipótese de haver outra faculdade representativa no espírito, o chamado *intelecto*¹⁴⁰, cujos objetos seriam concebidos diferentemente dos objetos da *fantasia*:

'Tis usual with mathematicians, to pretend, that those ideas, which are their objects, are of so refin'd and spiritual a nature, that they fall not under the conception of the fancy, but must be comprehended by a pure and intellectual view, of which the superior faculties of the soul are alone capable. The same notion runs thro' most parts of philosophy, and is principally made use of to explain our abstract ideas, and to shew how we can form an idea of a triangle, for instance, which shall neither be an isosceles nor scalenum, nor be confin'd to any particular length and proportion of sides. 'Tis easy to see, why philosophers are so fond of this notion of some spiritual and refin'd perceptions; since by that means they cover many of their absurdities, and may refuse to submit to the decisions of clear ideas, by appealing to such as are obscure and uncertain. But to destroy this artifice, we need but reflect on that principle so oft insisted on, *that all our ideas are copy'd from our impressions*.¹⁴¹

Até que ponto o texto permite Hume se salvar de tal objeção? Em primeiro lugar, na Introdução, já destacamos sua descrença daquela proposta de fundamentação de *princípios*, acriticamente “acolhidos por confiança” (principles taken upon trust), que despreza completamente nossas concepções vulgares e a experiência sensorial ou a adéqua, distorcendo-a, a intuições mais profundas. De tais princípios obtidos pelo metafísico decorrem “consequências mal deduzidas”, “falta de coerência nas partes” e “evidência no todo” dos sistemas e, por conseguinte, *discordâncias* insuperáveis entre os mesmos. Hume parece dizer que esses filósofos postularam um intelecto puro capaz de intuir e apreender conhecimentos mais raros, “refinados e espirituais” (objetos indeterminados). Os resultados conflitantes de suas filosofias cobrem de dúvidas a existência de tal poder suprassensível da alma, na medida em que ele é caracterizado diferentemente por cada um, atinge teses diferentes e incomensuráveis, e são percebidos somente pelos filósofos por si e para si próprios. Ora, se essa faculdade mais elevada fosse aparente ao próprio espírito, ela deveria apresentar-se *clara e igualmente* a todos os homens, mediante a aparição dos mesmos objetos e mediante o mesmo modo de apreensão dos mesmos, tal como o olho e o sol, coisas que ninguém em sã consciência nega a existência. Na falta disso, o filósofo contesta, então, se há aparições de objetos puramente intelectuais ou essências intuitivas, isto é, representações de uma natureza “muito sutil” e *indeterminada* na mente. Aqueles que sustentam que há objetos do intelecto e, por outro lado, objetos dos sentidos, deveriam ser capazes, por isso, de apontar a essência objetiva do intelecto indubitavelmente, com a mesma clareza como são capazes de apontar uma cadeira. A representação determinada da cadeira aparece à concepção tanto quanto uma cadeira particular à visão; ora, a representação de uma cadeira em geral, sem tamanho ou cores ou ainda um

¹⁴⁰ Descartes, *Meditações*, Sexta Meditação, §2.

¹⁴¹ T 1.3.1.7, pp. 72-73.

triângulo em geral, sem lados e ângulos precisos, ou ainda a categoria geral do Ser não aparece aos sentidos nem ao pensamento. Esta tese da divisão de duas classes de aparências mentais completamente distintas na essência pode, portanto, ser colocada em dúvida — quando é considerado que numa é possível retrair a concepção diretamente a algo “claro e preciso”, mas noutra não. Além disso, como será argumentado em *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, mesmo a concepção mais elevada, pura e refinada, que supostamente só poderia ser concebida através de uma “visão intelectual”, consegue ser rebaixada ao mundo sensível, se forem decompostas as partes que estão unidas em sua concepção e consideradas isoladamente.

[W]hen we analyse our thoughts or ideas, however compounded or sublime, we always find, that they resolve themselves into such simple ideas as were copied from a precedent feeling or sentiment. Even those ideas, which, at first view, seem the most wide of this origin, are found, upon a nearer scrutiny, to be derived from it. The idea of God, as meaning an infinitely intelligent, wise, and good Being, arises from reflecting on the operations of our own mind, and augmenting, without limit, those qualities of goodness and wisdom.¹⁴²

Dessa forma, dissolvida em suas ideias simples, revela-se que a ideia composta de Deus deriva de sensações e sentimentos humanos correspondentes, de qualidades com as quais já estamos familiarizados, e sobre as quais a imaginação operou a composição, e amplificou-as confusamente e sem limites precisos. E mesmo tal ideia, a mais “sublime” de todas pensáveis, é posta no fluxo associativo da imaginação, no momento em que ocorre a meditação a respeito dela. Ao conceber a suposta ideia pura do intelecto, daquilo que foi contemplado por outro meio que não o sentido (determinado qualitativa e quantitativamente em suas partes) qualquer um pode atestar que a lembrança se imiscui no ato da concepção: quem ensinou tal conceito, em que livro foi lido, onde, quando... Se mesmo a ideia mais sublime do mundo é posta no fluxo da imaginação e relacionada a ideias claramente sensíveis, no momento da reflexão, isso significa que também ela está submetida ao império dos princípios de associação e que, portanto, é semelhante ao menos em algum ponto às demais sensíveis e derivadas de impressões correspondentes. Ampliar a extensão do princípio da cópia às supostas representações intelectuais pode ser interpretado, portanto, como um argumento cético¹⁴³ que se opõe à necessidade de compreender os objetos do pensamento sob dois tipos de natureza distinta. Um pode ser assimilado ao outro, pois o primeiro aparece determinada e claramente; outro não pode ser reduzido ou concebido sob outros termos — o inverso não é possível. Por

¹⁴² EHU 2.6, pp. 19-20.

¹⁴³ “’Tis not in demonstrations as in probabilities, that difficulties can take place, and one argument counterballance another, and diminish its authority.” T 1.2.2.6, SBN 31-2

exemplo, os conceitos expressos pelas palavras “Deus”, “o Bem”, “substância” podem reduzidos a qualidades sensíveis; “luz”, no entanto, não consegue ser inteligível e significada apenas com termos “puramente intelectuais”, sem partir da aparência sensorial ou sem a menor remissão a seu aspecto e suas qualidades sensíveis determinadas.

Na base da crítica das ideias do intelecto, está uma teoria nominalista acerca das ideias abstratas, herdada diretamente de Berkeley¹⁴⁴. Digamos algumas palavras sobre ela. Segundo Hume, todas as ideias na mente são particulares no ato de sua concepção, “perfeitamente precisas na quantidade e qualidade”, inclusive as chamadas *ideias gerais*, como movimento, governo ou humanidade. Sempre que pensamos em representações como essas, ocorre que alguma imagem particular está sendo pintada na fantasia, por exemplo, uma esfera branca deslocando-se sobre uma mesa quando pensamos no movimento ou, pelo menos, verifica-se no espírito um costume associado a uma “prontidão” para evocar determinadas imagens concretas, que possam satisfazer o significado do termo em questão; não há, no empirismo de Hume, *consciência do geral enquanto tal*. Certas ideias particulares cumprem o papel da generalidade em razão de estarem anexadas a um termo que “amplia sua significação” (vinculando-as a percepções distintas), pois faz com que outras individuais e semelhantes possam ser evocadas no espírito, e agrupadas ainda que “imperfeitamente”, conforme a ocasião demanda. Embora a mente, sendo finita, não consiga percorrer e por diante de si todos os objetos particulares associados ao termo “homem”, ela pode eleger uma ideia particular, bem delineada em determinado instante na mente, como representante de uma “coleção” ou classe de ideias particulares, pelo princípio de associação da *semelhança*, o que a torna apenas *funcionalmente* geral.¹⁴⁵ Não precisamos, contudo, sempre reviver a imagem que representa as outras ideias particulares semelhantes; ao ouvir certa palavra, o costume de associar determinada imagem a uma classe é revivido e cumpre a função representativa. Hume procura sustentar essa teoria argumentando que “a mente não pode formar qualquer noção de quantidade ou qualidade sem formar uma noção precisa dos graus de cada uma” e para tanto lança mão de três considerações extraídas respectivamente do princípio da separabilidade, da diferença de vivacidade entre impressões e ideias, e do critério de possibilidade. *Primeiro*, posto

¹⁴⁴ Cf. Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, Introduction.

¹⁴⁵ “When we have found a resemblance among several objects, that often occur to us, we apply the same name to all of them, whatever differences we may observe in the degrees of their quantity and quality, and whatever other differences may appear among them. After we have acquired a custom of this kind, the hearing of that name revives the idea of one of these objects, and makes the imagination conceive it with all its particular circumstances and proportions. But as the same word is suppos'd to have been frequently applied to other individuals, that are different in many respects from that idea, which is immediately present to the mind; the word not being able to revive the idea of all these individuals, only touches the soul, if I may be allow'd so to speak, and revives that custom, which we have acquir'd by surveying them.” T 1.1.7.7, SBN 20-1.

que, como o bom uso da língua já sugere, “quaisquer objetos diferentes são distinguíveis e separáveis pelo pensamento e imaginação”, e o mesmo valendo inversamente (já que “diferença, distinção e separação” são termos interligados e indefiníveis, se não se remeterem uns aos outros), isso impede que possamos abstrair mentalmente um aspecto de uma ideia, e separa-lo concretamente de outras partes ou “circunstâncias”, a menos que também seja distinguível e diferente, como a cabeça e as patas de um cavalo. Ora, no caso das ideias gerais, como, por exemplo, na ideia de linha, “é evidente”, afirma Hume, “que o comprimento determinado de uma linha não é diferente nem distinguível da linha mesma”, como tampouco os graus precisos de uma qualidade são diferentes, distinguíveis e separáveis da qualidade. Segue-se que essas ideias da linha e do comprimento não admitem no ato de representá-las separação, tampouco distinção e diferença, mas estão conjugadas inseparavelmente em sua concepção (na fantasia), de modo que a ideia geral de linha “tem em sua aparência na mente”¹⁴⁶ um grau preciso de quantidade e qualidade, conquanto possa representar, pela semelhança, outras com graus diferentes de ambos. *Segundo*, nenhum objeto aparece a nossos sentidos sem ter em sua existência um “grau particular ou proporção” — um homem é ou branco, ou negro, ou pardo, etc. e tem um metro e oitenta ou setenta, etc. — ou seja, impressões são determinadas na qualidade e quantidade, e uma vez que a única diferença entre impressões e ideias é de força e vivacidade, segue-se que também as ideias, as cópias ou representações, são “perfeitamente precisas” na qualidade e quantidade, malgrado a obscuridade que muitas vezes se envolvem por conta da associação. *Em terceiro lugar*, partindo da convicção comum dos filósofos modernos de que “tudo na natureza é individual” — contra a realidade dos universais, que de nada serve à nova compreensão mecanista da natureza posta em movimento no século XVII — e é “completamente absurdo” supor um triângulo realmente existente, que não tem proporções precisas, nem ângulos e lados, segue-se, de acordo com Hume, que se um tal objeto é impossível na realidade, também o é na concepção da mente, “uma vez que nada do que podemos formar uma ideia clara e distinta é absurdo e impossível.”

Tal nominalismo extremo conduz o filósofo escocês, no entanto, a um problema embaraçoso, quando busca acomodar em sua teoria aquilo que os escolásticos denominam as “distinções de razão”, isto é, a capacidade da mente de fazer “considerações parciais” acerca daquilo que é inseparável na realidade, como é a “distinção entre figura e corpo figurado” ou “movimento e corpo movido”. Como Hume reconhece, a dificuldade em explicar tal tipo de distinção surge do seu princípio da separabilidade, segundo o qual “todas as ideias que são

¹⁴⁶ T 1.1.7.3, SBN 18-9.

diferentes são separáveis”. Na verdade, o exemplo das distinções de razão pode ser considerado uma *objeção* a tal princípio. Pois, se a figura é diferente do corpo, suas ideias devem ser separáveis e distinguíveis; mas se suas ideias não são diferentes, não podem ser separáveis nem distinguíveis; ora, o mero fato de haver nesse caso duas palavras, que denotam dois conceitos diferentes, sugere que distinguiamos um do outro. Hume pergunta-se daí o que significa uma “distinção de razão”, uma vez que não implica nem diferença nem separação no objeto, ou seja, o que a mente está propriamente fazendo quando se fixa mentalmente na figura, distinguindo-a, em sua consideração, do corpo figurado, mesmo sendo impossível separar um do outro; qual é a operação que ocorre neste caso?

'Tis certain that the mind wou'd never have dream'd of distinguishing a figure from the body figur'd, as being in reality neither distinguishable, nor different, nor separable; did it not observe, that even in this simplicity there might be contain'd many different resemblances and relations.¹⁴⁷

Essa passagem é uma fonte de tremendas dificuldades para o autor do *Tratado*, porque, primeiro, ele afirma aqui que a figura é uma representação *simples*, seguindo Locke. Mas essa afirmação parece ser provisória, pois Hume ainda não explicou nesta etapa do texto como adquirimos nossas ideias de espaço e figura. Talvez o filósofo tenha julgado que mesmo aceitando essa premissa lockeana, seu argumento não é comprometido. Como veremos no seguinte capítulo, para Hume a ideia de figura é uma *composição* de pontos coloridos *simples*, de *mínimos sensíveis*, que são “dispostos numa certa forma” pela imaginação, de sorte que “aparecem a nós de certa maneira”. No entanto, é bem mais problemática a afirmação de que quando consideramos parcialmente a figura, distinguindo-a do corpo, na verdade não estamos concretamente separando ou abstraindo nenhuma representação diferente, mas no fundo a mente está apenas *associando tacitamente* esta disposição de cores a outra disposição de cores, que é *semelhante* precisamente nisto — ser disposição de cores ou forma. Hume afirma que “quando um globo de mármore branco é apresentado a nós, nós apenas recebemos a impressão de uma cor branca disposta numa certa forma, nem podemos separar e distinguir a cor da forma.” Mas, continua ele, tendo observado *depois* um globo de mármore preto e um cubo branco, e comparando-os com nosso objeto anterior, “*nós encontramos duas semelhanças separadas*, no que parecia ser, e realmente é, perfeitamente inseparável.” Esse “depois” (afterwards) parece sugerir a tese de uma ordem temporal de constituição do que entendemos por *atenção*, ou seja, aquela capacidade de fazermos uma “consideração parcial” do objeto, em que focamos determinados aspectos seus em detrimento de outros; segundo Hume, graças a

¹⁴⁷ T 1.1.7.18, SBN 25.

ocorrência da associação por semelhança com outros objetos. A cor e a figura são “perfeitamente inseparáveis” na aparência (impressão ou ideia); isso não impede, contudo, que, associando cores e disposições dispersas no campo visual, possamos, ele afirma, considerar uma dessas partes ignorando a outra, ainda que estejam juntas na concepção. Trata-se de uma questão de “prática”, de reiteradas associações, pelo que quando consideramos a cor ou a forma de um objeto, secretamente estamos associando-as a cor ou forma de outro.

When we wou'd consider only the figure of the globe of white marble, we form in reality an idea both of the figure and colour, but tacitly carry our eye to its resemblance with the globe of black marble: And in the same manner, when we wou'd consider its colour only, we turn our view to its resemblance with the cube of white marble. By this means we accompany our ideas with a kind of reflection, of which custom renders us, in a great measure, insensible.¹⁴⁸

Fazer “distinções de razão” e considerar certos aspectos ignorando outros é então, de acordo com o *Tratado*, no fundo fazer associações, às quais o costume tornou-nos, em larga medida, “insensíveis”. Não envolve abstrair uma parte do objeto ou contemplar uma representação indeterminada, a qual, de alguma maneira, estaria vinculada a sua imagem precisa na mente. Isso tudo mostra a obstinação do filósofo em explicar todas as operações da mente a partir de sua teoria das ideias e dos princípios de associação, ainda que gere dificuldades, como esta da submissão da atenção à comparação espontânea por semelhança. Devemos ter em conta essa decisão do filósofo ao analisarmos suas explicações acerca da origem de nossas concepções de objetos e de nossas crenças relacionadas.

§ 9. *Relação entre aparência e coisa em si é ininteligível*

Para encerrar este capítulo, consideremos o que a noção de percepção autoriza a respeito da concepção da *suposta conexão* dela com outro objeto “especificamente diferente”. Na filosofia humiana “percepção” não é outra coisa senão fenômeno submetido a relações da imaginação, ou melhor, trata-se da descrição da maneira como compõe-se em nosso espírito um objeto determinado na qualidade e quantidade, e como ele se apresenta à consciência, com mais ou menos vivacidade, e sempre acompanhado de outros graças a associações. Cada tipo de relação pode ser concebido, em certo sentido, como uma *maneira de aparição* das percepções ao espírito. Com efeito, desde nossa concepção comum até a reflexão filosófica, as qualidades sensíveis não se apresentam a nós isoladas ou espalhadas num caos, aos sentidos e ao pensamento, mas em vez disso estão coligadas “intimamente” com certa uniformidade e

¹⁴⁸ Ibid.

ordem, compondo assim uma “experiência” complexa de uma vida interior e de um mundo exterior, com toda sua riqueza e diversidade. Em consonância com os filósofos modernos, tendo afastado aquela posição natural de que são as coisas mesmas que estão presentes absolutamente aos sentidos, revelando para eles conexões estruturais em si mesmas, e a partir do que poderíamos conhecer *imediatamente* propriedades reais e imutáveis, Hume busca encontrar a causa da organização das percepções da mente humana, quando concebemos quaisquer objetos ou eventos, fazendo a inspeção de suas próprias representações, ou seja, examinando “acuradamente” as diferenças internas entre as ideias compostas, para daí compreender que tipo de relações juntando suas partes, no pensamento, revelam-se à “observação” filosófica. Por uma decisão metodológica prévia, segundo Hume tais vínculos de que temos consciência são os únicos sobre as quais podemos elaborar um discurso “claro” e “preciso”, pois somente eles são passíveis de descrição, no momento em que coexistem certas percepções. Sendo assim, partindo da posição de que ideias não passam de cópias vestigiais menos vivazes de impressões sensoriais determinadas, igualmente precisas na qualidade e quantidade, todas as relações entre objetos são remetidas por Hume ao domínio da *imaginação* ou *fantasia*¹⁴⁹ — a faculdade de juntar, dissociar, misturar e decompor elementos sensíveis concretos. Agora, se essa faculdade pode decompor ideias complexas e reagrupar ideias simples como quer devido a sua liberdade (contanto que não entre contradição), é preciso que haja uma causa para o fato de ideias simples ocorrerem no espírito frequentemente juntas, com ordem e concatenação. Se houver uma “causa última” para a organização do pensamento, isso está fora do alcance da “filosofia experimental”. Hume se restringe à descrição da efetivação das relações em casos particulares. O objeto de análise é o composto dos *conteúdos* e das *maneiras de conexão* entre os mesmos¹⁵⁰; mas é possível enumerar e comparar os casos em que elas ocorrem até ser produzida uma lista geral, mas não necessária. Descrevendo casos

¹⁴⁹ Hume segue Hobbes neste ponto: “For after the object is removed, or the eye shut, we still retain an image of the thing seen, though more obscure than when we see it. And this is it, the Latins call *imagination*, from the image made in seeing; and apply the same, though improperly, to all the other senses. But the Greeks call it *fancy*; which signifies *appearance*, and is as proper to one sense, as to another. IMAGINATION therefore is nothing but *decaying sense*; and is found in men, and many other living creatures, as well sleeping, as waking.” Hobbes, *Leviathan*, Chap. II, 2. p. 11.

¹⁵⁰ Apenas sendo imagens os materiais de nosso pensamento, a ideia abstrata de uma relação é uma *ideia complexa* determinada na qualidade e quantidade e é, por isso, um caso particular de uma conexão entre ideias simples que serve de modelo representativo para às demais relações, pela *semelhança*. O termo geral “relação” é aplicado a um caso de duas ideias particulares sendo conectadas, por exemplo, na relação causal entre chama e calor, que evoca uma disposição na mente a se associar a outras relações. Nisso sigo a interpretação de Michael Costa, *Hume on the very idea of relation*. “In an idea of a relation it is not so much the component ideas that determine the nature of the idea, it is *how the ideas are related*, or, as Hume would more likely say, the *manner* of their appearance in consciousness. All that is required of the component ideas is that they actually stand in the relation represented by the complex idea.” p.74.

particulares de conexão entre impressões e entre ideias, pode-se agrupá-los e retrair cada um a princípios gerais. Os *princípios de união* de nossas sensações e pensamentos são, dessa forma, estabelecidos pela enumeração de exemplos, porém, eles jamais se apresentam à mente sem os conteúdos relacionados, mas o fazem *nestas aparências*, qualificando-as assim como *percepções*. Se a conexão entre duas percepções ocorre sem demora num curto lapso, sem que haja “tempo para reflexão”¹⁵¹, ou seja, sem haver a consulta à memória e sem o envolvimento de um trabalho dedutivo de raciocínio, ao modo de um silogismo, o termo mais adequado para designar esta transição direta de um conteúdo preciso para outro — uma “atração” entre aparências simples e determinadas — é, segundo Hume, a “associação”. Os três princípios de associação de ideias, como se sabe, são a semelhança, contiguidade e causa e efeito.

THESE are therefore the principles of union or cohesion among our simple ideas, and in the imagination supply the place of that inseparable connexion, by which they are united in our memory. Here is a kind of ATTRACTION, which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural, and to shew itself in as many and as various forms. Its effects are every where conspicuous; but as to its causes, they are mostly unknown, and must be resolv'd into *original* qualities of human nature, which I pretend not to explain.¹⁵²

O filósofo estabelece esses três princípios de associação entre ideias no início do *Tratado* e, no segundo volume, introduz a semelhança entre impressões de reflexão ou paixões¹⁵³. Como também, ao longo da Parte III do Livro I, afirmará que tais princípios operam a transição de impressões a ideias.¹⁵⁴ Operam as transições entre aparências de maneiras

¹⁵¹ “The idea of sinking is so closely connected with that of water, and the idea of suffocating with that of sinking, that the mind makes the transition without the assistance of the memory. The custom operates before we have time for reflection. The objects seem so inseparable, that we interpose not a moment's delay in passing from the one to the other.” T 1.3.8.13, SBN 103-4.

¹⁵² T 1.1.4.6.

¹⁵³ “The *second* property I shall observe in the human mind is a like association of impressions. All resembling impressions are connected together, and no sooner one arises than the rest immediately follow. (...) 'Tis evident, then, there is an attraction or association among impressions, as well as among ideas; tho' with this remarkable difference, that ideas are associated by resemblance, contiguity, and causation; and impressions only by resemblance.” T 2.1.4.3, SBN 283. Agora, objetar-se-ia, por que não ocorrem associações por contiguidade, causa e efeito e semelhança entre todas as impressões, e não apenas esta última maneira entre as “impressões de reflexão”, se elas não são essencialmente distintas das sensações ou ainda das ideias, mas apenas mais fortes e vivazes? Não estaria Hume fazendo um corte estrutural naquilo cuja diferença é apenas de qualidade ou grau? Talvez Hume nunca tenha negado a possibilidade de impressões de sensação se associarem por semelhança, contiguidade e causa e efeito. Mas não observamos isso ocorrer de fato. Se vejo a foto de uma amiga, por mais que eu queira ela não aparece a mim de repente ao lado. Se vejo aquela fogueira distante, não sinto necessariamente o calor. Mas ao sentimento de generosidade pode se associar de fato a vaidade, a alegria, e outras emoções prazerosas.

¹⁵⁴ “The principles of union among ideas, I have reduc'd to three general ones, and have asserted, that the idea or impression of any object naturally introduces the idea of any other object, that is resembling, contiguous to, or connected with it.... “When ev'ry individual of any species of objects is found by experience to be constantly united with an individual of another species, the appearance of any new individual of either species naturally conveys the thought to its usual attendant. Thus because such a particular idea is commonly annex'd to such a particular word, nothing is requir'd but the hearing of that word to produce the correspondent idea; and 'twill

distintas, embora tão “silenciosamente” e quase “imperceptivelmente”¹⁵⁵, de modo a tornarem-se observáveis para nós mediante seus efeitos. Assim como não é preciso de atenção para andar, também não é preciso focar a atenção nas coisas para que ocorram associações na mente. Em grande parte da vida, o pensamento é, segundo Hume, comparável a um “mecanismo” automático que ocorre independente dos raciocínios e meditações. Os princípios de associação são descobertos mediante o exame do objeto pensado já composto ou ligado pela imaginação. Por isso, para compreendê-los também é preciso, tal como as definições de classes de percepções, transformar a concepção vulgar — subvertendo suas crenças obtusas — para fazê-la ver, mediante “experimentos” filosóficos, os objetos do mundo da vida não de seu ponto de apoio natural, mas da *perspectiva fenomênica*. Porque sem esse ajuste filosófico as “associações silenciosas” e as “transições rápidas” da imaginação sempre serão objetificadas por nós, como sendo conexões de uma “realidade” imediata (o que já foi posto em dúvida pelo modo da relatividade). Hume designa também essas maneiras imediatas e “velozes”, como se introduzem e se agrupam as percepções, “relações naturais”, pois isso indica, a seu ver, a generalidade, “suavidade” e “facilidade” das transições, que não envolvem muito *esforço*, nem o trabalho reflexivo ou comparativo para se conectarem. Há também, segundo Hume, outro tipo de relação, a “comparação filosófica”, que *decorre* da relação natural no campo das ideias, pois é uma reflexão pausada e atenta sobre os efeitos manifestos das associações no pensamento. É pelo que se descobre, em primeiro lugar, os princípios de conexão operando tais transições subterrâneas. As “relações filosóficas”¹⁵⁶ envolvem um trabalho das relações naturais sobre si mesmas. Mas são efeitos das associações: é preciso que ideias sejam antes associadas para “julgarmos apropriado compará-las”. Dos efeitos das associações de ideias, Hume conta, além das “relações”, as ideias complexas daquilo que filósofos denominam “modos” e “substâncias”.¹⁵⁷

scarce be possible for the mind, by its utmost efforts, to prevent that transition. In this case it is not absolutely necessary, that upon hearing such a particular sound, we shou'd reflect on any past experience, and consider what idea has been usually connected with the sound.” T 1.3.6.14, SBN 93.

¹⁵⁵ “Tis evident, that the association of ideas operates in so silent and imperceptible a manner, that we are scarce sensible of it, and discover it more by its effects than by any immediate feeling or perception.” T 2.1.9.4.

¹⁵⁶ “THE word Relation is commonly used in two senses considerably different from each other. Either for that quality, by which two ideas are connected together in the imagination, and the one naturally introduces the other, after the manner above-explained; or for that particular circumstance, in which, even upon the arbitrary union of two ideas in the fancy, we may think proper to compare them.” T 1.1.5.1, SBN 13-4.

¹⁵⁷ “AMONGST the effects of this union or association of ideas, there are none more remarkable, than those complex ideas, which are the common subjects of our thoughts and reasoning, and generally arise from some principle of union among our simple ideas. These complex may be divided into *Relations, Modes, and Substances*.” T 1.1.4.7, SBN 1.3

Sendo assim, relações são, segundo Hume, ideias complexas, porque envolvem duas ou mais *qualidades sensíveis* (fogo e calor) e *a maneira particular* como estão conectados na imaginação (causa e efeito). É impossível, então, conceber uma relação — uma maneira como ocorre a vinculação entre duas aparências distintas — sem haver a concepção de ambas, sem que ambas apareçam ao espírito como representações *conectadas*. Por isso, é curioso que se atribua a Hume a possibilidade da *suposição*¹⁵⁸ *inconcebível de uma mera “ideia relativa” sem um termo correlacionado*, ou seja, que possa ocorrer na mente um tipo de ideia (que não é aparência menos vívida) junto a uma maneira de vinculação (indeterminada) a nada aparente ou simplesmente *x*. Se por “ideia complexa” é significado uma maneira específica de conectarmos ideias simples, uma maneira como aparecem reunidas as mesmas à mente, uma “ideia relativa” que não é passagem de percepção a percepção deverá ser entendida como uma “imperfeição” ou mesmo contradição, na filosofia de Hume. Assim, segundo o filósofo, se todas ideias derivam de impressões, e não podemos conceber outras existências senão essas percepções ou aparências mais ou menos vivazes, sob relações da imaginação, é impossível conceber ou formar uma ideia de uma “existência externa” especificamente diferente disso. No entanto, afirma Hume, logo após limitar nossos raciocínios sobre a existência de objetos ao “universo da imaginação”, a seguinte proposição:

THE farthest we can go towards a conception of external objects, when suppos'd *specifically* different from our perceptions, is to form a relative idea of them, without pretending to comprehend the related objects. Generally speaking we do not suppose them *specifically* different; but only attribute to them different relations, connections and durations. But of this more fully hereafter*.”¹⁵⁹

E no final dessa passagem ele põe uma nota referente a um parágrafo da Seção II, Parte IV do Livro I, *Sobre o Ceticismo com relação a nossos Sentidos*, onde afirma que o assunto de sua presente investigação concerne as *causas* que “nos induzem a acreditar” na existência dos corpos exteriores, ou seja, por que atribuímos uma “existência contínua” e “independente” a certas percepções.

These are the only questions, that are intelligible on the present subject. For as to the notion of external existence, when taken for something *specifically* different from our perceptions, we have already shewn its absurdity. *¹⁶⁰

¹⁵⁸ Para uma crítica da tese de que há uma diferença entre “supor” e “conceber” no pensamento de Hume, da qual os novos humianos se servem para sustentar a interpretação realista acerca de objetos inconcebíveis, cf. Winkler, K. *The New Hume*, pp. 60-64. In: *The New Hume Debate*.

¹⁵⁹ T 1.2.6.9.

¹⁶⁰ T 1.4.2.2, SBN 187-8.

Essa passagem contém, por sua vez, uma nota que se refere à citação acima. Talvez seja mais adequado deixar aos novos humanos se entenderem, do que gastar mais tempo com isso¹⁶¹. Ora, as únicas existências ou “tipos de existência” que podemos conceber claramente, segundo o filósofo, são as próprias percepções, impressões e ideias, qualidades relativas às circunstâncias nas quais estão os órgãos sensoriais, e suas copias postas em relação, no domínio da imaginação. Qualquer coisa que não fosse isto, qualquer coisa que pudesse ser concebida ou percebida (intuição intelectual) como um absoluto existindo em si mesmo ou ainda, numa palavra, um *ser indeterminado em si*, está fora da indicação das palavras. O que não for representável pela imaginação “clara e precisamente” na qualidade e quantidade está fora da ciência da natureza humana; não pode ser analisado, nem ser objeto de vivificação e, conseqüentemente, algo passível de crença — e como tal leva à produção de discurso vazio. Será necessário, assim, postular *outra faculdade* capaz de se referir a coisa em si, para atingi-la de algum modo e conectá-la necessariamente conosco (um insight), para além da mera associação de ideias e das “relações filosóficas” que são efeitos dela. Parece, então, ser uma alusão a Locke essa passagem acerca da relação da ideia, na mente, com o objeto externo especificamente diferente. Repare a maneira como este se expressa acerca da ideia relativa:

All the ideas of all the sensible qualities of a cherry, come into my mind by sensation; the ideas of perceiving, thinking, reasoning, knowing, &c. come into my mind by reflection: the ideas of these qualities and actions, or powers, are perceived by the mind to be by themselves inconsistent with existence; or, as your lordship well expresses it, “we find that we can have no true conception of any modes or accidents, but we must conceive a substratum or subject, wherein they are;” i. e. that they cannot exist or subsist of themselves. Hence the mind perceives their necessary connexion with inherence or being supported; which being a relative idea superadded to the red colour in a cherry, or to thinking in a man, the mind frames the correlative idea of a support. For I never denied, that the mind could frame to itself ideas of relation, but have showed the quite contrary in my chapters about relation. But because a relation cannot be founded in nothing, or be the relation of nothing, and the thing here related as a supporter or support, is not represented to the mind by any clear and distinct idea; therefore the obscure, indistinct, vague idea of thing or something, is all that is left to be the positive idea, which has the relation of a support or substratum to modes or accidents; and that general determined idea of something, is, by the abstraction of the mind, derived also from the simple ideas of sensation and reflection: and thus the mind, from the positive, simple ideas got by sensation or reflection, comes to the general relative idea of substance; which, without the positive simple ideas, it would never have.¹⁶²

Veremos adiante como Hume critica essa suposta relação de “inerência”, o último resquício de inteligibilidade do substrato vazio, que “mal merece a atenção de um cético” quando desprovido de todas as “qualidades materiais” (o que dizer então daquilo cuja suposição

¹⁶¹ Para uma breve, mas potente crítica de tal interpretação acerca das “ideias relativas” ou “suposições inconcebíveis” de “objetos” que não são percepções, cf. Waxman, W. *Hume's Theory of Consciousness*, nota 47. pp.293-295.

¹⁶² Locke, First Letter to Stillingfleet, *Works*, Vol. IV, p.21.

tem menos conteúdo do que isso?)¹⁶³. De qualquer forma, a descrição das relações entre percepções demarca onde detém-se a investigação sobre a natureza humana, quais são os objetos apropriados ao filósofo; o que deve ser investigado e o que deve ser dispensado, porque é ininteligível, ao ser feito o exame e a análise das causas da constituição de tal natureza. Aventurar-se a discorrer sobre a “suposta relação” de um objeto infável com a percepção parece ir contra o espírito do texto, pois, pelo princípio da cópia, *é preciso ser cético*. A crítica humiana da noção da conexão do “objeto externo” com a percepção será retomada com mais profundidade no Capítulo III, quando analisarmos as tentativas filosóficas de salvar o *conhecimento da realidade em si mesma* contra o ceticismo. Porque este “objeto externo” é um dos lados pelo qual é forjado o esquema da filosofia da representação; o outro é a concepção do “pertencimento” ou “inerência” das representações a um *sujeito* comum, ou seja, a suposição de um princípio de união mais fundamental, subjazendo as percepções associadas. Como veremos, no último capítulo, o *self* é, no *Tratado*, apenas uma representação complexa, produto de um conjunto de percepções sendo conectadas num *sistema*; mas que, no entanto, apresenta-se à consciência por uma confusão natural como uma ficção de algo realmente simples e idêntico a si.

O objetivo deste capítulo foi introduzir a noção de aparência e mostrar como ela dá as bases da argumentação do Livro I do *Tratado*. Agora procuraremos aprofundar o exame daquele obscuro conceito, já bastante mencionado, a “maneira de aparição”, atentando para os textos em que Hume tentará esclarecer o que é a ideia ou a *cópia de uma maneira* como apresentam-se as percepções ao espírito, sem ser uma cópia direta de uma impressão simples correspondente. Passaremos ao exame da reflexão humiana sobre o tempo, pois ela fornecerá elementos para interpretarmos melhor tal conceito. Examinaremos também a tese de que o tempo é aquela maneira de aparição das qualidades que força a imaginação a criar a relação de identidade, a qual é responsável pela noção comum de *mente*, vista como algo simples e idêntico pelo vulgo e filósofos, e também pela noção de *corpo*. Como diz Hume, a relação de identidade é a “mais universal” de todas e se aplica a qualquer objeto que tenha *duração* e exista num intervalo. Ela é “o princípio de individuação” graças ao qual separa-se a existência da mente e dos corpos e dos corpos entre si.

¹⁶³ “Bereave matter of all its intelligible qualities, both primary and secondary, you in a manner annihilate it, and leave only a certain unknown, inexplicable *something*, as the cause of our perceptions; a notion so imperfect, that no sceptic will think it worth while to contend against it.” E 12.16, SBN 155

CAPÍTULO DOIS

TEMPO E MANEIRAS DE APARIÇÃO

Some of the first and most obvious Properties which we certainly know of Matter, as its having *partes extra partes*, strictly and properly speaking, that is, its consisting of such Parts as are actually unconnected, and are truly distinct Beings, and can (as we see by Experience) exist separately, and have no dependance one upon another — do necessarily and confessedly imply *discerptibility*.¹⁶⁴

§ 10. *Recolocação do problema da infinita divisibilidade do espaço e tempo*

A teoria sobre o tempo desenvolvida no *Tratado* é uma parte pouco levada a sério. Excetuando alguns, a praxe foi considerá-la em segundo plano e, sem mais, criticá-la junto com aquela sobre o espaço, o alvo predileto dos menos simpáticos com o empirismo. Pois a última, entre outras insolências humianas, *sensualizou* a geometria, enviando-a ao campo dos conhecimentos inexatos e prováveis. Tal contrassenso não teve muito valor para os matemáticos, nem para a filosofia aos olhos do próprio Hume, que, após madura reflexão, emendou tal opinião estapafúrdia, em *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, e restaurou sua “perfeita exatidão” ao lado da álgebra e da aritmética. Ademais, o que ele disse especificamente sobre o tempo não teve continuidade na história da filosofia, tampouco, dizem alguns comentadores¹⁶⁵, impactou minimamente as ciências¹⁶⁶. No máximo, sua reflexão foi objeto de curiosidade por ser bastante inusitada, quando não criticada, às vezes veementemente, pela suposta incongruência interna e por trair o princípio da cópia¹⁶⁷, segundo o qual toda ideia simples tem uma impressão simples correspondente da qual deriva — e o que não é o caso com a ideia de tempo. É uma opinião razoavelmente comum que basta um rápido olhar para se notar, aqui, um buraco no empirismo e o começo de sua ruína. Salvo breve menções, Hume não desenvolveu a teoria sobre o tempo em nenhuma outra obra, após seu abandono no *Tratado*. A retomada desse tema na Seção XII da primeira *Investigação* é breve e puramente negativa;

¹⁶⁴ Clarke, S. *The Correspondence of Samuel Clarke and Anthony Collins*, 1707-08, p.62.

¹⁶⁵ Flew, A. *Infinite Divisibility in Hume's Treatise*; Broad, C. D. *Hume's Doctrine of Space*.

¹⁶⁶ Não é descabido afirmar, contudo, que influenciou Einstein de maneira decisiva, enquanto este meditava sobre a teoria da relatividade geral, conforme o próprio indica numa carta, datada de 4 de dezembro, 1915, a M. Schilick (*Papers*, A, Vol. 8A, Doc. 165). Einstein escreveu: “You have correctly seen that this line of thought was of great influence on my efforts and indeed Ernst Mach and still much more Hume, whose Treatise on understanding I studied with eagerness and admiration shortly before finding relativity theory. (...) It is very possible that without these philosophical studies I can not say that the solution would have come.” Cf. Norton, J. D. *How Hume and Mach Helped Einstein Find Special Relativity*, e Slavov, M. *Empiricism and Relationism Intertwined: Hume and Einstein's Special Theory of Relativity*, pp. 247-260, in: *Essays Concerning Hume's Natural Philosophy*.

¹⁶⁷Cf. Kemp-Smith, N. *The Philosophy of David Hume*; Rosenberg, *Hume's Philosophy of Science*, in: Cambridge Companion to Hume; Annand, *An Examination of Hume's Theory of Relations*; Alliston, H. *Custom and Reason in Hume: A Kantian Reading of the First Book of the Treatise*.

ocorre num contexto cético de crítica das “ciências abstratas”. Ali, afirma o filósofo, a reflexão sobre a infinita divisibilidade do espaço e do tempo oferece “inumeráveis paradoxos”, contradições e absurdos ao espírito, servindo apenas para expor a impotência da razão humana em questões sublimes como essas. Ora, se o próprio abandonou a teoria sobre o tempo, porque este seria um objeto impossível de reflexão sistemática, parece não haver saída para a resolução dos problemas internos que ela suscita; e também podemos desconfiar que seu lugar no *Tratado* talvez seja secundário e seus resultados desatrelados de argumentos mais sólidos e importantes, como está patente pela sua omissão na *Resenha*. Por outro lado, há interpretações mais generosas dessa parte da filosofia humiana, que tentam reconstruí-la e depurar certos argumentos problemáticos, com o propósito de extrair conceitos e afirmações úteis para a compreensão do projeto da ciência da natureza humana, e talvez evidenciar neles um teor propriamente original, consistente e desafiador¹⁶⁸. Compartilhamos o mesmo sentimento e, com isso, propomos a tese de que o tempo é uma peça fundamental no encadeamento argumentativo do *Tratado*, sem a qual é impossível compreender a centralidade da *relação de identidade* na economia do texto. Pois, partindo de uma noção muito peculiar de tempo, Hume intenta mostrar como a “ideia complexa” da identidade (de algo permanecendo “invariável e ininterrupto” enquanto dura) origina-se na imaginação, como “aplica-se” ao fluxo das aparências diferentes e, dessa forma, por quais processos ocorre a *gênese das crenças na existência da matéria e da identidade pessoal*. Quer dizer, o filósofo busca descobrir nas associações da imaginação a causa da separação dos corpos e da mente, e da divisão filosófica das percepções entre objetos e sujeito para uma consciência — *o que é a condição básica de uma vida senciente e de uma ciência do homem*. Com efeito, Hume tece uma argumentação intrincada e, em geral, coerente, nos seus parâmetros empiristas, que liga o fluxo das aparências e, anexada ao mesmo, a associação imaginativa, diretamente à *individuação* da mente e dos corpos, e à crença natural em ambos. O tempo é a chave para resolução dos problemas concernentes à Seção VI do Livro I, dedicada à identidade pessoal, bem como evidencia no que consiste a insatisfação posterior do filósofo, expressa no *Apêndice*, a respeito da mesma. Conquanto não esmiuçaremos todos os pontos que conectam a argumentação, nem exporemos em detalhes a história do problema central da divisibilidade infinita do espaço e do tempo, que Hume enfrenta após ler Bayle¹⁶⁹, atentaremos para aqueles momentos que nos interessam onde

¹⁶⁸ Cf. Baxter, D. *Hume's Difficulty: Time and Identity in the Treatise*; Falkenstein, L. *Hume on Manners of Disposition and the Ideas of Space and Time*; Frasca-Spada, M. *Space and Self in Hume's Treatise*; Jacquette, D. *David Hume's Critique of Infinity* (o melhor no tópico)

¹⁶⁹ Cf. Kemp-Smith, *The Philosophy of David Hume*, pp.284-290.

é demarcada a investigação empirista do fenômeno temporal, sua origem, composição mereológica e descrição. Isso é importante porque, pela primeira vez, Hume torna explícito que a imaginação é a causa de *ficções* que modelam nossa compreensão geral de realidades, a despeito de serem, como a palavra já indica, criações relativas à natureza humana, “errôneas”, contingentes e dependentes, formando uma espécie de simbiose, de “maneiras de aparição” originárias e repetitivas. A questão geral que posta aqui é, assim, de que modo o tempo participa da gênese compositiva (ou constitutiva) da natureza humana, no empirismo de Hume.

Começamos com o problema herdado pelo filósofo escocês. No final do século XVII, o cético Pierre Bayle desafiou vigorosamente certo modelo de razão concebido pelos filósofos, mediante a exposição das contradições internas que tal modelo suscitou nos domínios da matemática, da física, da metafísica e da teologia. Contra a suposição de que o homem possui em si mesmo um “instrumento” cognitivo naturalmente adequado para conhecer a própria realidade e graças ao qual poderia construir um edifício do saber, absolutamente indubitável, sólido e seguro, a partir de princípios evidentes, ele escreveu um *Dicionário Histórico e Crítico* (1697), que contém uma artilharia de argumentos céticos que visam a desestabilizar a segurança depositada na razão e nos chamados princípios do conhecimento. Opondo-se à concepção de uma luz natural intrínseca à natureza humana, de uma predisposição metafísica ao conhecimento e à verdade, Bayle tem por objetivo *humilhar* o homem, expondo o abismo de suas misérias e corrupções que o separam do Criador onipotente. E, com isso, ele se lança diretamente contra o espírito da filosofia moderna inaugurado por Descartes, com suas pretensões dogmáticas ao conhecimento *total*, que são denunciadas pelo cético como sendo uma das figuras da soberba. Se essa intenção religiosa expressa na letra do texto é sincera ou não, não vem aqui ao caso. De qualquer forma, Bayle vale-se de uma bateria de argumentos que miram na estrutura de teses e demonstrações que almejam nos expor a realidade nela mesma. Tratando-se da natureza e essência da extensão, ele articula um trilema que atinge o núcleo de sua própria inteligibilidade, tal como fora concebida até então pelos “filósofos mais eminentes”, objetando, desta maneira, que todas as concepções contêm um defeito grave interno e, portanto, nenhuma é capaz de conduzir o homem à ciência. Porque, se dependêssemos somente de tais concepções absurdas, forçoso seria admitir o paradoxo de que a extensão não existe. O trilema reza assim: toda extensão é composta e constituída (I) ou bem de pontos matemáticos, (II) ou bem de átomos, (III) ou bem de partículas divisíveis ao infinito. Contra (I) é possível objetar que diversas “não-entidades” inextensas e sem magnitude (definições)

somadas e ligadas conjuntamente jamais formarão uma extensão real, algo pleno e contínuo.¹⁷⁰ Ora (II) também é impossível, visto que “átomos epicuristas” são sólidos que têm lados não ocupando o mesmo lugar (direito, esquerdo, cima, baixo) e, portanto, são, na verdade, uma coleção de corpos divisíveis.¹⁷¹ Como a concepção de um corpúsculo extenso indivisível é contraditória e sua indivisibilidade é “ilusória” e “quimérica”, por último chega-se por eliminação à noção da infinita divisibilidade da extensão (III) — a hipótese melhor reputada entre os sábios, desde Aristóteles, “passando pelos professores universitários durante séculos” até o tempo de Bayle, com os cartesianos. Contra (III) objeta o céptico francês :

Un nombre infini de parties d'étendue, dont chacune est étendue, et distincte de toutes les autres, tant à l'égard de son entité, qu'à l'égard du lieu qu'elle occupe, ne peut point tenir dans un espace cent mille millions de fois plus petit que la cent millième partie d'un gran orge.¹⁷²

Desse modo, se um pequeno grão de cevada for divisível ao infinito, ele será composto de um número infinito de partes extensas e distintas menores que preenchem um *local* distinto, cada qual sendo composto de um número infinito de partes extensas e distintas menores que preenchem um local distinto, e assim por diante ao infinito. Ora, essa ideia é absurda, porque a soma e a justaposição de um número infinito de partes existentes que preenchem individualmente um local distinto deveria compor um objeto extenso infinito preenchendo um local infinito, e não um pedacinho de cevada com um volume finito que cabe na palma da mão. Se tal trilema é razoável não vem ao caso, mas é a tentativa de sua resolução, *mudando a perspectiva* na qual ele será encarado, que está no horizonte da especulação humiana sobre espaço e tempo, e com isso em vistas deveremos estimar sua contribuição com uma *descrição experimental* de ambos e a originalidade da sua *explicação genética* acerca de suas ideias gerais, na imaginação. Por isso, para interpretamos adequadamente a solução de Hume ao formular uma quarta alternativa, é preciso ter em mente qual é sua intenção e quais os tipos de argumentação empregados na Parte II do Livro I do *Tratado*. Em uma passagem cuja função é responder objeções concernentes à existência do vácuo, ele a esclarece:

[M]y intention never was to penetrate into the nature of bodies, or explain the secret causes of their operations. For besides that this belongs not to my present purpose, I am afraid, that such an enterprize is beyond the reach of human understanding, and that we can never pretend to know body otherwise

¹⁷⁰ P. Bayle, *Dictionnaire Critique et Historique* “... plusieurs néants d'étendues joints ensemble ne feront jamais une étendue”, p.540.

¹⁷¹ « Il n'est pas moins impossible ou inconcevable qu'il soit composé des âtomes d'Epicure, c'est-à-dire, des corpuscules étendus et indivisibles ; car toute étendue, quelque petite qu'elle puisse être, a un côté droit et un côté gauche... ; ce deux cotez ne sont pas aux mêmes lieux ; un corps ne peut pas être en deux lieux tout à la fois, et par consequent toute étendue qui occupe plusieurs parties d'espace contient plusieurs corps. » Ibid.

¹⁷² Ibid.

than by those external properties, which discover themselves to the senses. (...) But at present I content myself with knowing perfectly the *manner in which objects affect my senses* (meu grifo), and their connections with each other, as far as experience informs me of them.¹⁷³

Isso significa que, em razão de uma decisão metodológica prévia, que configura a parte realmente inovadora da filosofia newtoniana, no entender de Hume, é preciso “confinar as especulações às *aparências* dos objetos aos nossos sentidos, sem inserir disquisições concernindo sua natureza real e operação”, pois assim “estaremos livres de todas as dificuldades” teóricas, uma vez que as “aparências dos objetos aos nossos sentidos são todas consistentes”.¹⁷⁴ Com efeito, Hume quer se ater, *no limite da experiência*, a “conhecer perfeitamente a maneira” na qual objetos afetam os sentidos — perfeição esta que consiste em descrever, no nível mais “universal” possível, a ordem, regularidade e determinação das aparências, nos processos de coligação e “composição” dos conhecimentos da alma humana, através de suas diversas *repetições*. Em outras palavras, se as aparências corpóreas se impõem aos sentidos com regularidade e consistência, mas sem apresentar nelas mesmas qualquer *marca* de realidade que as ancore no Ser e, assim, certifique a correspondência ou a veracidade ontológica, deveremos nos ater apenas a *coerência interna* entre elas, e basta que imaginação consiga *conectar* numa mesma sequência suas cópias ou representações, para ser conduzida seguramente a ciência da natureza humana. Dessa forma, o sentido de toda questão embaraçosa deverá ser transposto do domínio da “falsa metafísica” (especulação sobre o misterioso ser) para aquele da “lógica”, isto é, deverá ser resolvido mediante a análise descritiva do encadeamento das percepções no entendimento humano, segundo Hume.

Os objetos de exame nesta etapa do *Tratado* são o espaço e o tempo e nossas “ideias abstratas” ou concepções gerais do espaço e do tempo. São ideias fundamentais de organização da experiência, indispensáveis para as ciências e, em especial, para a matemática e a física e, por isso, devem ser analisadas segundo aquele plano cartográfico da ciência da natureza humana (“conquistar a capital das ciências”). E o que entendemos normalmente por “corpos” está sempre submetido a relações espaciais e temporais, ou seja, as ideias de corpos presentes ao espírito são inconcebíveis sem essas relações, de acordo com a teoria da abstração de Hume. Parte-se, então, de uma análise das próprias concepções do espaço e do tempo presentes naquelas dos corpos, para compreender daí *como o espaço e o tempo aparecem primeiro à natureza humana, isto é, originam-se nas relações entre aparências, conformando os órgãos sensoriais e as representações dos corpos*. Hume, desse modo, inverte a ordem comum de

¹⁷³ T 1.2.4.1, SBN 39

¹⁷⁴ T 1.2.5.n12, SBN 638-9

análise que atravessa o *Tratado* — começar pelas impressões para investigar as ideias — mas, o propósito disso, a nosso ver, é antes dissipar noções confusas que atrapalham ou obscurecem a percepção dos fenômenos, como o é a fábula da *infinita divisibilidade atual* do espaço e tempo, para então descrevê-los em suas partes, e explicar a origem natural dessas ideias gerais. Além disso, consoante o que dissemos atrás acerca do método, não devemos nos iludir com a expressão “aparência dos objetos aos nossos sentidos”, pois não está subentendida nenhuma “noção imperfeita” de objeto ou coisa em si agindo pelos bastidores sobre o organismo ou o espírito, já que as primeiras aparições, as impressões, são “perfeitamente inexplicáveis” quanto a sua essência e origem e, tampouco, é contraditório supor que poderiam existir por si, sem nenhum suporte ou referência a algo distinto delas.¹⁷⁵ Portanto, segundo Hume, não passa de palavreado vazio aventurar-se a determinar para elas uma origem ou algum tipo de vinculação transcendente a “algo misterioso”, quer dizer, pensar sem conteúdo alguma forma de conexão necessária de uma realidade insondável com as *cenças* observadas na mente. Fazer isso é impossível e, no máximo, não passa de conceber confusamente ligações entre imagens copiadas de impressões, o único domínio no qual a relação causal, à qual são reduzidas todas as “questões de fato e existência”, opera e faz sentido.

As to those *impressions*, which arise from the *senses*, their ultimate cause is, in my opinion, perfectly inexplicable by human reason, and 'twill always be impossible to decide with certainty, whether they arise immediately from the object, or are produc'd by the creative power of the mind, or are deriv'd from the author of our being. Nor is such a question any way material to our present purpose. We may draw inferences from the coherence of our perceptions, whether they be true or false; whether they represent nature justly, or be mere illusions of the senses.¹⁷⁶

Pouco importa a questão da “verdade ou falsidade” de nossas impressões, se elas “representam justamente a natureza” ou não, diria Hume, porque não há como saber se as impressões têm o poder de representar algo diferente delas: seria preciso que o princípio representado, o modelo, aparecesse a nós de alguma forma junto com o representante para que pudéssemos compará-los. E, assim, o mesmo pode ser dito acerca de tudo aquilo que encerra as questões de fato e existência — inclusive do espaço e do tempo: mas nesse caso, não se trata de impressões específicas, mas de *maneiras como aparecem* as impressões aos sentidos e suas cópias à memória, e aqui o exame filosófico detém-se. Se tal *ordenação aparente* reduplica ou exprime a natureza de um substrato, se é causada “misteriosamente” por um espírito infinito

¹⁷⁵ “I have already prov'd, that we have no perfect idea of substance; but that taking it for *something, that can exist by itself*, 'tis evident every perception is a substance, and every distinct part of a perception a distinct substance.” T 1.4.5.24, SBN 244.

¹⁷⁶ T 1.3.5.2, SBN 84.

na mente humana, se é posta pela própria “atividade intrínseca da mente” às suas afecções ou se não há nada por detrás e tudo não passa de uma ilusão coerente, mas vã — tudo isso são conjecturas irrelevantes, igualmente boas ou ruins, na opinião de Hume, porque não comprometem as *crenças ordinárias* na existência aparente dos corpos nem, por isso, o trabalho das ciências.

§ 11. A dialética do espaço e tempo

Nosso foco será neste capítulo, desse modo, o estudo do que Hume tem a dizer do tempo, obedecendo ao estilo de reflexão experimental formulado no seu sistema, isto é, restringindo-se ao comentário dos textos, levando em conta a tese de que *o que aparece* o faz como *percepção sensível*. A teoria sobre o espaço auxiliará nessa tarefa enquanto puder iluminar passagens obscuras sobre nosso objeto e permitir traçar paralelos. O fio condutor de análise será o plano argumentativo descrito pelo próprio filósofo, pois acompanhar o encadeamento de seu raciocínio poderá ser útil para dissiparmos alguns problemas interpretativos quando possível. Ele o divide em duas partes; cito a primeira:

OUR system concerning space and time consists of two parts, which are intimately connected together. The first depends on this chain of reasoning. (A) The capacity of the mind is not infinite; (B) consequently no idea of extension or duration consists of an infinite number of parts or inferior ideas, (C) but of a finite number, and these simple and indivisible: (D) 'Tis therefore possible for space and time to exist conformable to this idea: (F)¹⁷⁷ And if it be possible, 'tis certain they actually do exist conformable to it; (E) since their infinite divisibility is utterly impossible and contradictory.¹⁷⁸

O mero teor dessas proposições revela que esta parte do “sistema” está articulada principalmente por *argumentos dialéticos*.¹⁷⁹ Sua finalidade é polêmica: é demonstrar a existência de percepções simples e indivisíveis, *os mínimos sensíveis*, contra certos filósofos e matemáticos para, sobretudo, pôr em xeque certo *uso metafísico* da geometria euclidiana, considerada até então modelo indestrutível de racionalidade, estendido a todos os domínios do conhecimento humano. O mais importante de tais argumentos, aos olhos de Hume, parte, todavia, de uma “observação clara” a respeito da mente, de onde extrai consequências lógicas que invalidam demonstrações, estritamente formais, para a tese da infinita divisibilidade da extensão e do tempo, *reduzindo-as ao absurdo*. Ora, é curioso que Hume empregue argumentos

¹⁷⁷ Esta é a conclusão, considero-a por último.

¹⁷⁸ T 1.2.4.1, SBN 39.

¹⁷⁹ Em sentido bem leve: oposição, conflito originado pela contradição entre princípios teóricos e fenômenos empíricos (Houaiss).

“demonstrativos”¹⁸⁰ nesta parte do *Tratado*, porque isso parece ser incompatível com o espírito do método experimental, que até então norteou a formulação das proposições operacionais da ciência da natureza humana. Mas é preciso ter em mente quem são os interlocutores visados¹⁸¹ e como em geral eles argumentam e, com isso, notar que Hume busca avaliar princípios teóricos consagrados não só pela coerência interna, mas também (e mais importante) pela referência ao fenômeno primário, e daí tirar consequências lógicas sobre os limites das ideias que permitam, depois, *descrever* as impressões e apontar como são produzidos vínculos, sem torções conceituais. Além desse argumento principal em favor da existência da “percepção atômica”, e contra a possibilidade da divisão ao infinito, há outro também originariamente dialético, que se concentra na relação entre as concepções de *unidade e agregação*, emprestado de um geômetra, Malezieu. E, por outro lado, Hume propõe um novo argumento mais conforme a sua verve empirista: aquela infame “experiência” do ponto de tinta afastado ao limite da visão, a qual, no final das contas, justificará fenomênica e geneticamente a teoria dos mínimos sensíveis, em seu sistema, como veremos.

Analisemos primeiro o “argumento principal”. Diferentemente de Hume, que se adianta e tece uma consideração semelhante para “os objetos” (as impressões) enquanto o foco da argumentação é, como já informa o título da Seção I da Parte II, a natureza das *ideias de espaço e tempo*, nós tentaremos manter esses momentos separados, sem, talvez, acarretar em grandes prejuízos. Embora o argumento principal apresente diversos problemas, é possível extrair das entrelinhas noções interessantes e úteis para interpretação da teoria do tempo.

Segundo Hume, o fundamento sobre o qual todo seu sistema argumentativo é construído já é “consentido universalmente” e, mesmo se não o fosse, é “suficientemente evidente” e obtido da mais trivial “observação”, a saber: (A) “*a capacidade da mente não é infinita*”. Essa proposição é razoável *prima facie*, e Hume a toma como ponto de partida, pois julga que seus adversários a endossariam sem mais, embora o fizessem por um motivo que o filósofo talvez condenasse, isto é, a submissão a certa concepção de Deus¹⁸². Contudo, o que não é evidente é o fato que o filósofo opera com uma noção muito específica do que caracteriza sua finitude, isto é, a mente humana tem *uma limitação quantitativa originária*. E toda a

¹⁸⁰ “I doubt not but it will readily be allow'd by the most obstinate defender of the doctrine of infinite divisibility, that these arguments are difficulties, and that 'tis impossible to give any answer to them which will be perfectly clear and satisfactory. But here we may observe, that nothing can be more absurd, than this custom of calling a *difficulty* what pretends to be a *demonstration*, and endeavouring by that means to elude its force and evidence.” T 1.2.2.6, SBN 31

¹⁸¹ A influência de Bayle nesta parte do *Tratado* é inegável. E os alvos aqui são os cartesianos e alguns newtonianos. Cf. Holden, *Infinite Divisibility and Actual Parts in Hume's Treatise*.

¹⁸² Cf. Frasca-Spada, M. *Reality and the Coloured Points in Hume's Treatise*, p. 311.

problemática da Parte II do Livro I do *Tratado* gravitará em torno precisamente disto: é incompatível supor, de um lado, que a mente é limitada e, de outro, que possa haver nela uma concepção *plena* (full) e *adequada* (adequate)¹⁸³ do infinito. Ora, se é por uma “observação” de estilo humiano que descobrimos sua limitação ou finitude, isso parece sugerir uma noção de que a mente tem um *potencial plástico para compreender* (no sentido de conter) percepções diferentes, e este é limitado¹⁸⁴. E menos óbvio é a implicação, extraída por Hume, de que nossos sentidos somente conseguem comportar uma *quanta* finita de impressões num dado momento, por causa de sua constituição originária; e são essas dificuldades que embasam todo o esforço da argumentação do filósofo.

'Tis confest, that no object can *appear to the senses; or in other words, that no impression can become present to the mind* (meu grifo), without being determin'd in its degrees both of quantity and quality.¹⁸⁵

A tese de que as percepções são nelas mesmas determinadas quantitativa e qualitativamente é o que fará delas *conteúdos* que “preenchem” (fill) a fantasia. E, assim, se a mente é limitada e, portanto, só consegue possuir um número finito de percepções em ato, isso diz o mesmo a respeito do campo visual (como do háptico e dos demais canais sensoriais). Pois não há, nessa filosofia, um campo visual do órgão e um campo ideal da consciência, que intenciona seus objetos, separados logicamente. Como vimos, os sentidos e a mente estão no mesmo plano imanente de apresentação dos fenômenos, na medida em que não se descobre uma diferença estrutural ou essencial entre impressões e ideias, mas somente uma de *graus* de força e vivacidade. Impressões e ideias ocupam, portanto, o mesmo espaço na fantasia e sua “maneira de existência” é a mesma.¹⁸⁶ Dessa forma, a própria noção de *campo* deverá ser revista e desfeita, porque, como tentaremos esclarecer, são os próprios elementos mínimos distintos, contendo em si toda a determinação quantitativa e qualitativa (cores e sensações tangíveis pontuais ou unitárias) que o compõem; e pelo mesmo motivo não é possível conceber uma grade ou estrutura, separada ou *antecedente* ao próprio fluxo das percepções, na qual elas estariam sendo determinadas de fora. O mesmo desmonte, por isso, será efetuado por Hume

¹⁸³ Cf. Locke, *Essay*, II, 23, 1: “Of our real ideas, some are adequate, and some are inadequate. Those I call adequate, which perfectly represent those archetypes which the mind supposes them taken from: which it intends them to stand for, and to which it refers them.”

¹⁸⁴ “If it be impossible for the mind to arrive at a *minimum* in its ideas, its capacity must be infinite, in order to comprehend the infinite number of parts, of which its idea of any extension wou'd be compos'd.” T.1.2.4.13, SBN 43

¹⁸⁵ T 1.1.7.4, SBN 19.

¹⁸⁶ Esta passagem sugere algo nessa linha: “It is evident that the *eye, or rather the mind* is often able at one view to *determine the proportions* (meus grifos) of bodies, and pronounce them equal to, or greater or less than each other, without examining or comparing the number of their minute parts.” T 1.2.4.22

concernindo o tempo, já que a imaginação vulgar o concebe “erroneamente” como sendo uma medida ou dimensão universal na qual não só todas as coisas externas, mas também todas as paixões, sensações e ideias dos objetos estão e transcorrem; ele também será dissolvido em *arranjos* particulares diferenciados sequencialmente, em *durações*.¹⁸⁷

Do que foi dito — se a capacidade da mente humana for “finita” ou limitada — segue-se que (B) “nenhuma ideia de extensão ou duração consiste de um número infinito de partes ou ideias inferiores”. Tal consequência só poderá fazer sentido naquele modelo bastante simples de reduplicação ou representação por semelhança acima explanado¹⁸⁸, segundo o qual é impossível conceber dois polos eidéticos funcionalmente distintos, quer dizer, uma ação intencional da consciência pura ligada a um modo de apresentação invisível e geral de um objeto correlato.¹⁸⁹ Note que Hume diz “nenhuma ideia de extensão e duração” e não *a ideia* de extensão e duração. Não cabe aqui uma concepção una e global desses objetos, pois a teoria humiana das ideias abstratas o invalida. Portanto, desde o início da “refutação”, Hume analisa essas ideias partindo do que ele dissera anteriormente no final da Parte I do Livro I do *Tratado*, como seria de se esperar. E, portanto, também as ideias de espaço e tempo são consideradas antes fenômenos individuais e determinados e, como as demais, elas *são imagens compostas de partes esmaecidas* e, tais quais as impressões, *elas também são literalmente extensas e temporais*. Essa é uma tese muito paradoxal, entretanto, é coerentemente empirista.

Depois de colocar a premissa da “capacidade finita da mente”, a segunda proposição mobilizada por Hume, na sequência do texto, e também emprestada de seus adversários (é uma opinião comum da época ou, em suas palavras, “é um fato óbvio”)¹⁹⁰, diz que “aquilo que pode ser dividido ao infinito deve ser composto de um número infinito de partes; e é impossível determinar qualquer limite (set any bound) ao número de partes sem, ao mesmo tempo, determinar limites à própria divisão.”¹⁹¹ É preciso ressaltar que é essa proposição crucial que

¹⁸⁷ A nosso ver, tal paradoxo é mais grave do que a sensualização da geometria, e terá de ser analisado pormenorizadamente.

¹⁸⁸ Contra McNabb. “This proposition is true, not because, as Hume thinks, the number of parts into which the idea can be divided is less than twenty, but because it does not make sense to talk of dividing ideas into parts at all. This mistake vitiates the whole section. Hume’s admission that we may be able to “imagine” the grain of sand divided into tiny indivisible parts, suggests that something is wrong with the doctrine of impressions and ideas.” In: Franklin, *Achievements and Fallacies in Hume’s Account of Infinite Divisibility*, p.4.

¹⁸⁹ Pois isso é não se submeter — conforme à exigência metodológica empirista que repudia os princípios sempre “hipotéticos” do intelecto e a consequente inevitável *discórdia* das intuições privadas dos filósofos — às características das aparências determinadas, sejam elas “mentais” ou “corpóreas”.

¹⁹⁰ Nisso seguimos a importante exposição de Frasca-Spada, M. *Reality and the colored points*, pp.311-312. E também de Holden, *Infinite Divisibility and Actual Parts in Hume’s Treatise*, pp.7-9.

¹⁹¹ Anthony Flew se irritou muito por causa dessa proposição “obnoxia”: “To say that something may be divided in infinitum is not to say that it can be divided into an infinite number of parts. It is rather to say that it can be divided, and sub-divided, and sub-divided as often as anyone wishes: infinitely, without limit. That this is so is

produz o “paradoxo” dos mundos infinitos dos teólogos, por meio do qual querem subjugar a razão humana ao poder incompreensível do Criador, que forçará a crítica humiana da doutrina metafísica do infinito. De acordo com tal concepção, o objeto divisível ao infinito é um segmento que contém um número infinito de *partes em ato*; e só pode ser dividido infinitamente, porque é antes e em si um *composto* de um número infinito de partes, cada parte sendo nada mais do que uma região onde existe um *ente*, o qual, contendo nele mesmo um número infinito de partes, é um universo infinito em si.¹⁹² Ora, consoante a teoria das ideias de Hume, nenhum olho conseguirá visualizar e, tampouco, a mente poderá pôr em si a imagem de um inseto infinito composto de partes divisíveis ao infinito, por exemplo; nem a imaginação consegue conceber a si mesma durando desde sempre e para sempre, num número infinito de momentos divisíveis infinitamente. O argumento humiano pega então uma concepção metafísica e a considera como “fenômeno” de consciência. A concepção da presença total e perfeita, na mente, de partes de partes de partes, etc., levadas ao infinito é, portanto, absurda e não se realiza, segundo o filósofo.¹⁹³

Posto isso, continua o raciocínio: (C) “*toda ideia de extensão ou duração consiste de um número de partes ou ideias inferiores finitas e estas são simples e indivisíveis*”. Com essas palavras, fica claro quais são os instrumentos teóricos subentendidos por Hume na formulação dessas proposições gerais. Como já assentado pelo argumento contra as ideias abstratas, toda ideia existente delineada na mente humana é sempre uma aparência particular em sua configuração; e pode representar um conjunto, ou seja, ligar-se a outros particulares indiscriminadamente e revivê-los, conforme a ocasião demanda, na imaginação, graças à

part of what is meant by saying: ‘Infinity is not a number!’” Contra essa posição, cf. Jaquette, David Hume’s *Critique of Infinity*, p.179.

¹⁹² Cf. Malebranche, *Recherche de la Vérité*, B. I, Ch. 6, § 1 “On voit assez souvent avec des lunettes des animaux beaucoup plus petits qu’un grain de sable qui est presque invisible ; on en a vu même de mille fois plus petits . . . Les petits animaux dont nous venons de parler, ont peut-être d’autres petits animaux qui les dévorent, et qui leur sont imperceptibles à cause de leur petitesse effroyable, de même que ces autres nous sont imperceptibles. Ce qu’un ciron est à notre égard, ces animaux sont à un ciron ; et peut-être qu’il y en a dans la nature de plus petits, et de plus petits à l’infini dans cette proportion si étrange d’un homme à un ciron.” E Arnauld, 5 *L’Art de Penser*, P.5, IV, Ch. 1, pp. 296-297 “Cette partie dont la petitesse nous est déjà incompréhensible, contient encore un autre monde proportionnel, et ainsi à l’infini, sans qu’on puisse trouver aucune qui n’ait autant de parties proportionnelles que tout le monde, quelque étendue qu’on lui donne”

¹⁹³ Isto permite inclusive entender melhor a expressão “universo da imaginação” empregada por Hume ao caracterizar os limites dos conteúdos mentais e os modos de conexão entre os mesmos, formando a natureza humana: pois os limites do discurso sobre o espaço e o tempo exprimem os limites não só de toda concepção de matéria possível, como também da própria mente, tomada em sua origem como um agregado de percepções ligadas por vínculos associativos, do que toda concepção formal de realidade emergirá. Afirmar qualquer proposição sobre o universo não passa de exprimir as maneiras como os órgãos sensoriais apresentam os fenômenos vivenciados, e como a imaginação liga-os diversamente em uma natureza e, portanto, discorrer sobre o tempo ou espaço mais longínquos é uma meditação implícita sobre a própria finitude do corpo humano e o confinamento de suas imagens relacionadas.

prontidão de um *costume* (uma propensão) que as associa a um termo de significação geral.¹⁹⁴ Assim sendo, também os termos “duração” ou “tempo” e “extensão” ou “espaço”¹⁹⁵ designam ideias individuais no momento da concepção, seja um decurso temporal (uma bola de bilhar atravessando a mesa), seja uma justaposição extensa de elementos (a mesma ideia serve) e, por isso, para compreendermos seu significado, é preciso analisar e decompor as ideias formadas, representando a generalidade, *em suas partes*. Com efeito, estamos muito longe de noções gerais e uniformes de espaço e tempo. Restringindo-se a uma noção de aparência (determinação concreta) para caracterizar todas as ideias, afastada a infinita capacidade da mente e, por conseguinte, a infinita divisibilidade de suas ideias espaciais e temporais¹⁹⁶, Hume extrai a seguinte “inferência”:

It requires scarce any induction to conclude from hence, that the *idea*, which we form of any finite quality, is not infinitely divisible, but that by proper distinctions and separations we may run up this idea to inferior ones, which will be perfectly simple and indivisible.¹⁹⁷

A menos que a imaginação se torne subitamente divina, ela chegará necessariamente, por isso, a um término ou *mínimo* na divisão de suas ideias de espaço e tempo, isto é, em partes de ideias que também são ideias, que não contém subdivisões. *Essas partes são a condição de apresentação na mente das ideias compostas, de toda matéria de nossas concepções dos corpos*. Disto surge um problema que Hume enfrentará: como a apresentação das percepções é sempre de qualidades, e todas as relações da imaginação juntam apenas cópias de qualidades diferentes previamente dadas aos sentidos, segue-se que todas as demais categorias, por meio das quais esses conteúdos estão ordenados na concepção vulgar, não são objetos essenciais dos sentidos ou ainda do intelecto; mas, sem outra alternativa, terão de ser *ficções*, ou seja, relações

¹⁹⁴ Dessa maneira, “vermelho” é uma palavra que não se liga necessariamente a esta ou aquela ideia particular específica, mas, com a seleção de uma, designa toda qualidade individual vermelha, isto é, *semelhante* no aspecto sensível, mas separada das demais. Ao ouvir a palavra, a mente associa-a a um costume, uma disposição adquirida para *estar pronta para conceber* uma qualidade determinada que é semelhante a outras, presentes em vários objetos diferentes. Mas o que gera esse costume foi primeiro a observação deste “particular”, depois daquele outro e mais outro, etc., que imaginação ligou arbitrariamente pelo princípio da semelhança a um som ou grafia. Não é necessário, por isso, formar a imagem precisa da coisa à cada palavra que se lê ou que se ouve num discurso: isto sobrecarregaria a imaginação de qualidades, atrasando o raciocínio e a prática. No entanto, segundo Hume, é necessário, quando são analisados termos filósofos gerais obscuros, não se fixar no costume linguístico, mas voltar a imaginação para o que está por detrás dele, isto é, para as ideias particulares copiadas de impressões particulares.

¹⁹⁵ Hume também não separa a noção do “recipiente” daquilo que o preenche, pois fazê-lo suporia a capacidade de isolar e perceber um “absoluto” distinto do conteúdo. Veremos isso adiante.

¹⁹⁶ “Every thing capable of being infinitely divided contains an infinite number of parts; otherwise the division would be stopt short by the indivisible parts, which we should immediately arrive at. If therefore any finite extension be infinitely divisible, it can be no contradiction to suppose, that a finite extension contains an infinite number of parts: And *vice-versa*, if it be a contradiction to suppose, that a finite extension contains an infinite number of parts, no finite extension can be infinitely divisible” T 1.2.2.2, SBN 29-30.

¹⁹⁷ T 1.2.1.2, SBN 26-7.

unificantes (ideais complexas) *criadas na imaginação e aplicadas* a um múltiplo de qualidades diferentes; e se nenhuma “observação” poderá descobrir uma “energia” ou “conexão real” entre elas, seguindo esse raciocínio de Hume, nossas crenças nas identidades dos objetos terão de ser apenas *ilusões*, como buscaremos mostrar adiante. Ademais, é problemático que nunca será vista ou será concebida nenhuma dessas qualidades simples, isolada em sua absoluta unidade, sem mais nada ao entorno, como que flutuando por si só no vazio; pois fazê-lo seria ultrapassar um fato restritivo da imaginação, a saber, suprimir a perpétua *atração bruta* entre as percepções diferentes, interrompendo seu fluxo. E, em razão disso, poder-se-ia objetar que a própria noção de simples é meramente hipotética.¹⁹⁸

Mas uma primeira resposta extraída do texto poderia ser: tome uma concepção de um inseto, de uma ideia particular espacial: ele tem patas, asas, olhos, etc. Um olho é diferente e distinguível e separável de outro; considere-se um deles. Este é divisível em *partes menores* que o compõem. Ora, se for possível fixar seu aspecto e pô-lo num quadro figurativo, quando distinguimos uma parte da outra, separando-as ou repartindo-as, mediante um *esforço* para ignorar cada vez mais o entorno e o contato das partes, numa operação de contínua *concentração* da imaginação, *um ponto aparecerá*, o qual não é subdivisível em partes menores, porque a mente não consegue fazer aparecer a si mesma uma imagem menor, nem ela consegue perceber nada além de diferenças de partes. Com isso, emerge na mente uma ideia mínima ou *simples*, isto é, um conteúdo inextenso e sem partes.



A mesma operação de distinção e separação do mínimo sensível da totalidade do composto aplica-se, supostamente, a todas as cópias de impressões que podem aparecer à mente, seja a lembrança de uma sequência de notas da flauta, de momentos desagradáveis do ódio, de diferentes pontos de sensação tátil do calor, na palma da mão, etc. A única diferença é que os mínimos no espaço *coexistem* e são mais fáceis de se apreender, ao passo que os

¹⁹⁸ Mas o experimento com a mancha de tinta, apresentado por Hume em seguida no texto, após a consideração sobre a ideia mínima, procura prová-lo.

mínimos no tempo se *sucedem*; e alguns mínimos não existem no espaço, sendo inextensos, como cheiros e sons. Dessa forma, o núcleo do argumento é mostrar que, se não houver partes mínimas determinadas em número finito compondo uma dada percepção, esta será impossível de ser realizada e não aparecerá, de fato, como um todo complexo à mente.¹⁹⁹ A decomposição das partes tem de terminar num *limite* que não pode ser diminuído, sem ser totalmente “aniquilado” (a imaginação deixa de concebê-lo e ele é reduzido a nada), senão aceitaríamos o absurdo da infinita divisibilidade do finito numa mente finita, nem pode ser confuso ou *indeterminado em si* quanto a sua “proporção” e “grau” individual, pois isso “implicaria a maior das contradições”, a saber, que “é possível para a mesma coisa ser e não ser”. Mas problemas graves surgem, na interpretação do texto, quando Hume exemplifica a concepção do mínimo e sua função representativa:

'Tis therefore certain, that the imagination reaches a *minimum*, and may raise up to itself an idea, of which it cannot conceive any sub-division, and which cannot be diminished without a total annihilation. When you tell me of the thousandth and ten thousandth part of a grain of sand, I have a distinct idea of these numbers and of their different proportions; but the images, which I form in my mind to represent the things themselves, are nothing different from each other, nor inferior to that image, by which I represent the grain of sand itself, which is suppos'd so vastly to exceed them. What consists of parts is distinguishable into them, and what is distinguishable is separable. But whatever we may imagine of the thing, the idea of a grain of sand is not distinguishable, nor separable into twenty, much less into a thousand, ten thousand, or an infinite number of different ideas.²⁰⁰

Ora, como uma e a mesma percepção mínima poderia se ligar a “ideia distinta” dos números mil, dez mil, cem mil, etc.? A aparência do grão na imaginação é a mesma, quando pensamos nele ou em sua milésima parte; então o que diferenciaria nesse caso uma concepção de um número da outra? E o que é esse “grão de areia em si mesmo” representado na mente por uma imagem simples, mas cuja quantidade de partes é muito *maior em si* do que ela? Acaso estaria Hume supondo implicitamente uma nova concepção de ideia ou alguma atividade da consciência, capaz de se relacionar por outro meio que não é pela mera cópia com uma coisa espacial em si?²⁰¹ Estes são problemas reais que talvez não poderíamos resolver

¹⁹⁹ Cf. Berkeley, *Principles*, 29. “Every particular finite extension which may possibly be the object of thought is an idea existing only in the mind, and consequently each part thereof must be perceived. If, therefore, I cannot perceive in any finite extension that I consider, it is certain they are not contained in it.”

²⁰⁰ T 1.2.1.3, SBN 27.

²⁰¹ Cf. Frasca-Spada, *Reality and colored points in Hume's Treatise*: “Adequacy to what? It is the mention of 'the thing', the grain of sand meant, apparently, as an external object, that first shows how Hume's discussion implies some sort of presupposition about the existence of external reality. Such a presupposition is not developed, in fact it is not even enunciated, but simply underlies Hume's discussion line after line.” p.37 Ou ainda: “Reality does indeed exist out there - we cannot help supposing it - as a 'something' whose features are unknown, except in one respect: we cannot even imagine them as incompatible with perception in general. On this single point, however, we can rely with full, absolute confidence. And this means that with such a constraint, our suppositions about external objects can, without losing their indeterminacy, play some role in a discourse about human nature and even contribute to the investigation of perceptions.” p.42. E finalmente: The fact that no process of division is

satisfatoriamente, sem nos distanciar demais de nosso tópico. Mas um esboço é oportuno, visto que isso fornecerá algumas noções úteis para progredirmos. Primeiramente, a concepção humiana dos números naturais é muito sucinta e depende de sua explicação das ideias abstratas: eles também são individuais em sua concepção na mente humana; e a ideia de *unidade* da qual se compõe, por justaposição, a “ideia adequada” do *conjunto dos decimais*, permite que estes possam representar os números maiores quando a mente conta ou calcula. No entanto, como poderia haver a *ideia distinta* (inconfundível, exata) dos números mil e dez mil, se não há *ideia adequada* (aparência plena) dos mesmos, na imaginação? Considere a seguinte passagem:

[W]hen we mention any great number, such as a thousand, the mind has generally no adequate idea of it, but only a power of producing such an idea, by its adequate idea of the decimals, under which the number is comprehended. This imperfection, however, in our ideas, is never felt in our reasonings; which seems to be an instance parallel to the present one of universal ideas.²⁰²

Esse texto é muito lacônico e não indica saídas fáceis. Uma possível solução talvez seja considerar que, segundo Hume, nosso sistema de contagem é essencialmente decimal porque dez é a quantidade de unidades que podem, via de regra, aparecer com facilidade à concepção; mas quando imaginamos onze ou doze itens, etc., as ideias perdem progressivamente força e vivacidade — como os pontos coloridos coexistindo numa imagem composta pensada — e tornam-se, pois, obscuras. Mas em posse da ideia adequada de decimais a mente consegue produzir números maiores, manipulando *signos* representando decimais e, assim, pode realizar operações aritméticas básicas, envolvendo quaisquer números. Somando, pois, as ideias adequadas de 5 e 5, forma-se a ideia adequada de 10; relacionando os signos das unidades compondo 10 e 10 e 10 forma-se intuitivamente a ideia distinta do número 30. Todavia, a ideia de unidade, como as demais no empirismo, teve de ser guardada na memória via alguma aparição anterior de impressão — a *impressão da unidade* — e é a *repetição* (como ilustrará o

infinite also says something about external reality. Since whatever we suppose about reality must be applicable to perception, this feature of perception - its always presenting indivisibles, sooner or later - places a limit on reality itself. Reality cannot here go against perception. On this issue perception and reality as it were touch each other and are fused.” p.47. Mas, contra essa interpretação, Hume nos diz: “Almost all reasoning is there [in this book] reduced to experience; and the belief, which attends experience, is explained to be nothing but a peculiar sentiment, or lively conception produced by habit. Nor is this all. When we believe any thing of *external* existence, or suppose an object to exist a moment after it is no longer perceived, this belief is nothing but a sentiment of the same kind. Our author insists upon several other sceptical topics; and upon the whole concludes, that we assent to our faculties, and employ our reason only because we cannot help it. Philosophy would render us entirely *Pyrrhonian*, were not nature too strong for it.” *Abstract*, 27, SBN 657. Como veremos no Capítulo 3, a crença na existência do mundo exterior é tão poderosa e arraigada que, mesmo diante de sua crítica devastadora — a exposição da absoluta falta de justificação racional — bem como diante de sua explicação genética, mediante as propensões “triviais” da imaginação, Hume reconhece que os filósofos e seus seguidores ainda irão acreditar que possuem algum meio legítimo para supor a “existência contínua” de uma coisa em si. Eles não irão largar esta noção tão facilmente, porque para eles é *desconfortante perder a razão*.

²⁰² T 1.1.7.12, SBN 22-3.

argumento de Malezieu) de imagens unitárias separadas na mente o que permite, num primeiro momento, juntar *as ideias dos decimais*, graças ao que formarmos números bem maiores, sob os quais eles estão “compreendidos”.

Mas o que seriam essas “imagens” do grão na mente que representam a “coisa mesma”? Se a experiência for a fonte de todas as ideias e se o significado dessas palavras apenas se remete às impressões,²⁰³ esta coisa não pode ser “mesma” no sentido de ser substância ou existência em si ou algo misterioso ou suprassensível, mas o é naquele de ter partes menores (outras aparências) que *não percebemos ou enxergamos diretamente à certa distância*, mas *poderíamos enxergar* via instrumentos ou aprimorando o órgão. Por outras palavras, a coisa é “mesma” no sentido da “probabilidade” (bem assentada pela experiência da relação distância-diminuição) do objeto “exceder vastamente” não só o número de partes visualizadas à certa distância pelo olho, mas sobretudo exceder vastamente a ideia simples na imaginação. Representar a coisa mesma significa, portanto, nesse contexto, selecionar ideias mínimas que podem apontar (por associação na imaginação, ou seja, mediante um vínculo extrínseco entre percepções diferentes, mas semelhantes) para uma quantidade de impressões que não estão atualmente presentes, mas que poderiam aparecer, acaso nossos órgãos fossem mais apurados. O argumento de Hume parece ser o seguinte: imagine um bloco de areia e divida-o; duas partes serão obtidas; faça novamente essa operação com uma delas; e continue dividindo até o limite da capacidade de visualizar mentalmente um grão. Tentar conceber sua divisão para além do próprio limite pontual não faz mais que, em verdade, expor a capacidade finita da imaginação; e a concepção dele será este *mínimo visível*. Isso não impede, contudo, que imaginemos o “grão em si” se dividindo continuamente; quer dizer, através de um instrumento que lhe vai “dando partes”, novas aparências diferentes surgem na fantasia; como que, ao dar um *zoom* com uma lente no que aparece simples, produzir-se-ão *outros* simples justapostos, na concepção. Assim, essas novas partes aparentes serão também simples e contempladas também dentro do limite visual: o que significa dizer que um microscópio apenas faz aparecer novos mínimos aos olhos, *em igual número no campo visível*, que se coordenam e se relacionam coerentemente com um mínimo imaginado, que representa a percepção do objeto pelo olho à certa distância. A divisão é apenas a substituição de pontos. Dessa maneira, o *zoom* ou alargamento visual de um objeto

²⁰³ Para não repetir o que dissemos no Capítulo 1, esta passagem da primeira *Investigação* parece ser bastante clara: “It is a question of fact, whether the perceptions of the senses be produced by external objects, resembling them: How shall this question be determined? By experience surely; as all other questions of a like nature. But here experience is, and must be *entirely silent*. The mind has never any thing present to it but the perceptions, and cannot possibly reach any experience of their connexion with objects. *The supposition of such a connexion is, therefore, without any foundation in reasoning.* (meus grifos)” EHU 12.12, SBN 153.

apenas correlaciona pontos mínimos, mas não os diminui, nem aumenta sua quantidade total, de modo a ultrapassar um conjunto finito, que é a totalidade de percepções que, de fato, conseguem ser amarradas pela imaginação.²⁰⁴

Agora, o mais importante a se observar nisso tudo, de longe, é o emprego, colocado explicitamente por Hume em primeiro plano, do *princípio da separação*. A ideia mínima de um grão de areia não tem partes diferentes, distinguíveis e separáveis e, sendo assim, é simples. Comparando com o exemplo da maçã, fornecido anteriormente na Parte I, Seção I, *mínimo e simples* significam agora a mesma coisa: o *limite* imaginado numa determinada composição espacial ou temporal. Antes tentamos mostrar que “simples” poderia significar um *tipo*²⁰⁵ de sensação, por exemplo, o *gosto* da maçã. Esta qualidade seria simples, porque impossível de ser dividida em partes mais elementares que a comporiam, sem “aniquilar” integralmente sua aparência — como que, repartindo a percepção, descobrir-se-iam duas novas qualidades diferentes antes ocultas, para dois novos sentidos. Esses dois usos da palavra “simples” não são incompatíveis: num caso é indecomponível o tipo, noutro é o limite pontual da aparência (desta qualidade existente num lapso temporal ou numa porção extensa); mas o que está subentendido em ambos os casos é que, se as *diferenças se apresentassem à mente de outras maneiras*, elas permitiriam distinguir e separar uma ideia complexa conforme outras modalidades, na imaginação.

²⁰⁴ “Nothing can be more minute, than some ideas, which we form in the fancy; and images, which appear to the senses; since there are ideas and images perfectly simple and indivisible. The only defect of our senses is, that they give us disproportion'd *images of things*, and represent as minute and uncompounded *what is really* great and compos'd of a vast number of parts. This mistake we are not sensible of; but taking the impressions of those minute objects, which appear to the senses, to be equal or nearly equal to the objects, and finding by reason, that there are other objects vastly more minute, we too hastily conclude, that these are inferior to any idea of our imagination or impression of our senses.” T 1.2.1.5, SBN 28. Ter alternado os termos “imagens” e “impressões” fez com que muitos atribuíssem a Hume a noção de que há seguramente uma realidade metafísica persistente, de um objeto existente num outro espaço; mas *objeto* é um composto de percepções, que variam dependendo da distância; ao olho nu essas impressões podem ser chamadas de “imagens”. Compare com Berkeley: “LXXXIII. The Visive Faculty consider'd, with reference to it's immediate Objects, may be found to Labour of two Defects. First, In respect of the Extent or Number of visible Points that are at once perceivable by it, which is narrow and limited to a certain Degree. It can take in at one View but a certain, determinate Number of Minima Visibilia, beyond which it cannot extend it's Prospect...” “LXXXIV. Corresponding to these two Defects of Sight, we may imagine as many Perfections, viz. 1st. That of comprehending in one View, a greater number of Visible Points...” “LXXXV. In neither of these two Ways, do Microscopes contribute to the improvement of Sight. For, when we look thro' a Microscope, we neither see more Visible Points, nor are the Collateral Points more Distinct, than when we look with the naked Eye, at Objects placed in a due Distance. A Microscope brings us, as it were, into a new World: It presents us with a new Scene of Visible Objects, quite different from what we behold with the naked Eye.”

²⁰⁵ Sigo aqui Garrett: “Hume draws the simple/complex distinction quite differently from Locke, especially where, spatial perceptions are concerned. Asked to enumerate the simple impressions perceived in the act of seeing a black globe and a white cube, Hume would reply that there are quite a large number — a definite, finite number, but one not deducible from the information given— of simple impressions. These simple impressions will, however, be of just two kinds: simple impressions of a shade of white and simple impressions of a shade of black. To put the matter in somewhat more contemporary philosophical terms, there will be many simple impression-tokens of exactly two simple impression-types.” *Cognition and Commitment*, p. 61.

Voltando então ao argumento principal, continua Hume: **(D)** “*É, portanto, possível para espaço e tempo existir em conformidade com esta ideia*”, quer dizer, em conformidade com uma “ideia composta” de um número finito de partes simples e indivisíveis; é possível que espaço e tempo sejam semelhantes a nossas ideias deles — compostos de elementos atômicos, em número finito. Agora, se as palavras “em si mesmo” acima não conseguem designar, na filosofia de Hume, uma coisa diferente de ideias copiadas de impressões, — uma coisa em si mesma sem qualidades — tampouco a palavra “existir” poderia exprimir alguma substância ou forma, cuja concepção positiva seria primeiro obtida sabe-se lá por quais meios. Espaço e tempo são objetos da ciência da natureza humana, somente na medida em que aparecem a mesma.²⁰⁶ Não há razão para ser introduzida de repente uma especulação sobre o que seria espaço e tempo absolutos, como objetos independentes, e desviar a investigação das meras *apariciões* a uma mente particular dotada de órgãos sensoriais e imaginação. Nesta filosofia, existir é, portanto, aparecer como percepção; é *ser posto em relação*, seja como impressão ou como ideia.

There is no impression nor idea of any kind, of which we have any consciousness or memory, that is not conceiv'd as existent; and 'tis evident, that from this consciousness the most perfect idea and assurance of *being* is deriv'd.²⁰⁷

Vale também ressaltar que, nessa passagem, “consciência” é indissociável da própria presença da impressão ou ideia a uma mente; e não tem nada a ver com a auto reflexividade (virtual ou de segunda ordem) do puro *ego* sobre si, que muitos supõem acompanhar todo e qualquer ato de percepção. Não é o caso de haver uma apreensão do tipo “*eu* tenho a consciência de mim mesmo como sendo algo separado da impressão, no momento em que ocorre a percepção dela, e da qual derivo a ideia de que ela existe, pois *eu* existo separado dela.” Isso suporia um sujeito muito poderoso para filosofia humiana, intuído separadamente das qualidades, por meio de um ato (intelectual) inobservável.²⁰⁸ Por isso, não é de *mim mesmo*

²⁰⁶ Cf. Baxter, D. *Hume on Space and Time*, in: *The Oxford Handbook of Hume*.

²⁰⁷ T 1.2.6.2, SBN 66.

²⁰⁸ A nosso ver, é excessivo afirmar que Hume tem uma definição unívoca de consciência (sua noção é frouxa no *Tratado*) e, por isso, quando ele utiliza a palavra, sempre significaria a mesma coisa — a reflexividade do *eu* sobre si que acompanha toda e qualquer percepção — herdando acriticamente uma noção desenvolvida na linha de outros filósofos, como Descartes. Cf. Thiel, U. *Hume's Notions of Consciousness and Reflection*: “In adopting a notion of consciousness understood as a form of relating to oneself, Hume follows an old tradition which was still a powerful force at the time when he was writing his *Treatise*. The term 'consciousness', like 'conscience' (and the French 'conscience' of course), derives from the Latin 'conscientia'. In the 17th century both 'conscientia' and French 'conscience' were used not only in the evaluative sense of conscience, but also in the sense of a non-evaluative form of self-relation: both Descartes and Spinoza make use of 'conscientia' in the latter sense. Thus Descartes says we know our own thoughts through 'conscientia, vel interno testimonio.’” p.79. Partindo daí, escreveu também o comentador: “A distinction between consciousness and individual reflection is also implied by Hume in other contexts; in contradistinction to all forms of reflection, consciousness is characterized as the

que obtenho a ideia mais perfeita de ser (cogito). Mas é a própria aparição da qualidade que introduz a “consciência” ou “presença” de sua existência à mente, não como um objeto de pensamento separado, uma vez que *não há uma impressão distinta da existência em si*, um suposto fundamento cognitivo para uma categoria geral, a qual poderíamos destacar da qualidade sensível ou de sua cópia e considerar, então, em si mesma; mas é a impressão ou ideia *sendo percebidas, sendo existentes*. Não diríamos, contudo, que Hume tem uma teoria metafísica semelhante àquela de Berkeley, que ser *é* ser percebido; mas apenas que ser *significa* ser percebido. E, novamente, o que força Hume a adotar essa posição é a combinação das proposições básicas da ciência da natureza humana, o princípio da cópia com o da separação.

The idea of existence, then, is the very same with the idea of what we conceive to be existent. To reflect on any thing simply, and to reflect on it as existent, are nothing different from each other. That idea, when conjoin'd with the idea of any object, makes no addition to it. Whatever we conceive, we conceive to be existent. Any idea we please to form is the idea of a being; and the idea of a being is any idea we please to form. Whoever opposes this, must necessarily point out that distinct impression, from which the idea of entity is deriv'd, and must prove, that this impression is inseparable from every perception we believe to be existent. This we may without hesitation conclude to be impossible.²⁰⁹

Dessa maneira, no cenário do entendimento humano, a palavra “existir” contida na proposição acima **(D)** tem de respeitar o critério empirista de significação e, assim, não pode escapar daquela limitação imposta pelo método experimental — a aparência. Ora, “ser” e “existir” não apontam para nenhuma diferença nas qualidades e, portanto, significam parcimoniosamente o mesmo: a própria entidade. A ideia de existência é qualquer ideia individual que concebamos e *vice-versa*. Por isso, ela é a mais geral de todas, ou seja, é aquela cujo alcance significativo é o mais extenso, já que toda ideia comparada é semelhantemente existente, pois aparece como objeto concreto, menos vivaz, ao pensamento. Os atos de refletir sobre algo “simplesmente” (*um papel — cores brancas compondo uma figura aparecem a mim*) e refletir sobre sua existência (*um papel é — cores brancas compondo uma figura aparecem a mim*) não revelam, assim, “concepções” diferentes²¹⁰, pois em ambos atos o que ocorre é *mera* contemplação do fenômeno. Conceber que espaço e tempo existem é, dessa forma, refletir em

most basic or fundamental self-relation. It is an immediate knowledge of our own mental operations which distinguishes itself by its absolute certainty.” p.108. Consciência é fenômeno; mas é efeito de *princípios* de associação — é a ilusão de identidade e simplicidade de um agregado contingente. Objeto do Capítulo IV. Para os diversos usos da palavra “consciência” nos filósofos setecentistas ingleses e em Hume, cf. Ainslie, D. *Hume's True Scepticism*, p.61.

²⁰⁹ T 1.2.6.4, SBN 66-7.

²¹⁰ Hume reduz os “atos do entendimento” (juízos e raciocínios) a certas “maneiras de conceber os objetos”, em consonância com sua teoria da associação. A mente não faz mais que “simplesmente conceber” como estão relacionadas certas ideias complexas, quando passa de uma ideia a outra, infere uma de outra; ou quando se repousa na “contemplação” de uma ideia. Cf. T 1.3.7.5n20, SBN 96-7. No próximo capítulo, retomaremos esse ponto.

sua aparição a uma mente, não como algo separado, mas *junto com as próprias qualidades sensoriais simples e suas imagens*. Sendo assim, quando Hume investiga as ideias de espaço e tempo e descreve sua organização mereológica, sua composição finita, as diversas maneiras de ordenação das unidades simples, etc., isso lhe permite, sem contradição e consoante seu critério de representação, transferir os resultados da análise das ideias para as percepções mais vivazes e fortes, as impressões. Sempre que ideias forem representações de “objetos” (impressões)²¹¹, as relações, contradições e concordâncias entre elas poderão ser aplicáveis aos mesmos, diz o filósofo. Com isso, torna-se mais claro qual é o estilo de refutação armado por Hume nesta parte do *Tratado*. Se algum metafísico afirmar possuir uma ideia representando a extensão (e duração) existindo em si, “extraída pela razão da realidade”, diria ele, se tal ideia for algo *positivo* que existe na mente, qualquer que seja seu conteúdo, ele será igualmente contradito. Quer dizer, conceda-se a alguém que ele, de fato, possui concepções de espaço e tempo absolutos: encaminhando-o à consideração descritiva dessas ideias e, disso, à possibilidade da concepção do *mínimo sensível*, já é expulsa a tese de que o mesmo é *a priori* impensável, autocontraditório e, por conseguinte, que espaço e tempo jamais poderiam “existir” senão sendo absolutos e infinitos, e jamais poderiam ser um composto de partes simples posto *em relação* ao observador.²¹² Hume, por isso, desloca, como noutras ocasiões, um problema metafísico para o domínio do que ele entende por “lógica”, considerando-o a partir de sua significação no encadeamento de percepções da mente, das representações conectadas de objetos aparentes, e desprezando as fantasias das relações misteriosas com o vazio do em si. Dessa forma, é preciso notar que, embora seja “demonstrativo”, o argumento não é formal; ele

²¹¹ “Ideas always represent the objects or impressions, from which they are deriv'd, and can never without a fiction represent or be apply'd to any other.” T 1.2.3.11, SBN 37.

²¹² “Today everyone knows, of course, that all attempts to clarify this paradox [a velocidade da luz é constante num referencial inercial, na relatividade geral] satisfactorily were condemned to failure as long as the axiom of the absolute character of time, or of simultaneity, was rooted unrecognized in the unconscious. To recognize clearly this axiom and its arbitrary character already implies the essentials of the solution of the problem. The type of *critical reasoning* required for the discovery of this central point was decisively furthered, in my case, especially by the reading of David Hume's and Ernst Mach's philosophical writings.” Albert Einstein, *Autobiographical Notes*. Além disso, cf. Einstein, *Physics and Reality*, pp. 290-323, in: *Ideas and Opinions*: “The illusion which prevailed prior to the enunciation of the theory of relativity—that, from the point of view of experience the meaning of simultaneity in relation to spatially distant events and, consequently, that the meaning of physical time is a priori clear—this illusion had its origin in the fact that in our everyday experience we can neglect the time of propagation of light. We are accustomed on this account to fail to differentiate between “simultaneously seen” and “simultaneously happening”; and, as a result, the difference between time and local time is blurred. The lack of definiteness which, from the point of view of its empirical significance, adheres to the notion of time in classical mechanics was veiled by the axiomatic representation of space and time as given independently of our sense experiences. Such a use of notions — independent of the empirical basis to which they owe their existence — does not necessarily damage science. One may, however, easily be led into the error of believing that these notions, whose origin is forgotten, are logically necessary and therefore unalterable, and this error may constitute a serious danger to the progress of science.”

é, diríamos, *misto*,²¹³ pois parte de uma “observação” acerca da capacidade finita da mente humana da qual extrai uma consequência “lógica” que anula a concepção plena da divisibilidade do infinito atual, ao mesmo tempo em que mantém a possibilidade da “existência” do mínimo sensível no domínio dos fatos, em concordância com as ideias.

'Tis certain we have an idea of extension; for otherwise why do we talk and reason concerning it? 'Tis likewise certain, that this idea, as *conceiv'd by the imagination*, tho' divisible into parts or inferior ideas, is not infinitely divisible, nor consists of an infinite number of parts: For that exceeds the comprehension of our limited capacities. Here then is an idea of extension, which consists of parts or inferior ideas, that are perfectly indivisible: consequently this idea implies no contradiction: consequently 'tis possible for extension *really to exist* (meus grifos) conformable to it: and consequently all the arguments employ'd against the possibility of mathematical points are mere scholastick quibbles, and unworthy of our attention.²¹⁴

Se tal ideia extensa “não implicar nenhuma contradição”, ou seja, se uma imagem visual for composta de pontos mínimos (pois pode ser concebida claramente como tal), Hume diz que é *possível* para a extensão “existir realmente” em conformidade com essa ideia. Mas, como vimos, ele já subentende que essa extensão *terá de ser concebida semelhantemente às impressões*, caso algum matemático ou “escolástico” afirmasse que ela existe independente de nós. Embora seja possível, é meramente uma “hipótese” a afirmação de que existem impressões espaciais (cores, figuras, luzes, sólidos) destacadas “da massa de percepções que compõem uma mente”. Como também é *possível* que o espaço não “exista” sem a operação dos sentidos; e acreditar em sua independência e continuidade reais não passe de ilusão, como Zenão já o quis. Mas Hume condena, sem restrições, a especulação sobre a “existência” e a “essência” da extensão, se com essas palavras tentarem designar coisas que não são percepções. Sendo originariamente uma *ideia da imaginação*, a concepção da extensão tem de referir-se de algum modo às sensações (visuais e táteis) e, por conta disso, pode ser objeto da ciência da natureza humana. Não é preciso, portanto, surpreender-se com as palavras “realmente existir” escritas no parágrafo atrás²¹⁵; e tampouco a noção de “possibilidade” deve causar estranheza ao leitor, pois, nas mãos de Hume é, como foi antecipado no Capítulo I, um princípio da imaginação de limitação de concepção do campo empírico, bem como de ficção de mundos possíveis.

²¹³ Poder-se-ia dizer que ele é, na verdade, confuso. Mistura considerações psicológicas com princípios lógicos.

²¹⁴ T 1.2.2.9, SBN 32.

²¹⁵ Porque mesmo a ideia da extensão “realmente existe”, e não é por causa disso que ela existe fora da mente. Hume talvez tenha sido um pouco infeliz na expressão, mas o contexto dissipa interpretações transcendentais. Considere a seguinte passagem: “But if the idea of extension really can exist, as we are conscious it does, its parts must also exist; and in order to that, must be consider'd as colour'd or tangible. We have therefore no idea of space or extension, but when we regard it as an object either of our sight or feeling.” T 1.2.3.16, SBN 39 Ou ainda: “The idea of substance must therefore be deriv'd from an impression of reflection, if it really exist.” T 1.1.6.1, SBN 15-6.

No caso das ideias de pontos, prossegue Hume, se for possível concebê-los claramente, sem nenhuma contradição, eles podem existir como impressões. Isso significa que a noção de *ponto* não é logicamente impossível e, portanto, inclui a existência possível. Com efeito, o argumento quer ser bastante forte e sua finalidade é tentar delimitar como aparecem as impressões à visão e ao tato. Vale ressaltar também que ele emprega acima o termo “matemático”, embora o ponto não seja, em sua concepção, aquele como foi definido nos *Elementos* de Euclides. Se ele pode *existir*, isto é, ser objeto dos sentidos e da imaginação, ele não é um objeto construído pela pura razão, mas é *experiência*. E essa inovação humiana, em sua teoria sobre o espaço, será bastante ridicularizada: pois como conceber uma unidade sem partes e a preencher com algum conteúdo indivisível? Como uma qualidade pode existir, em si mesma, sem dimensão? E como podem dois pontos sem magnitude se justaporem e formar uma extensão? Se a análise for levada ao limite, chegaremos ao *vazio*. De qualquer modo, para esse argumento dialético se fechar, se espaço e tempo podem existir, ou seja, aparecer nas impressões em conformidade com a ideia finita, Hume terá de demonstrar que a única alternativa — a infinita indivisibilidade — “é completamente impossível e contraditória” (na mente), obrigando-nos a aceitar que eles existem de fato em consonância com sua maneira proposta. Hume continua então sua argumentação sistemática: **(F)** “*A infinita divisibilidade do espaço e do tempo é completamente impossível e contraditória*”, desenvolvendo a seguinte objeção.

Every thing capable of being infinitely divided contains an infinite number of parts; otherwise the division would be stopt short by the indivisible parts, which we should immediately arrive at. If therefore any finite extension be infinitely divisible, it can be no contradiction to suppose, that a finite extension contains an infinite number of parts: And *vice versa*, if it be a contradiction to suppose, that a finite extension contains an infinite number of parts, no finite extension can be infinitely divisible.²¹⁶

Essa parte do argumento retoma nas pegadas de alguns metafísicos e matemáticos modernos, como Arnauld, Malebranche, Barrow, Malezieu, Clarke, Leibniz e tantos outros, a tese segundo a qual um segmento finito existente ou um decurso temporal dado, caso fossem divisíveis ao infinito, deveriam ser antes compostos de um número infinito de partes ou regiões. Tome por exemplo uma mesa de bilhar ou o tempo que uma bola demora para atravessá-la. A concepção humiana da relação parte-todo, com a qual ele opera na análise do entendimento e que parece herdar dos matemáticos, é aquela clássica, de que o todo é somente a soma de suas partes e não é separável, anterior ou independente delas, como um acréscimo de um *extra* (formal) à concepção: pois ele não se apresenta diferente ao espírito, como algo a mais contido

²¹⁶ T.1.2.2.2, SBN 29-30.

no conjunto e, se o fizesse, seria também mais uma parte concreta compondo o objeto.²¹⁷ O cerne da dificuldade já levantada por Bayle é que é contraditório afirmar que uma extensão finita é composta de um número infinito de partes existindo *em ato*; e, por conseguinte, nenhuma extensão ou segmento espacial finito é divisível ao infinito.

I first take the least idea I can form of a part of extension, and being certain that there is nothing more minute than this idea, I conclude, that whatever I discover by its means must be a real quality of extension. I then repeat this idea once, twice, thrice, &c. and find the compound idea of extension, arising from its repetition, always to augment, and become double, triple, quadruple, &c. till at last it swells up to a considerable bulk, greater or smaller, in proportion as I repeat more or less the same idea. When I stop in the addition of parts, the idea of extension ceases to augment; and were I to carry on the addition *in infinitum*, I clearly perceive, that the idea of extension must also become infinite. Upon the whole, I conclude, that the idea of an infinite number of parts is individually the same idea with that of an infinite extension; that no finite extension is capable of containing an infinite number of parts; and consequently that no finite extension is infinitely divisible.²¹⁸

A segunda parte do argumento, colocada agora nos termos imagéticos de Hume, apela à “consideração das ideias claras”, isto é, à concepção do *mínimo sensível*, a fim de derrubar a suposição de que um objeto finito contém em si, em ato, um número infinito de partes (repare: adicionando ideias, *umenta-se a ideia* da extensão). É contraditório conceber um todo finito contendo um número infinito de partes e, logo, capaz de ser divisível ao infinito. Mas a consideração isolada dessa ideia simples é, na verdade, qualquer coisa, menos clara. Uma imagem disso que Hume denomina um “ponto” simples é dificilmente retida na imaginação, como podemos atestar. Entretanto, ele supõe que basta, nesse exercício filosófico²¹⁹ de discernimento do limite, que seja *possível* concebê-lo estático (como um ponto branco sob um fundo preto) numa região determinada de uma superfície, e outros semelhantes sejam adicionados repetida e imediatamente ao lado, formando assim uma ideia complexa (como sugeriu anacronicamente um comentador, encostar grãos de areia com uma agulha pode ajudar

²¹⁷ “C'est donc par deux caractères objectifs qu'il faut enfin définir le donné : indivisibilité d'un élément, distribution des éléments ; *atome et structure*. Comme le remarquait M. Lapoetet il est entièrement faux de dire que, dans l'atomisme de Hume, le tout n'est que la somme de ses parties, puisque les parties prises ensemble se définissent au contraire par leur mode d'apparition temporel et parfois spatial, mode objectif et spontané qui ne doit rien à la réflexion, rien à la construction.” Deleuze, *Empirisme et Subjectivité*, p.100. Veremos adiante que a concepção da “maneira de aparição” que caracteriza o espaço e o tempo não é a de uma “estrutura objetiva e espontânea”; nem é algo a mais misturado com as percepções mínimas. Ela não é separável do todo das impressões e das ideias, nem é uma parte constituinte dele, da mesma maneira que a figura e a cor não são partes separáveis que compõem uma imagem visual, de acordo com Hume. A concepção das “maneiras” é obtida por uma “distinção de razão” da disposição das qualidades na *imaginação*, ou seja, em meio às relações de semelhança e contiguidade. Quando Hume aplica a noção de “maneira de aparição” às “impressões compostas” só pode fazê-lo por um trabalho prévio da imaginação.

²¹⁸ T 1.2.2.2, SBN 29-30.

²¹⁹ Compare com Berkeley, *New Theory of Vision*. “LXVI. All which seems to arise from a want of a due Application of our discerning Faculty, thereby to discriminate between the Ideas that are in our Understandings, and consider them apart from each other; which would preserve us from confounding those that are different, and make us see what Ideas do, and what do not include or imply this or that other Idea.”

a imaginação)²²⁰. Ora, todo o problema desse argumento é semelhante àquele da concepção dos números distintos mil e dez mil, já que não há aparência plena dessas quantidades na imaginação, mas agravado — pois Hume afirma que a mente é capaz de “perceber claramente” que, numa série de pontos indivisíveis justapostos, é possível falarmos significativamente de um algum modo da extensão (e duração) infinita. É evidente que não se pode fazer o percurso só numa mão, isto é, afirmar que separando infinitamente uma região finita obtém-se um número de partes infinito, sem aceitar o caminho inverso — justapondo um número infinito de partes deve se obter um objeto infinito. O que gera dificuldades, na objeção de Hume, é seu comprometimento tanto com a doutrina do mínimo sensível, como também com sua teoria imagética da abstração; já Bayle, sem aderir a tese alguma, não enfrenta esse problema.

Portanto, como perceber “claramente” que tal ideia composta deve se tornar infinita, caso sejam somadas partes infinitamente, se não há aparência plena e adequada dessa concepção? Não somos capazes de supor um pensamento diferente do nosso, capaz de somar e justapor um número infinito de mínimos, para daí compreender como é formada uma ideia composta e infinita em ato da extensão. A única solução para essa dificuldade está na possibilidade de uma concepção não plena de uma série potencialmente *indefinida*, graças a qual poderíamos afirmar, por exemplo, não existir um número natural maior de todos, pois é verdade que qualquer quantidade concebida sempre poderá ser aumentada, com a adição de uma unidade e, embora seja impossível formar a “ideia plena” dessa quantidade, sua “ideia distinta” + 1 revela que é possível falar indireta ou negativamente de uma ausência de limites, de uma quantidade *incontável*. “Perceber claramente” que a ideia de extensão deve se tornar “infinita”, nesse sentido, se forem somadas partes mínimas sem um término no processo, envolve, portanto, aquela noção de existir um “poder da alma”²²¹ capaz de acrescentar uma unidade a mais a qualquer decimal concebido e daí, ainda que “imperfeitamente”, formar a

²²⁰ “If one is still dubious about Hume’s appeal to ideas to prove his point, then one should return to impressions. Look at grains of sand from the furthest distance at which they are still visible, perhaps arm’s length. Move them around with a needle. Ones too close together cannot be distinguished from a single one. Pairs that can be distinguished from a single grain form a tiny extension. The apparent length of the extension grows with the number discernibly added, just as Hume says.” Baxter, *Hume’s Theory of Space and Time in its Sceptical Context*, p.120.

²²¹ Compare com Locke: “We can, I think, have no positive *Idea* of any Space or Duration, which is not made up of, and commensurate to repeated Numbers of Feet or Yards, or Days and Years, which are the common measures, whereof we have the *Ideas* in our Minds, and whereby we judge of the greatness of these sort of quantities. And therefore, since an *Idea* of infinite Space or Duration must needs be made up of infinite Parts, it can have no other Infinity, than that of Number capable still of farther Addition; but not an actual positive *Idea* of a Number infinite. For, I think, it is evident, that the Addition of finite things together (as are all lengths, whereof we have the positive *Ideas*) can never otherwise produce the *Idea* of infinite, than as Number does; which consisting of Additions of finite Unites one to another, suggests the *Idea* of Infinite, only by a Power, we find we have of still increasing the Sum, and adding more of the same kind, without coming one jot nearer the end of such Progression.” Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Chapter XVII, *Of Infinity*. §13, p.217.

ideia de uma grande quantidade — e é tal ausência de fim na somatória o que caracteriza a ideia de um conjunto infinito. É tal noção que invalidará a ficção de que é possível dividir infinitamente numa mão (de um dado objeto finito para um número de partes infinito), mas não somar infinitamente, no caminho oposto, as partes infinitas constituindo uma determinada quantidade, sem que ela seja simultaneamente composta de um número finito e infinito — o que é clara contradição. Espaço e tempo não podem existir (como aparecem a nós) em conformidade com essa ficção da ideia infinita e, portanto, não existem dessa maneira. Assim sendo, conclui Hume, (E) “é certo que eles de fato existem em concordância com a ideia finita.”

Eis o primeiro argumento. Ele basicamente toma duas proposições aceitas pelos metafísicos modernos: a capacidade da mente é finita; e um segmento é divisível ao infinito, porque é composto de um número infinito *de partes extra partes* — e joga-as contra eles mesmos, mediante a *inspeção e a reconsideração “experimental” dos termos* nos quais elas são enunciadas. A aplicação dessa estratégia ao espaço é uma inovação bastante interessante, contudo, por restringir-se à determinação absoluta da aparência (submete todas as concepções à imaginação), ela produzirá graves paradoxos na geometria euclidiana,²²² como o próprio Hume reconheceu, fazendo com que depois adote uma opinião mais ponderada, em *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*.²²³

²²² “All Geometry is founded on the notions of equality and inequality, and therefore according as we have or have not an exact standard of those relations, the science itself will or will not admit of great exactness. Now there is an exact standard of equality, if we suppose that quantity is composed of indivisible points. Two lines are equal when the numbers of the points, that compose them, are equal, and when there is a point in one corresponding to a point in the other. But tho' this standard be exact, 'tis useless; since we can never compute the number of points in any line.” Hume, *Abstract*, 29, SBN 658-9.

²²³ Mas há modelos contemporâneos consistentes com os argumentos humanos do *Tratado*, em geometrias não-euclidianas. Cf. Franklin, *Achievements and Fallacies in Hume's Account of Infinite Divisibility*, p.3. “It is also possible that space should be discrete, or atomic, that is, composed of units and only finitely divisible. (This is because there is a consistent model in this case too: in one dimension, the integers, and in higher dimensions, the lattice of points with integer coordinates). It follows that all supposed proofs of infinite divisibility are invalid. The manner in which geometry is possible with finite numbers of points is perhaps best suggested by the calculations a computer makes in projecting an image onto its screen, or to a laser printer. These have a finite resolution, so the computer, in deciding how to rotate a screen image, for example, calculates with a finite precision arithmetic to decide the appropriate color for the finite number of screen pixels. Of course, the pixel itself has spatial parts, but that is not “known” to the computer, which does geometry as if the pixels were simple. A computer with a very high-resolution screen, with pixel size equal to the human minimum visible, is a good model of what Hume thinks real space is. Like anything in computing, it is finite. The computer produces geometrical results, like the rotation of images, that are indistinguishable from those that would be produced by a geometry that incorporated infinite divisibility”. A partir dessas considerações, poder-se-ia conjecturar que, se algum dia existirem softwares capazes de produzir simulações gráficas perfeitas e indistinguíveis das sensações, talvez nas próximas décadas, essa parte do *Tratado* atinente ao espaço será talvez levada mais a sério, quando as pessoas começarem a perder completamente a noção da realidade, em razão da saturação de imagens, que já observamos em curso.

§ 12. O argumento de Malezieu

Nas mãos de Hume, o argumento de Malezieu é mais uma ferramenta dialética, que desmonta a concepção da extensão e da duração infinitas em ato, expondo sua contradição interna. Por outra via, ele também procura demonstrar que nossas ideias e impressões de extensão e duração têm de consistir de um número finito, e são simples e indivisíveis. Mas ele é para nós mais importante que o anterior, pois fornece uma primeira introdução às concepções de “unidade” e “multiplicidade”, as quais desempenharão um papel crucial no desenvolvimento conceitual da relação de identidade no *Tratado*. Aqui parece ser o caso de Hume utilizar posteriormente noções semelhantes àquelas do geômetra, e não apenas tomá-las de empréstimo para fins refutativos. Então, quando ele elogiou o argumento, dizendo que ele é “muito forte e belo”, talvez Hume não tenha sido irônico. No entanto, como o anterior, o argumento é bastante obscuro; valerá a pena analisá-lo.

I may subjoin another argument propos'd by a noted author, which seems to me very strong and beautiful. 'Tis evident, that existence in itself belongs only to unity, and is never applicable to number, but on account of the unites, of which the number is compos'd. Twenty men may be said to exist; but 'tis only because one, two, three, four, &c. are existent; and if you deny the existence of the latter, that of the former falls of course. 'Tis therefore utterly absurd to suppose any number to exist, and yet deny the existence of unites; and as extension is always a number, according to the common sentiment of metaphysicians, and never resolves itself into any unite or indivisible quantity, it follows, that extension can never at all exist.²²⁴

O raciocínio parte da premissa de que a “existência em si mesma” pertence apenas à unidade; e a existência nunca é “aplicável” (referida) ao “número” (ou multiplicidade), senão em razão das unidades em si, das quais todo número é composto. Qual ideia precisa de “existência” está subentendida nesse argumento é um enigma; mas, pela sugestão dos exemplos, é possível conjecturar que se trata daquela tese de que “existência” é indissociável de *entes*, e só é compreensível quando pensamos em cada um deles, e não em geral; ou seja, já pressupõe uma incapacidade de abstração ou intuição categorial de *Ser*. Ora, a condição material da existência de um múltiplo é cada uma das unidades individualmente participando de sua composição; e se essas forem “negadas”, ou seja, se as existências individuais forem retiradas, uma a uma, da composição, o número diminui até deixar de existir, juntamente com sua concepção. Pode-se pensar e dizer que quatro homens existem ao redor de uma mesa de bilhar porque, individualmente, um e um e um e um existem, de fato, por si mesmos. Portanto, é completamente absurdo afirmar que qualquer número existe e, no entanto, negar a existência

²²⁴ T 1.2.2.3, SBN 30-1.

de cada uma das unidades isoladas que o *compõem*. Ora, se a extensão e o tempo são múltiplos ou *todos* compostos de *partes extra partes*, “de acordo com o sentimento comum dos metafísicos”²²⁵, mas jamais se resolvem em qualquer quantidade indivisível ou unidade, segue-se que a extensão e a duração nunca existirão de fato — o que é, do mero ponto de vista fenomênico, falso. Portanto, essa concepção do infinito é contraditória. Não obstante, é grave que um autointitulado “cético” endosse essas proposições “metafísicas”: — que o *modo de existência* do múltiplo ou composto não seja independente ou autônomo; e que a condição de existência dos agregados ou multiplicidades sejam apenas as unidades que, num sentido forte, supõe-se *realmente existir apartadas*. Talvez contra a intenção edificante de seu criador²²⁶, esse argumento “metafísico” (posto por ele a serviço de um paradoxo cuja finalidade é subjugar a razão prepotente) se torna radicalmente nominalista e dogmático nas mãos de Hume.²²⁷ Mas talvez seja preciso um pouco de cautela, pois não é esse argumento que fundamenta²²⁸ a concepção do simples, na filosofia de Hume; mas só é compreensível, consoante o espírito da “teoria das ideias”, porque existe uma experiência que o valida e da qual ele não se desvia.

²²⁵ “Some of the first and most obvious Properties which we certainly know of Matter, [include] its having *partes extra partes*, strictly and properly speaking, that is, its consisting of such Parts as are actually unconnected, and are truly distinct Beings, and can (as we see by Experience) exist separately, and have no dependance one upon another.” Samuel Clarke, *A Defence of the Immateriality and Natural Immortality of the Soul* (1707). Essa tese de que existe uma “experiência” da separabilidade das existências dos objetos distintos (pois são diferentes) não é, portanto, originalmente humiana. É preciso se perguntar por que ela era aceita como uma opinião razoavelmente trivial, entre alguns metafísicos da época. Segundo Hume, que a mesa exista separada da chaminé, e não a implica necessariamente para existir, é um fato óbvio para a “concepção vulgar”. O problema é afirmar que a mesa aparente não passa um conjunto de percepções separadas, e essas percepções têm limites distintos.

²²⁶ “Voilà nôtre Raison réduite à d'étranges extrémités. La Geometrie nous démontre la divisibilité de la matiere à l'infini, & nous trouvons en même temps qu'elle est composée d'indivisibles. Humilions-nous encore une fois, et reconnoissons qu'il n'appartient pas à une créature, quelque excellente qu'elle puisse être, de vouloir concilier des verités, dont le Créateur a voulu lui cacher la compatibilité. Ces dispositions nous rendront plus soumis aux Mysteres, & nous accoûteront à respecter des verités qui sont par leur nature impénétrables à nôtre esprit, que nous venons de trouver assés borné, pour ne pouvoir pas même concilier des Démonstrations mathematiques.” p.109. Malezieu, *Éléments de Géométrie de Monseigneur le Duc de Bourgogne* (1705), in : Todd Ryan, *Hume's 'Malezieu Argument'*

²²⁷ Como também, talvez, nas mãos de Berkeley. Cf. *A New Theory of Vision* (1709). “CIX. It ought to be considered that Number (however some may reckon it amongst the primary Qualities) is nothing fixed and settled, really existing in things themselves. It is intirely the Creature of the Mind, considering, either an Idea by it self, or any Combination of Ideas to which it gives one Name, and so makes it pass for an Unite. According as the Mind variously combines its Ideas, the Unite varies: and as the Unite, so the Number, which is only a Collection of Unites, doth also vary. We call a Window one, a Chimney one; and yet a House in which there are many Windows, and many Chimneys, hath an equal right to be called one, and many Houses go to the making of one City. In these and the like Instances, it is evident the *Unite constantly relates to the particular Draughts the Mind makes of its Ideas*, to which it affixes Names, and wherein it includes more or less, as best suits its own Ends and Purposes. Whatever therefore the Mind considers as one, that is an Unite. Every Combination of Ideas is considered as one thing by the mind, and in token thereof is marked by one Name. Now, this naming and combining together of Ideas is *perfectly arbitrary* (meus grifos), and done by the Mind in such sort, as Experience shews it to be most convenient: Without which, our Ideas had never been collected into such sundry distinct Combinations as they now are.”

²²⁸ Cf. Jacqueline, D. *Hume's Critique of Infinity*, p.120. Contra essa interpretação, cf. Michaud, Y. *Hume et la fin de la philosophie*, p.81.

Considere-se que ele vem depois, na sequência do texto, do experimento com a mancha de tinta, que em breve discutiremos.

Continuando, será em vão objetar, afirma Hume, que qualquer quantidade determinada de extensão é uma unidade, isto é, existe como uma unidade; mas uma tal unidade que admite um número infinito de frações, e é “inexaurível em suas subdivisões”. Afirmar-se-ia que uma folha é uma unidade constituída de um número infinito de partes ou regiões independentes: é possível conceber uma secção pela metade e depois, dessa metade, rasgar outra metade, etc. ao infinito. Mas o problema é partir da noção da independência em ato das partes, porque, pela mesma regra de raciocínio, afirma Hume, vinte homens deveriam ser *considerados uma unidade real*, bem como o globo terrestre e mesmo todo o universo, o que é claramente absurdo pela desconexão real dos corpos (é possível destruir um, enquanto outro permanece existindo).

"Tis in vain to reply, that any determinate quantity of extension is an unite; but such-a-one as admits of an infinite number of fractions, and is inexhaustible in its sub-divisions. For by the same rule these twenty men *may be consider'd as an unite*. The whole globe of the earth, nay the whole universe *may be consider'd as an unite*. That term of unity is merely a fictitious denomination, which the mind may apply to any quantity of objects it collects together; nor can such an unity any more exist alone than number can, as being in reality a true number. But the unity, which can exist alone, and whose existence is necessary to that of all number, is of another kind, and must be perfectly indivisible, and incapable of being resolved into any lesser unity.)²²⁹

Uma alternativa seria afirmar que a concepção da extensão não é a de um múltiplo, de algo composto de partes, mas pode ser ou de uma substância, ou de uma forma, ou de uma estrutura geral, em si mesma simples. No entanto, isso traria outros problemas, objetaria Hume, pois, como e por quais meios ter tal concepção, que não é nem de uma linha, uma superfície ou uma figura determinada? E como ela se adéqua a nossa experiência do mundo e a nossas ideias dos corpos, que são claramente de compostos de partes divisíveis? De qualquer forma, é importante notar que, segundo o filósofo, quando a mente “aplica” o termo “unidade” a uma *coleção* ou *agregação* de quantidades ou objetos múltiplos que ela mesma reuniu, esse termo é meramente uma “denominação fictícia”; nem pode uma unidade fictícia, sendo nada mais do que um múltiplo, existir em si mesma separada. Desse modo, o número é apenas “uma denominação exterior”, como afirmou Malezieu²³⁰ ou, em outras palavras, não passa de um *nome arbitrário* dado a um agregado desconexo, a uma *repetição* de unidades, às quais pertence individualmente a existência.

²²⁹ T 1.2.2.3, SBN 30-1.

²³⁰ op.cit. Malezieu : “Vingt hommes n’existent que parce que chaque homme existe; le nombre n’est qu’une dénomination extérieure, ou pour mieux dire, une répétition d’unités auxquelles seules appartient l’existence...”

Essa afirmação de que a mente *considera erroneamente um múltiplo como sendo uma unidade* apenas mediante uma composição arbitrária e que o modo de existência (existe ou aparece como ideia complexa) da coleção é “necessariamente” dependente das unidades, das quais é impossível separá-la para concebê-la em si mesma, será muito importante para compreendermos a teoria humiana da ficção, em especial a ficção da identidade. Porque somente a unidade existe, como impressão simples e como ideia simples duplicada, nessa filosofia; e a aparição conjunta de outra unidade, na imaginação, introduz a noção de *múltiplo* ou *número*, que é a “incompatibilidade” de suas existências separadas, junto com a percepção de que estão conjugadas numa ordem. Mas que tipo de percepção é essa? E não poderíamos dizer que existe uma unidade de um conceito do múltiplo? O exame da teoria do tempo fornecerá adiante uma chave para tais questões.

Agora, se reinterpretarmos esse argumento com vistas às qualidades sensoriais, apenas as qualidades simples existem, os *mínimos sensíveis*, e todo objeto composto deles, seja, por exemplo, uma impressão ou uma ideia de um livro, deverá ser considerado apenas como um agregado de partes indecomponíveis separáveis. O mais interessante nisso tudo será a inovação que Hume trará nas Seções II e VI da Parte IV do *Tratado*²³¹, quando explicar as maneiras pelas quais a imaginação junta para ela mesma os *agregados* e transfigura-os em *unidades sistemáticas*. Dizer, pois, de um livro, que ele é em si mesmo uma unidade, seja pela função, pela coesão espacial e temporal das partes, pela consistência dos efeitos que ele produz e das causas às quais ele está sujeito é uma “denominação fictícia”, que não espelha, assim, nenhuma unidade aparente da própria realidade (das impressões); a menos que seja percebido diretamente no que *aparece*, contra o empirismo, algo diferente e separado das cores e das diversas qualidades sensíveis, por meio do que seria possível unificar o objeto por outra via, que não é a mera associação, na imaginação, de seus elementos diferentes. No entanto, afirma Hume, nossa razão *in natura* jamais sonharia em conceber que um livro não é apenas duro, colorido, etc., mas, além disso, é *algo a mais* que não se presta aos sentidos, mas fundamenta a percepção das qualidades distintas do mesmo e determina, por debaixo dos olhos, sua unidade para a consciência. É a filosofia que inventa a noção de substância para tentar salvar nossas crenças vulgares mais arraigadas da violência da multiplicidade e da mutação incessante dos fenômenos, como veremos. Dessa forma, o denominado “atomismo humiano” não poderá fazer pleno sentido a menos que seja determinada qual é relação conceitual pensada pelo filósofo

²³¹ T 1.4.2.32, a T 1.4.2.36; T 1.4.6.7 a T 1.4.6.14.

entre a *diferença* (multiplicidade) nas impressões e a *ficção* (unidade) nas ideias, pois uma é inconcebível sem a outra.

§ 13. *Experimento com a mancha de tinta*

Pode-se considerar a descrição do ponto de tinta afastado até o limite visível um argumento fundador, inventado por Hume, para a sustentação da teoria de que a extensão é, tanto na “realidade” (como se dá aos sentidos), como também em nossa concepção, somente um agregado de elementos simples e indivisíveis. Difere dos dois anteriores, na medida em que pretende ser uma *experiência reproduzível por qualquer um*, nas circunstâncias adequadas, e não apenas um jogo de argumentos contra matemáticos e “escolásticos”. Com efeito, basta imobilizar os olhos, o quanto possível, e colocar o objeto à distância exata. Uma mancha de tinta, antes de sumir completamente da visão ao se afastar a cabeça dela, aparece como um ponto. “É o mesmo caso com as impressões dos sentidos e com as ideias da imaginação”: em ambos, segundo o filósofo, a qualidade simples é o conteúdo sensorial indecomponível, a condição limite de análise, porque ele não difere, em sua “essência”, nos sentidos e na fantasia, mas apenas no grau de força e vivacidade. Tanto a *disposição* quanto os *elementos* qualitativos, com os quais ela se conjuga, são de mesma ordem e natureza nas impressões e nas ideias, ou seja, o *campo* sensível dos órgãos e da imaginação é o mesmo.²³² O experimento da mancha de tinta é num primeiro momento enunciado e depois explicado por Hume da seguinte maneira:

²³² Quando um homem cuja imaginação está desordenada alucina uma aranha no canto da sala, ele não faz outra coisa senão sobrepor um conjunto de ideias vivazes (ou algo extremamente parecido com impressões, tanto faz o nome dado a isso) simples e negras às impressões sensoriais num tal arranjo que forma o aspecto do animal, de modo que, então, substitui parte das cores brancas da parede que deveriam ocupar um canto do olho. A única diferença, no que concerne a complexidade das representações, é que imaginação pode reagrupar o simples a seu bel-prazer, contanto que não entre em contradição (nenhuma aranha tem oito e sete patas simultaneamente), enquanto os sentidos são regulados pelo funcionamento do cérebro, mas no fundo determinados, por uma razão “perfeitamente inexplicável”, a apresentar o fenômeno segundo uma constância e coerência quase nunca inviolável. Não diríamos, contudo, que essa posição filosófica é idealista, pelo fato de que a consistência ontológica dos dados dos sentidos ser, no limite, a mesma dos conteúdos ideias da imaginação (e para nós ambos só existem situados em relação a um “sistema” produzido nas associações). Sendo impressões e ideias apenas *fenômenos* que diferem no *quantum*, como apresentam-se durando integralmente — quão sólidos ou firmes são — a posição humiana talvez seja melhor caracterizada como simplesmente cética, pois é neutra quanto a “realidade última” dessas percepções — quanto a suposta *origem* dessas *diferenças imanes* de que temos consciência. É claro, tendemos a acreditar que as “impressões de sensação” são a realidade e que muitas coisas que percebemos pelos sentidos continuam existindo independente de nós, mesmo não percebidas; mas essa é uma posição “ingênua”, fruto de um “impulso natural” que caracteriza nossa “maneira comum de pensar”, que antecede e independe da filosófica e contra a qual todos os argumentos são impotentes.

Put a spot of ink upon paper, fix your eye upon that spot, and retire to such a distance, that at last you lose sight of it; 'tis plain, that the moment before it vanish'd the image or impression was perfectly indivisible.²³³

Put a spot of ink upon paper, and retire to such a distance, that the spot becomes altogether invisible; you will find, that upon your return and nearer approach the spot first becomes visible by *short intervals*; and *afterwards* becomes *always* visible; and *afterwards* acquires only a new force in its colouring without augmenting its bulk; and *afterwards*, when it has encreas'd to such a degree as to be really extended, 'tis still difficult for the imagination to break it into its component parts, because of the *uneasiness* it finds in the conception of such a minute object as a single point. This *infirmity* (meus grifos) affects most of our reasonings on the present subject, and makes it almost impossible to answer in an intelligible manner, and in proper expressions, many questions which may arise concerning it.²³⁴

Tal experimento concentra-se na visão, nosso órgão mais excelente e indispensável para a obtenção de conhecimentos da física, mas poderia ser aplicado analogamente aos demais sentidos, em situações semelhantes, forçando assim seus poderes de discernimento de apreensão, para expor os próprios limites das qualidades, quer dizer, a aparição dos *simples*. Hume afirma que quando os sentidos e a imaginação são empregados para visualizar objetos bastante diminutos, eles naturalmente se desestabilizam e, por isso, o experimento é tão difícil de ser realizado com exatidão e gera tantas “perplexidades”. O argumento pode ser interpretado da seguinte maneira: aplique uma pequena quantidade de tinta (preta) a uma folha e se afaste até a mancha se tornar completamente invisível; você notará que ao progredir um pouco em direção ao papel, a mancha tornar-se-á visível primeiro em “curtos intervalos”, ou seja, ela *oscilará*, de um modo parecido com aquele quando piscamos os olhos bem rapidamente; isso significa, neste estágio, que qualidades estão se *sucedendo*, pois a cor do fundo está se interpondo à cor do ponto da mancha (numa sequência de cores preto-branco-preto-branco, etc.); mas, depois, ao avançar um pouco mais, ela aparecerá, num relance, uniformemente simples, como um “objeto imutável” (unchangeable) e “fixo” (steadfast)²³⁵ *sempre* de uma cor só; mais um curto passo, e o ponto adquirirá apenas uma “nova força em sua coloração, sem aumentar a sua massa” (bulk), ou seja, haverá apenas um aumento de grau da qualidade; e, por fim, quando estiver mais próxima do olho, ela aumentará de modo a ser “realmente extensa” (aparecerão outros simples adjacentes de semelhante cor); mas, ainda assim, será difícil para imaginação “quebrar a mancha em suas partes componentes”, por conta do “desconforto” (uneasiness) que ela padece durante a concepção de um objeto “tão diminuto” como um ponto simples. Hume diz que tal “debilidade” da imaginação afeta grande parte dos raciocínios

²³³ T 1.2.1.4, SBN 27-8.

²³⁴ T 1.2.4.7, SBN 41-2.

²³⁵ Cf. T 1.2.3.7, SBN 35 e T 1.2.3.11, SBN 37. Interpreto-o como “unchanging”, isto é, nele não se observa mudanças; não significa ser incapaz de sofrer mudanças.

(baseados em descrições) concernentes à realidade do simples e, por isso, é tão difícil expressar adequadamente toda essa situação e responder às objeções satisfatoriamente.

Ora, o objeto simples é aqui, supostamente, contemplado de uma maneira “instável”, porém, nele mesmo não pode haver indeterminação, nem contradição, ou seja, ser e não ser preto simultaneamente. Então, o que significa dizer que a debilidade natural do órgão, isto é, a instabilidade das impressões, bem como aquela das ideias da imaginação — lembrando que é impossível conceber nessa teoria essas faculdades separadas dos próprios conteúdos, como formas puras ou poderes — dificulta uma concepção do ponto simples? Se o simples não é indeterminado ou confuso em si mesmo, e se sua concepção é “difícil” por causa de uma tensão interna do órgão ou uma inquietação da imaginação, mas não faz sentido falar dessas faculdades, senão se remetendo às próprias qualidades — elas são reduzidas por Hume à *maneira de aparição vivaz* das percepções — enfim, toda a “dificuldade” só poderá consistir em alguma percepção ou percepções que interferem na apreciação de tal “experimento” e na manifestação indubitável do objeto simples. A causa é, portanto, alguma percepção ou algumas percepções ocorrendo na mente em paralelo, o que Hume caracteriza aqui como “desconforto”. Quer dizer, algo está produzindo um sentimento desagradável durante essa operação muito fantástica de discernir qualidades simples, perturbando a imaginação. Como vimos, é a *sucessão* ou a “rapidez inconcebível” com que se sobrepõem as qualidades umas às outras no fluxo da consciência, aparente nesse experimento (na primeira cintilação do ponto visual), que força a imaginação a sempre conectar suas copias mediante os princípios de associação, trazendo então novas percepções simultâneas que a preenchem. Em outras palavras, quando a imaginação se esforça para isolar a qualidade atentando para o contraste²³⁶ (preto sobre branco sobre preto) é gerado um sentimento que compete pela sua capacidade representativa finita. É um *sentimento de esforço* (outro simples) que é produzido no *ato* de desligar o que está habitualmente ligado com facilidade, que atrapalha a contemplação do simples visual. Porventura, fosse nossa natureza mais robusta, nossos órgãos mais apurados ou, o que dá no mesmo, nossa imaginação fosse capaz de *conter ao mesmo tempo e dissociar, sem esforço, as pequenas percepções*, tal refinamento da faculdade apresentaria o simples visual composto as percepções extensas de modo inequívoco, seguindo essa linha de raciocínio. Assim, a imaginação “encontra um desconforto na concepção de um objeto tão diminuto”, que o mantém

²³⁶ “Contrast or Contrariety is also a connexion among Ideas: But it may, perhaps, be considered as a mixture of *Causation* and *Resemblance*. Where two objects are contrary, the one destroys the other; that is, is the cause of its annihilation, and the idea of the annihilation of an object, implies the idea of its former existence.” E 3.3n6, SBN 24

afastado e longe do alcance da compreensão vulgar.²³⁷ Essa “contemplação” é, por isso, contrária à nossa consciência natural. Mesmo assim, Hume quer que ela seja uma prova de fato da qualidade simples. Até onde esse retorno aos fenômenos, esse experimento condiz com descobertas mais recentes da neurociência²³⁸, e até onde é viciado por um preconceito nominalista talvez não possamos determinar, se é que, para aparecer qualquer coisa, como um rabisco num papel, é preciso de teoria, cultura ou história. Conforme este empirismo, naquele momento, antes de a impressão desaparecer completamente (supondo uma cabeça afastando-se) ela era “perfeitamente indivisível” e daí vemos a cor mínima.

Já foi objetado que, fosse assim a percepção das cores, como Hume a descreve, nosso campo visual seria entrecortado, com interstícios aparentes, ou ainda granulado (similar a uma pintura pontilhista de um Seurat)²³⁹ e não um *contínuo*, como de fato é. Mas isso ignora o cerne do argumento — os pontos não são blocos de tamanhos diferentes; eles são *inextensos*. No entanto, pelo fato de serem coloridos, são entidades existentes que, colocadas em adjacência por contiguidade, compõem um contínuo. Um problema mais sério²⁴⁰ é que, por serem simples, quando concebemos um tocando o outro, eles terão de se penetrar mutuamente e se “aniquilar”,

²³⁷ Compare com Berkeley, *The Analyst* (1734), p.32: “Now, as our Sense is strained and puzzled with the perception of objects extremely minute, even so the Imagination, which faculty derives from sense, is very much strained and puzzled to frame clear ideas of the least particles of time, or the least increments generated therein: and much more so to comprehend the moments, or those increments of the flowing quantities *in stab nascenti*, in their very first origin or beginning to exist, before they become finite particles (...) The clear conception of it will, if I mistake not, be found impossible; whether it be so or no I appeal to the trial of every thinking reader.” Veremos que essa concepção de *partícula temporal* reaparecerá em Hume.

²³⁸ “While the simplicity of ideas has remained philosophical orthodoxy, those who have actually investigated images and ideas have found otherwise. Psychologists studying mental images, for example, have established that images have parts — an image of a ball on a box has a part corresponding to the ball and a part corresponding to the box. (If psychology is sometimes accused of labouring to prove the obvious, its defense must be that someone will deny the obvious otherwise). The most famous experiments on images are those of Shepard and Metzler on mental rotations, of around 1970. They found that the time taken for subjects to decide whether one of two similar-looking figures could be got by rotating the other is proportional to the angle of rotation needed; this confirms what is clear from introspection, that the problem is solved by mentally rotating the figures, in a kind of mental space. More generally, it has long been understood that the internal representations of space in rats, chimpanzees and so on, are “topographically organized”, or map-like, in some sense. That is, there is a kind of internal space. Indeed, what use would an internal representation be otherwise? For purposes like tracking prey, or navigating, one needs an internal map on which to simulate the places and likely paths of oneself, prey, obstacles and so on. And a map, or internal space, is complex — it has parts, as Hume says. These lessons have been taken to heart in that very Humean discipline, Artificial Intelligence, but less so, unfortunately, in philosophy.” Franklin, J. *Achievements and Fallacies in Hume’s Account of Infinite Divisibility*, p.3.

²³⁹ Flew, A. *Infinite Divisibility in Hume’s Treatise*, p.265.

²⁴⁰ Aristóteles, *Física*, 231a29-b6. “Además, si un continuo estuviera hecho de puntos, estos 30 puntos tendrían que ser necesariamente continuos entre sí o bien estar en contacto entre sí; el mismo razonamiento se puede hacer sobre todos los otros indivisibles. Pero, como ya se ha dicho, los puntos no pueden ser continuos. Y en cuanto al contacto, dos cosas sólo pueden estar en contacto recíproco si el todo de una toca al todo de la otra, o si una parte de una toca a una parte de la otra, o si una parte de una toca el todo de la otra. Pero como los indivisibles no tienen partes, tendrían que tocarse entre sí como un todo con un todo. Ahora, si fuera como un todo que toca a un todo, no se trataría entonces de un continuo; porque lo que es continuo tiene partes distintas y puede ser dividido en esas partes, que son entonces diferentes y están separadas en cuanto al lugar.”

pois, eles são todos que não têm lados, nem contornos, nem partes exteriores, esquerda ou direita, e assim é inconcebível um estar ao lado do outro, e um todo tocar outro, sem fusão completa.

The second objection is deriv'd from the necessity there wou'd be of *penetration*, if extension consisted of mathematical points. A simple and indivisible atom, that touches another, must necessarily penetrate it; for 'tis impossible it can touch it by its external parts, from the very supposition of its perfect simplicity, which excludes all parts. It must therefore touch it intimately, and in its whole essence, *secundum se, tota, & totaliter*; which is the very definition of penetration. But penetration is impossible: Mathematical points are of consequence equally impossible.²⁴¹

A resposta de Hume depende da substituição de tal noção de “penetração” por outra “mais justa”, ou seja, consiste em definir corretamente essa palavra, de modo que possa significar algo aparente. Suponha primeiro, prossegue ele, dois corpos plenos aproximando-se e unindo-se, de tal maneira que o corpo resultante é tão extenso quanto os dois anteriores. Isso significa “penetração”, isto é, trata-se da *aniquilação* de um e a preservação de outro, sem podermos “distinguir particularmente qual é preservado e qual é aniquilado”. Essa estranha tese só parece fazer sentido, se supormos, com o filósofo, que duas qualidades distintas são *diferentes* e não podem se confundir, ou seja, uma qualidade exclui a outra de si no espaço e no tempo, justamente porque elas *são* diferentes ou “incompatíveis em sua existência real”²⁴².

Taking then penetration in this sense, for the annihilation of one body upon its approach to another, I ask any one, if he sees a necessity, that a colour'd or tangible point shou'd be annihilated upon the approach of another colour'd or tangible point? On the contrary, does he not evidently perceive, that from the union of these points there results an object, which is compounded and divisible, and may be distinguish'd into two parts, *of which each preserves its existence distinct and separate* (meu grifo), notwithstanding its contiguity to the other? Let him aid his fancy by conceiving these points to be of different colours, the better to prevent their coalition and confusion. A blue and a red point may surely lie contiguous without any penetration or annihilation. For if they cannot, what possibly can become of them? Whether shall the red or the blue be annihilated? Or if these colours unite into one, what new colour will they produce by their union?²⁴³

Essa passagem talvez permita a nós interpretar melhor sua concepção da contiguidade; e exemplifica sua exigência filosófica de usar a imaginação para compreender seus textos. Parece-nos que, em grande parte do *Tratado*, pressupõe-se que o leitor faça esse exercício, ou seja, conceba concretamente imagens durante a leitura, para entender seus argumentos, tal como Hume fez para inventá-los. Se essa proposta é desatinada e está condenada de direito ao

²⁴¹ T 1.2.4.5, SBN 41.

²⁴² “Before the approach we have the idea of two bodies. After it we have the idea only of one. 'Tis impossible for the mind to preserve any notion of difference betwixt two bodies of the same nature existing in the same place at the same time.” Ibid.

²⁴³ Ibid.

erro é algo secundário; antes de responder ao filósofo, é preciso compreendê-lo. Isso parece também um critério razoável para estimar interpretações da filosofia humiana — se primeiro houve tal *esforço* por parte dos comentadores, e se o mesmo transparece na busca pelo sentido original e em sua crítica. De qualquer maneira, segundo o filósofo escocês, dois pontos coloridos ou tangíveis, ao se aproximarem, encostam-se e preenchem um local, preservando suas existências distintas; e da união, na fantasia, *resulta um objeto composto e divisível*, um conjunto de partes adjacentes. “Contiguidade” significa aqui essa descrição do fato de que *coexistem partes sensíveis distintas de uma certa maneira*, sem a “aniquilação” ou o “banimento” de uma pela outra. A maneira como se reúnem tais partes na imaginação é o que caracteriza sua espacialidade, posição e coordenação relativas.²⁴⁴

Concluindo: o ponto definido por Hume é uma pura qualidade sensível completa e determinada; em razão disso, segundo o filósofo, não é possível dizer que ele é inexistente, nem que é algo composto, já que sua aparição à mente não revela partes distintas. O que o legitima é, primeiro, aquele “experimento” com as cores até o limite visível, ou seja, a observação sobre a incapacidade de a imaginação dividir a qualidade ao infinito. Pelo argumento da mancha de tinta, se alguém afirmar que *aquilo* que lhe aparece no limite é extenso, faz porque o consegue dividir. Se o divide, ou bem chega-se à percepção do ponto, ou bem consegue dividir novamente o que aparece ali; e assim, repetindo tal operação, ou bem verá um ponto, ou bem continuará dividindo sem fim. Disso, terá de aceitar que as cores são qualidades pontuais no campo visual, ou enxerga o infinito em ato ali na sua frente. Dessa forma, conclui Hume, o *mínimo sensível* resolve o trilema de Bayle acerca da concepção do espaço dos modernos, ao mostrar que há uma quarta alternativa, a saber, um ponto matemático *existe*, e este é uma *qualidade* inextensa, uma *entidade* simples, uma *aparente* unidade. Mas todos esses termos apontam, no fundo, para o mesmo fato da “experiência” — a imaginação é a única faculdade representativa e é finita; então, quando a mente inspeciona seus próprios conteúdos, somente percebe qualidades finitas constituindo sua própria finitude. Foram esses

²⁴⁴ “In making the observation that a blue and red point can lie contiguous without annihilation or penetration, Hume, who was no mathematician, inadvertently articulated a concept that only came to be rigorously described much later: that of a discrete space. A space is discrete only if (but not if), for any line in that space, every point on that line except the first (if there is one) has an immediate successor, and every point on that line excepting the last (if there is one) has an immediate predecessor, where “immediate” means that there are no other intervening points. The set of integers ordered by the “greater than or equal to” relation, { . . . -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3 . . . } is a model of a discretely ordered set, and the set of points in a two or three dimensional lattice that have integers as their Cartesian coordinates is a model of a discrete manifold. Hume appealed to an equally compelling model of a discrete manifold, the model of colored points on the visual field. In different words, Hume claimed that the visual field is a discretely ordered manifold of colored points.” Falkenstein, L. *Hume on Manners of Disposition and the Ideas of Space and Time*, p.62

três argumentos pelos quais Hume intentou provar a tese de que “jamais teremos uma concepção plena e adequada do infinito”, isto é, uma representação de uma totalidade infinita de *partes extra partes* na mente, pois ela não o comportaria. Como também, supor que há concepções *positivas* puras e simples da extensão e do tempo infinitos ou absolutos, na mente humana, é algo que não se verifica, nem parece serem elas necessárias para a física. É uma infelicidade que toda essa argumentação, por mais ultrapassada, estranha e destoante que seja de partes mais sólidas do *Tratado*, tenha sido ignorada pela maioria dos estudiosos. Pois a partir daí a teoria da produção da crença natural nas identidades da matéria e da mente humana fará mais sentido.

§ 14. *Espaço e tempo são maneiras de aparição de qualidades na imaginação*

É preciso agora examinar a segunda parte deste “sistema” sobre o espaço e tempo. Hume continua a desenvolver sua doutrina experimental com uma análise mais positiva (e não menos problemática) das relações e da gênese das ideias gerais de espaço e tempo, após denunciar aquela tese partilhada pelos metafísicos modernos de que temos uma concepção da matéria e do tempo divisíveis ao infinito, apesar de nossa finita capacidade da mente:

The other part of our system is a consequence of this. **(G)** The parts, into which the ideas of space and time resolve themselves, become at last indivisible; **(H)** and these indivisible parts, being nothing in themselves, are inconceivable when not fill'd with something real and existent. **(I)** The ideas of space and time are therefore no separate or distinct ideas, but merely those of the manner or order, in which objects exist: **(J)** Or, in other words, 'tis impossible to conceive either a vacuum and extension without matter, or a time, when there was no succession or change in any real existence.²⁴⁵

A segunda parte do sistema é uma “consequência” dos argumentos dialéticos e do experimento com a cor simples; é um exame das partes que montam as ideias espaciais e temporais, embora não seja uma análise formal, mas um retorno aos sentidos, para descobrir daí como as qualidades aparecerão juntas ao pensamento. Assim, a primeira parte prepara o terreno, fazendo a crítica da ficção da ideia do infinito atual, para conduzir a ciência da natureza humana em direção ao melhor entendimento da composição dessas ideias, mediante um retorno às impressões. As ideias de espaço e tempo, como as outras fundamentais que organizam nossa experiência (causação, corpo e mente) são inicialmente obscuras e, embora nossa ação no mundo dependa essencialmente das mesmas, elas estão fora do alcance da concepção vulgar, se esta permanecer sem a direção de um método que as ilumine. Tendo mostrado que tais ideias

²⁴⁵ T 1.2.4.2, SBN 39-40

são, em sua natureza, *entidades simples*, Hume desenvolve uma explicação genética do processo de *composição* das mesmas, alicerçada sobre a divisão gradativa entre impressões e ideias e o decorrente princípio da cópia, bem como sobre a teoria da associação.²⁴⁶

Primeiramente, como já mostramos, conforme Hume afirma: **(G)** “*as partes, nas quais as ideias de espaço e tempo se dissolvem, tornam-se, por fim, indivisíveis.*” A enunciação dessa proposição corrobora a interpretação de que as ideias são apenas imagens cujas partes estão literalmente unidas na imaginação e, sendo assim, apenas reproduzem as impressões e, como elas, são igualmente compostas de elementos mínimos.²⁴⁷ **(H)** “*E estas partes indivisíveis, sendo nada em si mesmas, são inconcebíveis se não forem preenchidas por algo real e existente*”. Ou seja, elas serão incompreensíveis por nós se não forem *conteúdos* ou qualidades determinadas e completas. Além disso, toda ideia, diz Hume, que “*é distinguível, sendo também separável*”, pode ser considerada em si apartada das demais. No caso da ideia complexa de extensão, o ponto colorido (e tangível) resta como aquilo que imaginação não mais consegue decompor para si, algo “*perfeitamente simples e indivisível*”. Tal ponto não é *nada*, ou seja, não é apenas uma definição nominal geométrica. “*Isso é absolutamente impossível*”, pois a “*ideia composta de extensão, que é real*”, é formada somente pela justaposição de tais ideias e, se essas fossem apenas “*muitas não-entidades*”, haveria na mente uma “*existência real*” composta de não-entidades, o que é absurdo (lembrando o trilema de Bayle). Como explanamos, o ponto é essa qualidade ou entidade simples existente; e o “*múltiplo*” ou “*número*” é apenas uma “*denominação exterior*”, ou seja, é um agregado dessas entidades coletado e concretado pela mente, e não algo que existe em si. Isso é muito

²⁴⁶ “No discovery cou'd have been made more happily for deciding all controversies concerning ideas, than that above-mention'd, that impressions always take the precedency of them, and that every idea, with which the imagination is furnish'd, *first makes its appearance in a correspondent impression* (meu grifo). These latter perceptions are all so clear and evident, that they admit of no controversy; tho' many of our ideas are so obscure, that 'tis almost impossible even for the mind, which forms them, to tell exactly their nature and composition. Let us apply this principle, in order to discover farther the nature of our ideas of space and time.” A 7, SBN 648-9

²⁴⁷ “In Descartes's view, derived from his scholastic predecessors, an idea is about something by “containing” it in a certain way. This containment is possible, he thought, because there are two kinds of being or existence, rather than just one. The first is “formal” being, which is a thing's existence outside of ideas; hence, it is what we would ordinarily think of as its existence *simpliciter*. The second is “objective” being, which is a thing's genuine — but of course not formal — presence “in” an idea that is (thereby) of or about it. It is a distinctive feature of ideas, for Descartes, that they are inherently capable of containing the objective reality of other things in this way (...) Hume shares with Berkeley the doctrine that complex visual and tactile perceptions (...) are themselves literally spatially extended and composed of minima— although Berkeley goes on to deny that anything exists outside of minds that such entities might resemble. This doctrine of extended perceptions allows Hume to jettison completely the Cartesian distinction between formal and objective being, with its corresponding doctrine that ideas have inherent intentionality by containing objective being. He is free to hold instead that perceptions possess qualities in only one way—namely, by literally exemplifying them. This is part of what he means when he insists that there is only one kind of existence (THN 1.2.6.1–8/66–68), and it is why he can write, as he does in explaining his theory of abstract ideas, that “the reference of the idea to an object [is] an extraneous denomination, of which in itself it bears no mark or character”. Garret, D. *Hume*, pp.70-77.

significativo, pois, quando Hume nos diz que a imaginação “atribui erroneamente” unidade espacial (simplicidade) e temporal (identidade) àquilo que é múltiplo, diferente, separável ou desconexo, ou seja, quando ela nomeia um amontoado de diferentes sensações, mediante suas imagens coligadas pelas “relações naturais”, “um corpo real” existindo no tempo e no espaço, *ela atribui, sem o saber, existência ou entidade a uma ficção sua*, produzindo *ilusão*. Como as ideias de corpos são compostas pela imaginação via o cruzamento das ideias de determinadas qualidades “existindo de certas maneiras”, isto é, coexistindo e sucedendo-se, a teoria humiana da produção de ficções e ilusões começa, assim, com sua explicação da gênese das ideias abstratas de espaço e tempo, as quais são erroneamente tomadas pela “concepção popular” por dimensões independentes e homogêneas, contendo tudo o que é e pode vir a existir.

Consoante seu entendimento do método experimental, Hume considera primeiro as cores e os sólidos individuais coexistindo nos sentidos (lembrando o exemplo dos pontos vermelho e azul em resposta à antiga objeção aristotélica), para compreender como a imaginação compõe mediante suas cópias a ideia (geral) de espaço; e considera todas as qualidades sensoriais e passionais, sem restrições, para entender o processo de composição da ideia (geral) do tempo. Toda percepção complexa é composta; e toda ideia complexa é efeito de associação, é composição na imaginação. Diferentemente das paixões, que admitem “mistura” e “união perfeita”, a composição de ideias é apenas uma “conjunção” de partes heterogêneas.²⁴⁸ Se for esse o caso, surge um problema grave no centro do chamado atomismo humiano. Porque uma “impressão composta”²⁴⁹ não pode ser complexa (*ter* mais de uma parte) nela mesma, isto é, não tem como as sensações mínimas diferentes e apartadas estarem em si mesmas conectadas, constituindo todos, sem nada exterior a elas que as reúna *ordenadamente*; então, ou bem elas aparecem aos sentidos coordenadas entre si numa estrutura ou forma apenas inteligível, anterior²⁵⁰ e independente da imaginação e da natureza humana, ou bem elas refletem ilusoriamente uma composição associativa que, de fato, só há entre as ideias

²⁴⁸ “If perceptions are distinct existences, they form a whole only by being connected together. But no connexions among distinct existences are ever discoverable by human understanding.” T App.20, SBN 635-6

²⁴⁹ Se “composto” significar apenas que mais de uma unidade aparece ou “coexiste”, nesse caso, parece não haver sérios problemas.

²⁵⁰ “This position is neither sensationist, taking our knowledge of space and time to be based in distinct impressions, nor constructivist, taking it to be generated by acts of mind performed upon more primitive, given materials that are themselves in no way spatial or temporal. It is best described as a type of intuitionism (since it takes our knowledge of space and time to be grounded on something originally given in sensory experience) but of a formal or non-sensationist variety, and it is a position that has no historical precedent. According to this position, sensation is not all there is to experience. There is also an order in which sensations are placed or presented, and some ideas, such as those of space and time, are drawn from these manners of disposition and orders of occurrence rather than from anything actually present in sensations, or anything discernible in individual sensations through comparison and the drawing of a distinction of reason.” Falkenstein, L. *Hume on Manners of Appearance*, p. 201.

simples²⁵¹. Essas duas posições interpretativas têm algo de verdadeiro; tentaremos conciliá-las, talvez sem muito sucesso.

Primeiro, considere-se que impressões compostas “consistem de diversas impressões menores”; e aparecer composto aos sentidos — “aparecer extenso” — já inclui um acréscimo, a saber, certa relação determinada (adjacência). Por conta disso, a *situação* de um ponto num composto não poderá ser algo interno dele próprio, e simplesmente dado aos sentidos; e tampouco é lícito introduzir *ad hoc*, na filosofia humiana, alguma outra faculdade mais sutil, acima do órgão sensorial, para a qual aparece (imediatamente) a situação. Se percepção significa aquilo que está presente à mente (o fenômeno num sistema horizontal de relações), e ser significa ser percebido (unidade é posta em relação), a “maneira de aparição” das qualidades (espaço e tempo) só poderá significar a maneira como os pontos diferentes aparecem compostos, tanto aos sentidos como à memória, mediante as *associações da imaginação*. Dizer que o todo (a impressão ou ideia composta) revela algo independente dos princípios de associação, configurando do além as partes do objeto, parece ser uma tese que não se verifica no texto.

The idea of space is convey'd to the mind by two senses, the sight and touch; nor does any thing ever appear extended, that is not either visible or tangible. That compound impression, which represents extension, *consists of* several lesser impressions, that are indivisible to the eye or feeling, and may be call'd impressions of atoms or corpuscles endow'd with colour and solidity (...) There is nothing but the idea of their colour or tangibility, which can render them conceivable by the mind. Upon the removal of the ideas of these sensible qualities, they are utterly annihilated to the thought or imagination (...) *Now such as the parts are, such is the whole*. If a point be not consider'd as colour'd or tangible, it can convey to us no idea; and consequently the idea of extension, which is compos'd of the ideas of these points, can never possibly exist. But if the idea of extension really can exist, as we are conscious it does, its parts must also exist; and in order to that, must be consider'd as colour'd or tangible. We have therefore no *idea* of space or extension, but when we regard it as an *object* (meus grifos) either of our sight or feeling.²⁵²

Passagem difícil. A obscuridade das ideias duplicadas (menos força e vivacidade) dificulta a contemplação não só de sua natureza, mas também de sua composição; e como elas são simples como as impressões, pois derivam delas e as copiam perfeitamente (pelo

²⁵¹ “[T]hese complexities are engendered in great part (...) by the simplicity argument and by Hume's awareness that if the mind or consciousness is not extended, neither can its ideas, "objects" or perceptions, in themselves, be extended, but rather these impressions ultimately must be, as Hume says, "simple and indivisible". If this is the "material" aspect of our idea of space, what is its "form"? Hume's answer corresponds in all essential respects to Leibniz's formulation. Thus, Hume's own positive theory is that the idea of space is a manner, an arrangement, of visible and tangible points; it is a relational ordering that produces the appearance of space.' Differently put, Hume would maintain that *if* there were only one point in the universe, then it would follow that there could be neither motion nor space. Thus, space, for example, is the relational ordering between, at the very least, two unextended points and the appearance of distance resulting between them.” Mijukosvic, B. *Hume on Space and Time*, p. 392.

²⁵² T 1.2.3.15, SBN 38-9.

“experimento” com a tinta), a análise se deterá nas impressões, mais claras e vivazes (evidentes), para se revelar a maneira como se organizam as qualidades temporais e espaciais em geral na imaginação (“aquela” impressão composta ali “é representante” da extensão, ou seja, serve para a elucidação da concepção geral). Por isso, só tem um objeto de análise, a diferença de quão vivaz ele se apresenta não o divide nas faculdades. A partir daí, Hume enuncia a seguinte proposição: **(I)** “*as ideias de espaço e tempo não são, portanto, ideias separadas ou distintas, mas meramente aquelas da maneira ou ordem, na qual objetos existem*”. Essa proposição e a anterior parecem não se ajustar muito bem. Mas é preciso lembrar que na filosofia de Hume os sentidos ganham corpo na imaginação, e passam a ser compreendidos como órgãos, somente após uma série de ligações complexas entre as imagens das impressões, as quais as integram a todos. Toda qualidade originária produz imediatamente uma cópia de si, que é conectada naturalmente com outra cópia, numa “velocidade inconcebível” e de acordo com regras precisas, formando um encadeamento num longo processo, cujo resultado é um sistema a que se nomeia natureza humana, algo que tem faculdades mentais, órgãos, vontade, etc.²⁵³ E o que aparece então aos órgãos sensoriais e depois aparece semelhantemente à memória é mediado pelo pensamento (pelas relações velozes e silenciosas da imaginação) que, dessa forma, abre-se e “espraia-se” pelos mesmos. Tendo fundido os conteúdos do sentir e do pensar, diferenciado impressões de ideias somente pela vivacidade das representações, as disposições espaciais e temporais que se revelam nessas percepções deverão ser, portanto, as mesmas.

Upon opening my eyes, and turning them to the surrounding objects, I perceive many visible bodies; and upon shutting them again, and *considering the distance* (meu grifo) betwixt these bodies, I acquire the idea of extension. As every idea is deriv'd from some impression, which is exactly similar to it, the impressions similar to this idea of extension, must either be some sensations deriv'd from the sight, or some internal impressions arising from these sensations.²⁵⁴

Com efeito, nessa passagem Hume diz “adquirir” a ideia de extensão “ao fechar os olhos e “considerar a distância entre esses corpos” anteriormente observados pelo olho, pois interromper a aparência complexa no órgão não interrompe o similar na imaginação. Ora, “corpo visível” é antes de mais nada conjunto de cores vivazes distintas; e “considerar a distância” é perceber uma relação ou realizar uma “comparação filosófica”²⁵⁵ entre suas ideias, mas isso só ocorre depois da associação das cores pela contiguidade. Quando este objeto

²⁵³ Assunto do Capítulo IV.

²⁵⁴ T 1.2.3.2, SBN 33

²⁵⁵ “Distance will be allowed by philosophers to be a true relation, because we acquire an idea of it by the comparing of objects.” T 1.1.5.1, SBN 13-4

aparece à mente como uma imagem extensa, isso significa que se produziu uma “ideia complexa” da distância de um ponto a outro e, portanto, é no ato de comparação entre pelo menos dois pontos que surge a ideia de espaço — mas tal ato, por sua vez, é efeito de uma associação silenciosa e involuntária, daquela “relação natural” que colou as cores. Com efeito, a distância, nesse argumento, significa uma percepção de uma quantidade de pontos coloridos grudados, e considerada pela mente em conjunto, como há entre duas cadeiras, por exemplo. É preciso distinguir, assim, aquela distância objetiva mensurável por uma régua — pois esta cadeira está a trinta centímetros daquela; daquela distância mais primitiva, que é a quantidade de pontos que separam os contornos (extremidades) de uma figura da outra. Por isso, na imagem concebida pela imaginação, uma cadeira não está a trinta centímetros da outra. Essa medida é arbitrária, depende de um sistema de contagem comum que se aplica a quaisquer objetos existentes — quaisquer números de pontos — correlacionando-os a outro objeto, composto de um determinado número de pontos (uma régua). Dependendo da distância do objeto em relação ao observador, o número de pontos que ele preenche no campo visual será maior ou menor, proporcionalmente ao número de pontos do objeto medidor, o qual, também, efetivamente, diminui ou aumenta no campo visual com a distância. Mas o que não aumenta, nem diminui, é o conjunto das sensações táteis da régua, e já que a disposição de suas partes é semelhante à disposição das cores, serve de critério de magnitude objetiva²⁵⁶.

Afastada a alternativa de que as emoções (impressões de reflexão) poderiam ser o “modelo” do qual derivaria a ideias de espaço e tempo²⁵⁷, resta, por isso, investigar os sentidos, para determinar como as impressões originárias estão sendo transmitidas à mente (copiadas) para ocorrer daí a formação dessas concepções gerais. Quais impressões os sentidos transmitem nesses casos? De que *maneira* as impressões se produzem no espírito? Essas são as questões centrais.

THE table before me is alone sufficient by its view to give me the idea of extension. This idea, then, is borrow'd from, and represents some impression, which this moment appears to the senses. But my senses convey to me only the impressions of colour'd points, dispos'd in a certain manner. If the eye is sensible of any thing farther, I desire it may *be pointed out* to me. But if it be impossible to shew any

²⁵⁶ “Even when the resemblance is carry'd beyond the objects of one sense, and the impressions of touch are found to be similar to those of sight in the disposition of their parts; this does not hinder the abstract idea from representing both, upon account of their resemblance.” T 1.2.3.5, SBN 34.

²⁵⁷ “Our internal impressions are our passions, emotions, desires and aversions; none of which, I believe, will ever be asserted to be the model, from which the idea of space is deriv'd. There remains therefore nothing but the senses, which can convey to us this original impression. Now what impression do our senses here convey to us? This is the principal question, and decides without appeal concerning the nature of the idea.” T 1.2.3.3, SBN 33-4.

thing farther, we may conclude with certainty, that the idea of extension is nothing but a *copy* of these colour'd points, and of the manner (meus grifos) of their appearance.²⁵⁸

Texto desafiador; tal exemplo de um objeto sensível individual revela que, na opinião de Hume, basta existir uma porção de cores estampadas no órgão para se produzir a ideia complexa de extensão, ou seja, para o vulgo poder pensar não esta proposição — “isto que eu vejo aí me aparece como um amontoado sem sentido de cores desconexas; mas, efetivamente, “os objetos existem numa ordenação”. Supondo uma pessoa com algum defeito grave no cérebro e incapaz de ter sensações táteis, ou ainda, que Deus tenha criado Adão²⁵⁹ com todas faculdades, mas sem o tato, mesmo assim, esses dois indivíduos veriam as cores do céu “dispostas de certa maneira” (as cores brancas de nuvens, longe ou perto de outras, etc.). Quer dizer, eles *copiarium as cores e comporiam* uma ideia de extensão. Ideias extensas estão sendo continuamente produzidas na imaginação, em razão de uma “maneira” precisa como se apresentam a nós as cores e os sólidos; tal maneira de aparição força a imaginação à criação deste tipo de ideia, enquanto os órgãos operam e, assim, ela se distende em partes continuamente. A ideia de espaço está, no entanto, grudada com as cores e os pontos tangíveis originais, e conectando suas cópias, segundo relações de contiguidade, atinge-os indiretamente — permitindo que, ao olhar para uma cadeira, seja facilmente perceptível (seja um objeto de comparação) sua proximidade ou distância a outra, isto é, seu posicionamento no campo sensorial. Como as associações por contiguidade entre objetos originam-se na imaginação, e vinculam somente as cópias das impressões de sensação, não faz sentido dizer que esta ou aquela impressão mínima está adjacente ou distante, à direita ou à esquerda daquela outra, em si mesma. Isso suporia uma conexão prévia num espaço absoluto, relacionando-as em si mesmo, fazendo com que Hume incorresse em evidente contradição. Por outro lado, as associações da imaginação não estão descoordenadas, pois elas obedecem a “maneira como aparecem” os pontos, para ligá-los conjuntamente. Por isso, cabe perguntar, como ocorrem as aparições originárias das qualidades, para que possamos vir a ter as concepções de espaço e tempo, isto é, para a imaginação “aplicar-lhes” relações de contiguidade e produzir ideias de corpos, não só complexas, mas *situadas e ordenadas*?

Assim, o que causa a determinação precisa das relações sobre as impressões diferentes coloridas e táteis — seguindo sempre uma ordem — é, no limite da experiência, inexplicável: pois só temos as impressões mínimas se apresentando aos sentidos, sendo “dispostas de certa

²⁵⁸ T 1.2.3.4, SBN 34.

²⁵⁹ Que haja um estado caótico e primevo das cores, antes de serem posicionadas pela imaginação, não passa de conjectura; assim que Adão abre os olhos, a imaginação junta o múltiplo.

maneira”²⁶⁰. Essa “certa maneira” de disposição, sem as qualidades, não é contígua com nada, nem está ali ou aqui, mas é aquilo que aparece composto na imaginação, quando ela associa o múltiplo por contiguidade e, com isso, produz relações coordenadas, obedecendo a uma ordem. O olho vê cores, e somente cores; uma porção finita de cores distintas é o que está pintado passivamente no órgão, como que disposto numa superfície plana, num dado momento; aliás, elas constituem na imaginação a própria superfície, que é inseparável da ideia de linha, que é inseparável da ideia de ponto, que, por fim, é a própria ideia de cor; e as relações de distância ou proximidade (criaturas da imaginação) entre essas cores são efeitos da associação silenciosa e veloz, assim tecendo continuamente a tela.²⁶¹

Por conseguinte, que um feixe de cores circunscreve os contornos e preenche este objeto (uma mesa) e separa-o de outro (uma caneta sobre ela) é algo inferido pelo “juízo” e não uma pura sensação; mas a imaginação está habituada a vincular “estritamente” este conjunto com outras sensações de outros sentidos, por causalidade, contiguidade e semelhança, gerando para si a ilusão de sentir *um* objeto completo e simples sobre outro. Quer dizer, nas meras cores, não há ‘objetividade’ ou demarcação de um objeto idêntico a si. O que existe não é a composição, mas os pontos *separados*. As sensações são meramente qualidades diferentes — azul, amarelo, branco, etc., “dispostas de certa maneira” (próximo, longe, à esquerda de, etc.) pela imaginação, porque elas (eis a solução, mais obscura que o problema) *coexistem*, ou seja, aparecem simultaneamente. Essa maneira como elas aparecem expõe tanto a separação, uma da outra, de suas existências — pois, se mais de um ponto aparece, isso é a coexistência do múltiplo e a diversidade — quanto a ordem nas associações da imaginação. Qual é a causa de se apresentar um múltiplo nesta realidade ao invés do Uno? Por que não existe uma única impressão imutável, a unidade absoluta, mas há diversidade no mundo sensível? Por que esta diversidade é para nós ordenada? Perguntas vãs, sem resposta.

O mais importante a se notar nisso tudo é que, de acordo com Hume, *primeiro*, basta uma determinada composição, mais de um ponto colorido (ou tangível), para ser introduzida a percepção da extensão; *segundo*, tal ideia tem por origem os sentidos — visão e tato — que nos transmitem impressões pontuais dispostas de certa *maneira*, ou seja, *coexistindo*; e *terceiro*

²⁶⁰ Cf. Malherbe, M. *La philosophie empiriste de David Hume*, p.147. “Ceci veut dire que les impressions, par l’effet d’une opération aussi originaire que le *clinamen* d’Epicurus, sont sorties accidentellement du chaos positif, se sont phénoménalisées en suscitant un ordre de coexistence ou de succession dans la diversité, et ont ainsi donné naissance à l’esprit, comme forme sensible de l’espace et de temps. Cet avènement est obscur...”

²⁶¹ “Tis commonly allow’d by philosophers, that all bodies, which discover themselves to the eye, appear as if painted on a plain surface, and that their different degrees of remoteness from ourselves are discover’d more by reason than by the senses. When I hold up my hand before me, and spread my fingers, they are separated as perfectly by the blue colour of the firmament, as they cou’d be by any visible object, which I cou’d place betwixt them.” T 1.2.5.8, SBN 56.

(o que é mais problemático), a ideia de extensão não é outra coisa senão a cópia dos *pontos e da maneira* de sua aparição. Para ilustrar seu argumento, Hume supõe um “objeto extenso” de onde “primeiro recebemos a ideia de extensão”, isto é, uma “composição de pontos coloridos”, cada um dos quais sendo roxo.

Suppose that in the extended object, or composition of colour'd points, from which we first receiv'd the idea of extension, the points were of a purple colour; it follows, that in every repetition of that idea we wou'd not only place the points in the same order with respect to each other, but also bestow on them that precise colour, with which alone we are acquainted.²⁶²

Nesse caso, na *repetição* das ideias dos pontos, copiadas das impressões diferentes, “nós não apenas colocaríamos os pontos na mesma ordem, um em relação ao outro (in respect to each other)”, mas também atribuiríamos a mesma cor precisa e uniforme. A repetição é o mero fato de *mais de um ponto existir na imaginação*, o que introduz a situação de cada um. Colocá-los, “segundo a mesma ordem” (todos aparecem em adjacência), um em relação ao outro é, assim, algo que “nós fazemos”; quer dizer, é um efeito na mente. Por isso, a ideia extensa é uma *ideia mista*, tem um aspecto primitivo dado, isto é, a maneira de aparição das cores e pontos tangíveis (a mera coexistência de elementos diferentes) e um aspecto, diríamos, compositivo, isto é, juntam-se às qualidades coexistindo as relações naturais de contiguidade da imaginação. Essa maneira originária é repetida na memória não como mera adição de qualidades sensíveis, mas constituída como *arranjo*. Mas se a “maneira de existência” da impressão e da ideia é a mesma — são *qualidades* que diferem apenas no grau de força e vivacidade e, assim, tecem o mesmo espaço no espírito — surge uma única ordenação fenomênica, tanto nas impressões, como nas ideias. É inconcebível pensar nas cores ou olhar para as mesmas sem a influência da imaginação. Copiar a maneira como aparece o múltiplo é repetir o objeto sensível com menos vivacidade e, com isso, fazer reaparecer nos simples a diferença de posição, ou seja, a ordenação na coexistência. Isso é feito com cores diferentes em momentos diferentes, mas a “semelhança na disposição dos pontos coloridos” permite que formemos uma ideia abstrata da extensão.

But afterwards having experience of the other colours of violet, green, red, white, black, and of all the different compositions of these, and finding a resemblance in the disposition of colour'd points, of which they are compos'd, we omit the peculiarities of colour, as far as possible, and found an abstract idea merely on that disposition of points, or manner of appearance, in which they agree.²⁶³

²⁶² T 1.2.3.5, SBN 34.

²⁶³ Ibid.

Desse modo, afirma Hume, supondo que se acrescente pontos de outras cores aos complexos e se perceba as “diferentes composições deles”, ao mesmo tempo em que se note “uma semelhança na disposição dos pontos coloridos dos quais eles são compostos”, nós conseguimos ignorar as “peculiaridades da cor” o tanto quanto possível, e formar uma ideia abstrata meramente por conta “daquela disposição ou maneira de aparição, no qual eles concordam”. Tal proposição parece ir diretamente contra a doutrina das ideias abstratas formulada anteriormente no *Tratado*, pois não se trata de uma ideia de uma qualidade que representa outras semelhantes, anexada ao termo geral; nem é uma composição de qualidades, como uma figura (o corpo humano) representando outros semelhantes. *É uma ideia abstrata de uma maneira de aparição das qualidades* (e.g., a esquerda de). Ora, ela é uma ideia inconcebível sem as próprias qualidades que são relacionadas, mas isso não deixa menos problemático o fato de Hume parecer pressupor uma capacidade de isolar, com o pensamento, uma coordenação extrínseca às cores, que atravessa o sensível e manifesta-o na imaginação em acordo com uma forma predeterminada, pois ela não deriva da qualidade — o que é grave, contra o empirismo, e, num certo sentido, o demole. Com efeito, outro tipo de intuição não sensível está ocorrendo aí, sem Hume o perceber.²⁶⁴

Haveria uma salvação para o filósofo, consoante seus princípios? Talvez haja; a mera aparição das qualidades, dispostas nesta maneira (coexistência ordenada), como efeitos das associações, não permite esse salto. No máximo, podemos conjecturar o motivo (pode ser Deus, o Absoluto, a matéria, a “energia interna da mente”²⁶⁵, etc.) pelo qual a imaginação trabalha

²⁶⁴ “What this examination of Hume’s system regarding space and time through Kantian spectacles shows is the deep tension between the two parts of this system. To be sure, Hume himself was not aware of any tension, since he presented the second part as a consequence of the first. Nevertheless, we have seen that the first part effectively construes space and time as compound ideas that track compound impressions, while the second considers them as manners of appearing, which, as such, not only resemble Kantian intuitions, but also forces one to regard them as *a priori*. Lacking anything like Kant’s concept–intuition distinction, the problem could not have appeared to Hume in those terms; but he arguably should have noted the tension between his account of space and time as manners of appearing with the Copy Principle.” Allison, H. *Custom and Reason in Hume: A Kantian Reading of the First Book of the Treatise*, p.60.

²⁶⁵ Cf. Frasca-Spada, M. *Space and Self in Hume’s Treatise*, pp.75-76. A comentadora defende que Hume subentende nesta parte do *Tratado*, bem como na teoria da crença, que a palavra “maneira” (maneira de aparição ou de concepção) “expressa” uma atividade da mente; como “resíduo” da teoria das ideias, indica “um ponto de singularidade” fora da experiência: “I propose that we regard this arrangement of simple visual and tactile perceptions, since it only characterises the totality of a complex impression, as the expression of an original contribution of the mind to sense-experience.” Mas talvez seja possível interpretar o texto sem subentender tal noção de “expressão” ou signo expressivo, pois o empirismo é avesso à essa concepção de signo. É preciso se ater a *associação* de qualidades desconexas. Cf. Lebrun, *David Hume no álbum de família de Husserl*, pp.267-268. “Por que, com efeito, o empirista cogitaria de descrever aquilo que se dá ou *se anuncia numa* representação? O que há são somente conexões entre conteúdos indiferentes — e essa palavra *conexão* exclui tudo o que poderia se assemelhar a uma afinidade de natureza... No universo empirista, nada há além de índices... e não se faz outra coisa senão interpretar. Jamais existe o momento em que o dado ‘já não vale por si mesmo’, mas não faz outra coisa que ‘tornar representável’ (*vorstellig machen*) um objeto diferente.”

junto com os mínimos sensíveis coexistindo para compor ordenadamente. Mas tudo isso que para nós é uma ordem aparente pode também ser apenas combinatória cega, gratuita e contingente, como Hume escreveu noutra obra.²⁶⁶ A *semelhança na disposição* é o problema central: pois como relacionar as repetições das *maneiras* — próximo, longe, à direta de, à cima de, etc. — de acordo com os princípios de associação? Não é o mesmo que associar cores ou prazeres simples semelhantes. Como a imaginação poderia associar aquilo que não é determinado na qualidade e quantidade; não é uma imagem, nenhum conteúdo particular, *mas são as maneiras como se compõem as aparições das imagens*, isto é, das diferentes coexistências dos pontos coloridos, formando a dimensão do objeto? Se todas as ideias abstratas não são realmente outra coisa senão ideias particulares “consideradas sob uma certa luz”, que tipo de consideração é esta que enfoca as “semelhanças nas maneiras” de posição ou ordenação dos pontos, ou seja, nas maneiras de *distribuir* as diferentes qualidades? Se não for esclarecido o conceito humiano da diferença, talvez não seja possível responder tal questão satisfatoriamente. Posterguemos a análise desse importante problema, porque, tratando da maneira de aparição fundamental das unidades diferentes à imaginação — o tempo — teremos mais elementos conceituais à mão.

§ 15. *Tempo é sucessão de aparências*

Com base no que foi dito, o chamado “atomismo” de Hume se estende também à compreensão do *tempo*: ele é originariamente apenas um agregado finito e também será inconcebível pela mente a menos que cada um dos pontos participando de uma determinada duração ou lapso (também chamado de *momento*) não seja preenchido com “algo real existente”, isto é, uma qualidade simples. Esta é, por isso, uma “partícula temporal”. É uma entidade indecomponível que em si mesma não dura — som, aroma, dor, etc., e também suas ideias simples — assim como a cor simples é inextensa.

ALL this reasoning takes place with regard to time; along with an additional argument, which it may be proper to take notice of. 'Tis a property inseparable from time, and which in a manner constitutes its essence, that each of its parts succeeds another, and that none of them, however contiguous, can ever be co-existent. For the same reason, that the year 1737 cannot concur with the present year 1738. Every moment must be distinct from, and posterior or antecedent to another. 'Tis certain then, that time, as it exists, must be compos'd of indivisible moments. For if in time we could never arrive at an end of division, and if each moment, as it succeeds another, were not perfectly single and indivisible, there

²⁶⁶ Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, D 4.11, KS 162; D 8.7, KS 184-5.

would be an infinite number of co-existent moments, or parts of time; which I believe will be allow'd to be an arrant contradiction.²⁶⁷

Com efeito, o tempo difere crucialmente do espaço em sua aparição ao espírito, já que tempo é “sucessão das existências” e isso sugere, atendo-se a “observação” filosófica do que ocorre em nossa consciência, a *substituição* reiterada de presentes pontuais, de aparições atuais, por outras aparições esperadas por vir. Enquanto espaço preserva a *coexistência*²⁶⁸ dos simples coloridos ou sólidos nos sentidos e na memória, diferenciando a posição, tempo significa a “introdução” de qualidades singulares diferentes, na fantasia, pelo “banimento” do imediatamente precedente²⁶⁹. Como Hume afirma, “de certa maneira constitui a essência do tempo” o fato de que cada uma de suas partes sucede a outra e, embora “contíguas”, nunca podem coexistir na imaginação, ou seja, elas estão separadas na faculdade, pois são “incompatíveis” em sua existência real.²⁷⁰ Ora, se essas partes não fossem distintas, se cada *momento* não fosse irreduzível e separado dos demais, mas houvesse um número infinito de partes existentes em ato, “concorreriam” um e outro e mais outros presentes (se penetrariam) e daí, por exemplo, este e aquele ano (bem como todos os anos) estariam fundidos, jamais se realizando a sucessão, a qual ocorre efetivamente. Embora baseie-se numa concepção nominalista da relação parte-todo, Hume quer, no entanto, com esse “raciocínio” refutativo, abrir o caminho para a descrição da maneira como ocorre o fenômeno do tempo para nós, para disto explicar como ocorre a composição de sua ideia abstrata na imaginação, sem os empecilhos que a metafísica do infinito poderia lhe trazer.

De acordo com o filósofo escocês, tempo é antes de mais nada exclusão reiterada e incessante de qualidades por outras. Por ser uma “maneira de aparição” de certas percepções,

²⁶⁷ T 1.2.2.4.

²⁶⁸ “Without having recourse to metaphysics, any one may easily observe, that space or extension consists of a number of co-existent parts dispos'd in a certain order, and capable of being at once present to the sight or feeling.” T 2.3.7.5, SBN 429-30. Compare com a posição de Leibniz : « J'ai marqué plus d'une fois que je tenais l'espace comme quelque chose de purement relatif, comme le temps ; pour un ordre des coexistences, comme le temps est un ordre des successions. Car l'espace marque en termes de possibilité un ordre des choses qui existent en même temps, en tant qu'elles existent ensemble, sans entrer dans leur manière d'exister. Et lorsqu'on voit plusieurs choses ensemble, on s'aperçoit de cet ordre des choses entre elles. » *Correspondência Clarke-Leibniz*, terceira carta de Leibniz, §4. p.14. É muito provável que Leibniz tenha influenciado indiretamente Hume e este, antecipando que o leitor o notaria, tenha desejado se afastar do filósofo alemão, e propor uma descrição do espaço “sem recurso à metafísica”; contudo, para evitar os problemas levantados por Clarke, com relação à razão da determinação da situação ou coordenação precisa dos pontos no espaço, Hume tenha optado por mitigar essa posição idealista, introduzindo o conceito misterioso de “maneira de aparição”, para dar conta da ordem presente na contiguidade, sem se comprometer com sua origem.

²⁶⁹ “Every part must appear single and alone, nor can regularly have entrance *into the fancy without banishing* (meu grifo) what is suppos'd to have been immediately precedent.” *ibid.*

²⁷⁰ “The incompatibility of the parts of time in their real existence separates them in the imagination”. *ibid.* Veremos, contudo, que Hume afirma que há séries paralelas, e objetos que existem sem mudança coexistindo com séries de qualidades individuais. Nisso seguimos a interpretação de Baxter, *Hume on Steadfast Objects and Time*, pp.134-136.

a princípio o tempo não é uma intuição de uma dimensão geral uniforme, mas significa a extinção de uma qualidade (um momento, na imaginação) e o surgimento de outra em seguida. Contudo, as relações “antecedente e posterior” caracterizando tal sequência não são categorias do que existe em si mesmo, apartado ou sem conexão necessária observável, mas são relações filosóficas (ideias complexas) que derivam da “relação natural” de contiguidade.²⁷¹ Isso significa que a ordem do tempo, na fantasia, é uma aniquilação consecutiva de existências, porque há uma *preservação* do presente antecessor e uma *antecipação* do presente posterior. Tais categorias são *efeitos da imaginação sobre a natureza humana*, produtos da memória e do hábito. A preservação da cópia daquilo que foi perdido e nunca mais existirá e a repetição da aniquilação do presente²⁷² produzem a memória do passado (ideia) e expectativa do futuro (sentimento ou ideia vivaz). Tais representações são conectadas pela imaginação com o presente sentido ou pensado. Por isso, “passado” e “futuro” não existem como impressões, nem coexistem com o presente, a não ser que, com essas palavras, sejam referidos *sentimentos ou imagens ligados a uma ideia vivaz e instantânea de presente*. A sucessão de existências exclui a coexistência e, por isso, não podem ser concebidas numa mesma disposição juntas “sem contradição”. É porque um presente exclui outro, que a imaginação não se acumula de dados até a implosão. Com efeito, o tempo, da maneira como existe para a natureza humana ou é percebido por uma mente, deve ser somente um composto de momentos indivisíveis separados.

Mas a tragédia dessa presentificação do tempo é que nenhuma das percepções diferentes está imune a sucessão e ao desaparecimento. Espaço mantém apenas a coexistência de cores e sólidos, enquanto pontos estão fixos e estáveis (steadfast) nos sentidos ou na imaginação; já o tempo engloba todas as qualidades, todas as paixões e todas as cópias sem piedade. Isso significa que, ao refletir sobre a ideia de tempo, a mente apenas revive um conjunto de quaisquer qualidades em sucessão; e tal com uma ideia de extensão é extensa, uma ideia de tempo é temporal, isto é, ela é uma ideia composta de partículas que, embora em si mesmas não durem, são dispostas de uma tal maneira pela imaginação que parecem transcorrer.²⁷³ Por

²⁷¹ “When from the present instant we consider two points of time equally distant in the future and in the past, 'tis evident, that, abstractedly consider'd, their relation to the present is almost equal. For as the future will *sometime* be present, so the past was *once* present.” Ibid.

²⁷² É possível “metafisicamente” que a percepção presente de um objeto seja aniquilada de uma vez por todas. “There is no foundation for any conclusion *a priori*, either concerning the operations or *duration* of any object, of which 'tis possible for the human mind to form a conception. Any object may be imagin'd to become entirely inactive, or to be *annihilated in a moment*; and 'tis an evident principle, that whatever we can imagine, is possible.” (meus grifos) T 1.4.5.35, SBN 250-1.

²⁷³ Objetar-se-ia que, para pensar na ideia de um ano, é preciso que a imaginação demore exatamente um ano para transcorrer e concluir a ideia. Mas se lembrarmos que uma ideia abstrata é uma ideia particular anexada a um termo geral que representa outras pela semelhança, basta ter qualquer ideia temporal ou uma disposição adquirida para revivê-la, para que a imaginação consiga usá-la na vida e na ciência, amplificando-a, ainda que

conta da associação, nenhuma ideia da imaginação consegue permanecer estática e uniforme eternamente; conquanto possa existir fixa *num determinado arranjo espacial*, é inevitável que desapareça e ceda sua existência a outra na sucessão, caracterizando o fluxo da consciência. Com efeito, a noção de tempo aponta, no nível mais primitivo da descrição, para a aparição de novas e diferentes qualidades pontuais, surgindo e desaparecendo em fila, na imaginação. Entretanto, tal *descrição* depende de uma concepção nominalista que é, objetar-se-ia, diretamente contrária à nossa *vivência* mais imediata da duração, já que não há experiência de um mundo fragmentado, mas ele existe continuamente. Como conciliar essas duas “descrições”? Como veremos com mais detalhes, no próximo capítulo, na filosofia de Hume, a imaginação é uma “força gentil” que opera “silenciosamente” sobre essa multiplicidade nascente dos átomos a “transição fácil” de um para o outro, conectando-os “intimamente”, e assim gerando a “ilusão” da fluidez. É preciso distinguir nossa “concepção vulgar” (o resultado de uma composição de ficções, e de certa maneira um fenômeno próprio) da explicação do seu modo de produção. Nessa teoria, os princípios de associação de ideias são “propensões” para *passar* ou *saltar* de aparições presentes para aparições emergentes — umas introduzindo as outras e se conectando numa rede — em consonância com a criação e aniquilação incessante das impressões diferentes. Por isso, a maneira como ocorre a tessitura de todas as relações entre as percepções, na consciência, é o tempo, ou seja, todas as qualidades criadas e banidas na fantasia são postas sequencialmente. Mesmo as relações espaciais de proximidade ou distância, efeitos da associação por contiguidade, ocorrem no tempo — pois implicam a transição repentina de um ponto contemplado, que existe em si mesmo sem conexão necessária com nada mais, para o outro.²⁷⁴ Associar não é intuir: pelo contrário, toda “intuição” depende de associação; tampouco é conhecer o que permanece como sendo *o mesmo* ou uma apreensão de essência (tal modo de conhecimento está interdito na filosofia de Hume), nem pode então ser uma visão do espírito que identifica uma forma ou uma estrutura no múltiplo, num só

“imperfeitamente”, sem ter de passar por todas as partes. Uma ideia com um curto lapso serve de modelo, pela semelhança da *disposição* das partes, para significar a ideia de uma hora ou um ano. A comparação entre essas quantidades distintas pode ser feita sem o conteúdo “pleno”, como ocorre também no caso da ideia do grão e de sua milésima parte.

²⁷⁴ “The parts of extension being susceptible of an union to the senses, acquire an union in the fancy; and as the appearance of one part excludes not another, the transition or passage of the thought thro' the contiguous parts is by that means render'd more smooth and easy.” T 2.3.7.5, SBN 429-30. Quando as sensações (os pontos coloridos e sólidos) aparecem em *contiguidade* (em adjacência e numa posição), isso ocorre porque a imaginação já está conectando suas cópias, no tempo, pela relação. Não há estrutura objetiva perceptível, nem estão os pontos coordenados em si mesmos. E a simultaneidade das cores, sua coexistência, é uma denominação exterior. Assim como duas maçãs de uma macieira são diferentes e existem sem nenhuma conexão em si na natureza, mas a imaginação conecta-as de uma maneira arbitrária, denominada semelhança, também pontos coloridos não se implicam mutuamente, mas seu aparecer em adjacência é essa maneira que chamamos de “espaço”, que depende do tempo e das transições entre partes que são colocadas em contiguidade.

golpe. No entanto, a concepção vulgar do tempo é, segundo Hume, uma ideia abstrata²⁷⁵ que engloba tudo, mas só poderá ser representada por uma ideia particular na mente; ideia esta composta de momentos indivisíveis, momentos estes preenchidos por qualidades: como cores, sons, emoções, etc. O problema é então como se pode conceber a ideia abstrata do tempo, representada por uma ideia particular “determinada na quantidade e qualidade”, sem ser propriamente uma ideia que representa diretamente uma qualidade observável, espelhando-a. A solução de Hume é, como vimos, recorrer a noção muito problemática da “maneira de aparição”. Valerá a pena analisar como ela surge, na economia do texto, quando se trata do tempo:

IN order to know whether any objects, which are join'd in impression, be separable in idea, we need only consider, if they be different from each other; in which case, 'tis plain they may be conceiv'd apart. (...) But this is precisely the case with respect to time, compar'd with our successive perceptions. The idea of time is not deriv'd from a particular impression mix'd up with others, and plainly distinguishable from them; but arises altogether from the manner, in which impressions appear to the mind, without making one of the number.²⁷⁶

Em primeiro lugar, esse texto parece desmentir a interpretação compositiva da ideia de tempo proposta aqui, pois, subentende-se, Hume estaria dizendo que o tempo já aparece em “*objetos unidos na impressão*”, revelando-se então ser uma maneira ou estrutura espontânea na qual as impressões diferentes aparecem à mente — previamente relacionadas em si — independente da percepção dos vínculos entre as cópias, e também não sendo uma impressão a mais. Mas o tempo só aparece (coordenado) aos sentidos mediante a composição de uma ideia em movimento, juntando as qualidades simples sequencialmente, e é inconcebível sem as mesmas; sem a imaginação, só há o nascimento e banimento caótico de qualidades. Se todas ideias são cópias de impressões e é contraditório falar de uma impressão geral e indeterminada do tempo, não existe representação formal ou estrutural do tempo, de acordo com Hume. Existe apenas uma “percepção”, isto é, dois objetos separados presentes aos sentidos, junto com uma relação entre ideias copiadas deles, espelhando-os na imaginação.²⁷⁷ *O princípio da separação*

²⁷⁵ “THE idea of time, being deriv'd from the sucession of our perceptions of every kind, ideas as well as impressions, and impressions of reflection as well as of sensation, will afford us an instance of an abstract idea, which comprehends a still greater variety than that of space, and yet is represented in the fancy by some particular individual idea of a determinate quantity and quality.” T 1.2.3.6, SBN 34-35.

²⁷⁶ T 1.2.3.10, SBN 36-37.

²⁷⁷ “When both the objects are present to the senses along with the relation, we call *this* perception rather than reasoning; nor is there in this case any exercise of the thought, or any action, properly speaking, but a mere passive admission of the impressions thro' the organs of sensation. According to this way of thinking, we ought not to receive as reasoning any of the observations we may make concerning *identity*, and the *relations* of *time* and *place*; since in none of them the mind can go beyond what is immediately present to the senses, either to discover the real existence or the relations of objects.” T 1.3.2.2, SBN 73-4 Uma cadeira estar próxima a outra é uma “percepção”, pois para saber disso não é preciso a interposição de outra ideia, o que

do diferente conduz, portanto, o filósofo a noção de maneira de aparição, porque o tempo não é diferente, nem distinguível, nem separável das impressões nas quais ele primeiro aparece, nem pode ser concebido, por conseguinte, sem as cópias das impressões que, ao reaparecerem, ordenam esse múltiplo desconexo na imaginação. A noção da “maneira de aparição” serve para descrever uma *disposição* na consciência, em que uma ideia tem sentido e correspondência ao que observamos, isto é, remete-se ao fenômeno sensível, mas não a uma impressão particular misturada às demais. O problema é que as palavras “espaço” e “tempo” são perfeitamente inteligíveis para nossa concepção corriqueira e, por conta disso, conseguimos referi-las a circunstâncias que exprimem estados de coisa observáveis. Aliás, elas são muito bem compreensíveis, quando exprimimos relações triviais. Por exemplo, “as chaves estão perto dos óculos”, ou “receberei uma visita daqui a uma hora”. Essas palavras são tão facilmente inteligíveis quanto “o fogo aquece”, o que é diferente da proposição “Deus é substância”. Esse empirismo toma aquele tipo de proposição por modelo de inteligibilidade, embora, tratando-se do tempo, a teoria pareça desandar inteiramente. Mas para se realizar aquelas três relações exprimidas, é preciso tempo e a *passagem* de um termo ao outro; um aqui e não ali; um antes e um depois; um antecedente e um consequente. Sem essa maneira de aparição, não há relação concreta possível, nem significação de palavras. Com efeito, o tempo *tem de estar*, antes de mais nada, vinculado aos fenômenos: ele caracteriza o fluxo observável contínuo das percepções da mente; mas seu modo de manifestação não é sensível como o vermelho ou o prazer são, nem cabe, nessa filosofia, afirmar que é possível visá-lo por um conjunto de atos *sui generis*, na condição de conexão estrutural entre partes de percepções, ou intuí-lo como forma pura. Segundo Hume, ele é a mera sucessão ou, noutros termos, a consecução, reposição, substituição ou (falando em jargão metafísico) a *aniquilação* (supressão de existências) *ordenada* (conectada pela imaginação).

Five notes play'd on a flute give us the impression and idea of time; tho' time be not a sixth impression, which presents itself to the hearing or any other of the senses. Nor is it a sixth impression, which the mind by reflection finds in itself. These five sounds making their appearance in this particular manner, excite no emotion in the mind, nor produce an affection of any kind, which being observ'd by it can give rise to a new idea. For *that* is necessary to produce a new idea of reflection, nor can the mind, by revolving over a thousand times all its ideas of sensation, ever extract from them any new original idea, unless nature has so fram'd its faculties, that it feels some new original impression arise from such a contemplation.²⁷⁸

caracteriza um “raciocínio”. O mesmo vale para a percepção de que demorei três minutos para escrever este parágrafo, mas no caso trata-se de um objeto presente aos sentidos (a impressão do laptop) e uma “impressão da memória” (a imagem vivaz do laptop, junto com a ideia do começo do raciocínio) que são comparadas.

²⁷⁸ T 1.2.3.10, SBN 36-7.

Como noutras ideias abstratas, Hume toma *o amontoado* de cópias individuais, concretado na mente, das qualidades separadas aparecendo aos sentidos (estas cores da mesa, estas notas da flauta) para fazer dele o material de uma concepção abstrata, de uma representação extensiva de uma ordem do *mundo sensível* (ele fornece os elementos para a composição dessa ficção metafísica), que subjaz a nossos conhecimentos mais fundamentais, extrapolados para além da repetição do *aqui e agora*. As notas tocadas pela flauta fornecem a impressão e a ideia do tempo, isto é, um número finito de qualidades que é posto sequencialmente. O tempo é, assim, representação de fluxo ou movimento, somente nos casos em que uma qualidade está posta em seguida a outra; mas, de fato, há apenas instantes presentes particulares nascendo e perecendo, sem conexão real, dos quais se distingue a “consideração” *da sucessão* na qual estão sendo colocados. Ora, como poderia ser fornecida à mente a impressão dessa maneira na qual as qualidades aparecem, *esta* maneira presente *nestas* notas da flauta, uma vez que o tempo não é uma sexta impressão misturada com as notas? Tampouco as mesmas produzem algo diferente das cópias menos vivazes. O que então a mente percebe neste caso?

But here it only takes notice of the *manner*, in which the different sounds make their appearance; and that it may afterwards consider without considering these particular sounds, but may conjoin it with any other objects. The ideas of some objects it certainly must have, nor is it possible for it without these ideas ever to arrive at any conception of time; which since it appears not as any primary distinct impression, can plainly be nothing but different ideas, or impressions, or objects dispos'd in a certain manner, that is, succeeding each other.²⁷⁹

A explicação de Hume nesse ponto é que a mente nota a “maneira” na qual os sons diferentes “fazem sua aparição” ao espírito, quer dizer, contempla sua “disposição” *junto* com os conteúdos. Ou seja, a mente *percebe* que os momentos conectados são diferentes e distintos, mas que há uma conexão e uma ordem, e isso tudo apresenta-se compondo uma experiência viva para a consciência. Mas a diferença entre as partes desse lapso não é “algo real e positivo”, isto é, não é uma qualidade ou impressão a mais no conjunto, nem é uma relação entre pontos. Com efeito, na filosofia de Hume, diferença é “ausência de relação”. Sempre que se apresentar mais de uma qualidade simples (a multiplicidade) a imaginação opera nelas suas ligações; mas a mente percebe que, em si mesmas, tais qualidades não existem em dependência mútua (a existência atual do Fá não implica necessariamente a existência do Ré passado, nem da nota que virá). A *maneira de aparição das percepções* significa, por isso, *as diferenças conectadas*, ou melhor, *como estão juntas* as qualidades sensíveis “incompatíveis”, que nascem e são aniquiladas na fantasia. Assim, a maneira de aparição do tempo produz uma ordem na

²⁷⁹ Ibid.

representação da multiplicidade virtual (na junção das ideias da memória com a antecipação do futuro). Tal “maneira de aparição” repete-se incessantemente na manifestação auto-excludente das qualidades, postas em sequência. Todavia, a diferença não é algo sensível; ela só poderá estar, na filosofia de Hume, *no limbo sensível*, entre impressões e ideias, não como algo positivo, mas como ausência de relação.

De qualquer forma, em posse das ideias das maneiras de aparição das percepções, a mente consegue considerá-las sem precisar voltar-se para as qualidades particulares nas quais elas estavam vinculadas, sem ter de associá-las a outras qualidades semelhantes (quando penso em fás, não terei de pensar em dós), mas associa-as à maneira semelhante conjugada presentemente a quaisquer outras qualidades (cinco notas da flauta e as cores de um cachorro correndo no parque). Assim, a mente faz uma “distinção de razão”, distinguindo a maneira de aparição da qualidade. E daí ela pode associar essa ideia a quaisquer objetos que venham a se suceder na imaginação. Isso quer dizer que a mente designa, com o mesmo termo, semelhantes disposições de qualidades, formando a ideia abstrata temporal se atualizando em coisas diferentes. E se a “sucessão de ideias” for onipresente, enquanto estivermos acordados, o tempo passará a ser, naturalmente, uma dimensão universal da realidade para a “concepção vulgar”, por uma ilusão persistente. Qual é a causa da repetição de tal maneira de aparição? Resposta inconcebível, pois ultrapassa a descrição do *fato* da associação. O importante é notar que, nesta filosofia, tempo não é, encarando-o como fenômeno, uma única estrutura visada na qual tudo existe; essa concepção abstrata é uma ficção da imaginação.

Em conclusão, sem as concepções individuais dos objetos, sem as imagens se sucedendo na fantasia, é impossível pensar no tempo, segundo Hume. Porque o tempo não é uma impressão distinta da qual se extrai uma ideia distinta, mas é uma *maneira de aparecer* das ideias e impressões ao espírito. Mas as impressões só aparecem temporalmente por uma intermediação da imaginação, que “se espraia” pelos órgãos. Também não é impossível vivenciar o banimento temporal das qualidades, “experimentar” o nascimento e perecimento das diferentes impressões pontuais, embora suas cópias sejam conectadas com regularidade na imaginação e nos salve do caos primordial da multiplicidade. Assim, Hume parece partir de uma teoria *presentista* do tempo²⁸⁰, pois tal concepção é apenas uma somatória de fragmentos,

²⁸⁰ Talvez uma teoria semelhante a de Agostinho. “Eis, portanto, esse tempo presente, o único que julgávamos poder chamar de longo, reduzido ao espaço de um só dia. Mas, examinemos esse único dia, porque nem mesmo ele é todo presente. Compõe-se de dia e noite, num total de vinte e quatro horas; relativamente à primeira hora, todas as outras são futuras; em relação à última hora, todas as outras são passadas; cada hora intermediária tem atrás de si horas passadas e diante de si horas futuras. Mas também essa única hora é composta de fugitivos instantes; tudo o que dela correu é passado, e tudo o que ainda lhe resta é futuro. Se pudermos conceber um lapso de tempo que não possa ser subdividido em frações, por menores que sejam, só essa fração poderá ser chamada

da criação e aniquilação instantâneas; fruto da contínua irrupção de qualidades nascentes cujas cópias são conectadas na mente, compondo uma ficção abstrata. O “curso natural” do tempo é então o futuro surgir e “banir” o presente. As cópias dos presentes originais e a repetição da substituição de existências, essa sobreposição incessante de qualidades por outras, produzem a *memória do passado* e a *expectativa do futuro*. E, portanto, tais partes constitutivas de nossa ideia do tempo são efeitos na natureza humana, graças ao princípio da cópia. Essas imagens não caracterizam propriamente a maneira imediata de aparição do presente, mas se vinculam ao mesmo pelas *relações de contiguidade*. Com efeito, a “composição” da concepção abstrata do tempo pode ser descrita da seguinte maneira: imagem copiada de imagem, copiada de imagem... (memória, passado) — percepção atual (existência, presente) — sentimento de antecipação (expectativa, futuro).²⁸¹ A composição da ideia do tempo é, portanto, um misto de fenômeno sensível (qualidade) e fenômeno fictício (relação), já que a ficção também tem seu modo próprio de manifestação, no sistema de percepções conectadas, aparecendo como *ilusão* à consciência, como mostraremos nos próximos capítulos. O passado e o futuro não são impressões; no entanto, nossa concepção vulgar tende naturalmente a objetificá-los, como se fossem modalidades reais da existência (duração contínua), as quais se supõe atravessar todo o universo, independentemente da percepção humana. Todavia, se existe um tempo (e espaço) absoluto ou divino, nos quais todas as coisas duram e existem, isso não é objeto da filosofia, e está tão distante do fenômeno, de sorte que nem a física, nem as demais ciências necessitam dele para operar, segundo Hume²⁸² — bastam as regras uniformes de conexão da imaginação, que acompanham a repetição constante e coerente das qualidades nascentes.

de presente, mas sua passagem do futuro para o passado seria tão rápida, que não teria nenhuma duração. Se a tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro, mas o presente não tem duração alguma.” *Confissões*, Capítulo XV. Disto se segue: “O que agora parece claro e evidente para mim é que nem o futuro, nem o passado existem, e é impróprio dizer que há três tempos: passado, presente e futuro. Talvez fosse mais correto dizer: há três tempos: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro. E essas três espécies de tempos existem em nossa mente, e não as vejo em outra parte. O presente do passado é a memória; o presente do presente é a percepção direta; o presente do futuro é a esperança.” *Ibid.* Capítulo XX.

²⁸¹ “When the object is past, the progression of the thought in passing to it from the present is contrary to nature, as proceeding from one point of time to that which is preceding, and from that to another preceding, in opposition to the natural course of the succession. On the other hand, when we turn our thought to a future object, *our fancy flows along the stream of time* (meu grifo), and arrives at the object by an order, which seems most natural, passing always from one point of time to that which is immediately posterior to it.” T 2.3.7.8, SBN 430-1

²⁸² Cf. Newton, *Opticks*, Query 28: “Is not the sensorium of animals the place where the sensitive substance is present, and to which the sensible species of things are carried by the nerves and brain, that they may be perceived there, as being present to the sensitive substance? And do not the phenomena of nature show that there is an incorporeal, living, intelligent, omnipresent being who, in the infinite space, which is as it were his sensorium (or place of perception), sees and discerns the very things themselves in the most intimate and thorough manner, and comprehends them as entirely and immediately present within himself—of these things the sensitive and thinking substance that is in us perceives and views, in its little sensorium, nothing but the images carried there by the organs of the senses?” Esse parece ser um caso daquilo que Hume lamenta na Introdução ao *Tratado*, em relação

§ 16. *Sem sucessão de aparências não há percepção do tempo*

Encerra-se a última parte do sistema referente ao tempo e espaço. Se as ideias de espaço e tempo não podem ser separadas das qualidades, mas são apenas aquelas maneiras como “objetos” aparecem ou existem — em relações de adjacência e sucessão — segue-se, de acordo com Hume, que (I) “*É impossível conceber tanto vácuo sem extensão ou tempo quando não houver sucessão ou mudança em qualquer existência real*”. Deixaremos de lado o problema do vácuo²⁸³, pois examiná-lo nos desviaria muito do assunto, que já se estende em demasia. Ora, é contrário a esse estilo de investigação empirista a tese de haver uma faculdade de perceber *a priori* o tempo, como uma forma ou um absoluto. A própria noção de forma (representar o tempo como uma linha ou espaço como um receptáculo vazio) presume que mente humana é capaz de ter *percepções diferentes* da forma e dos conteúdos; no entanto, na filosofia humiana, não há nenhum “fenômeno” que a autorize a fazer tal distinção. Também procuramos afastar a tese de que o espaço e o tempo são estruturas autônomas, já que isso supõe a possibilidade de se perceber uma relação parte-todo (onde o todo é mais que a soma das partes) independente da imaginação, por algum tipo de intencionalidade de uma consciência constitutiva, além da cópia figurativa. Segundo o filósofo escocês, “tempo ou duração” consiste apenas de partes concretas diferentes, e estas estão juntas na imaginação em quantidades maiores ou menores, porque, se não o fosse assim, não conceberíamos uma duração maior ou menor. Também é “evidente”, continua ele, que tais partes não são coexistentes. A “qualidade” da coexistência de partes pertence à extensão e é o que a distingue da duração.

’Tis evident, that time or duration consists of different parts: For otherwise we cou’d not conceive a longer or shorter duration. ’Tis also evident, that these parts are not co-existent. For that quality of the co-existence of parts belongs to extension, and is what distinguishes it from duration. Now as time is compos’d of parts, that are not co-existent; an unchangeable object, since it produces none but co-existent impressions, produces none that can give us the idea of time; and consequently that idea must

à “hipóteses”: quando a busca por princípios primeiros e causas finais se infiltra nas ciências e atrapalha seu andamento natural.

²⁸³ O problema da ideia de vácuo é correlato do problema da ideia de tempo sem mudança, mas acredito que podem ser compreendidos separadamente. Cf. Michael Costa, *Hume, Strict Identity and Time’s Vacuum*, p.5. “It is stretching things only a bit to say that strict identity, for Hume, is time’s vacuum. In the last two paragraphs of the section of the *Treatise* dealing with the idea of a vacuum (T 64-5), he quickly sketches out an exactly parallel account of the idea of time without change. An idea of space is a complex idea consisting of a contemporaneous array of visible or tangible perceptions. An idea of time is a complex idea consisting of a sequence of perceptible changes. Just as there can be no real idea of space without visible or tangible perceptions, so there can be no real idea of time without perceptible changes. Nonetheless, just as we seem to have an idea of space with no content, so we seem to have an idea of time with no change. Hume attempts to explain the nature of the fictitious idea of time with no change, in exactly the same way that he explained the nature of the fictitious idea of space with no content.”

be deriv'd from a succession of changeable objects, and time in its first appearance can never be sever'd from such a succession.²⁸⁴

Com essa passagem, Hume introduz um conceito muito importante para a teoria das ficções — o “objeto imutável”. Trata-se, por exemplo, de pontos verdes e amarelos ou moles dispostos em adjacência, na imaginação, que não mudam ou se alteram enquanto aparecem. Um conjunto de tais percepções fornece apenas a ideia de espaço, na condição de estarem antes *estáveis ou fixas* nos sentidos. Caso for possível imobilizar os olhos diante de um quadro e apenas o mesmo — uma totalidade finita de cores — aparecer à visão, pelo fato de os pontos coloridos estarem ali fixos e firmes (steadfast), a ausência de flutuações nesta imagem não sugerirá a mudança à imaginação nem poderá, por esse motivo, produzir a ideia complexa de tempo. Mas como nossos olhos movem-se frequentemente em suas órbitas e, então, “novas cenas” são criadas no fluxo do pensamento, se apenas *um* dos pontos do campo visível não mudar ou for sobreposto por outro diferente, basta esta fixação²⁸⁵, ainda que parcial, para nos ser dado um “objeto imutável” (por exemplo, uma mancha de tinta preta num canto da percepção do papel). Objeto imutável não é, por isso, o objeto idêntico a si mesmo (uma unidade temporal) já constituído em toda sua riqueza para nossa concepção natural, nesse parágrafo citado. É a unidade qualitativa ou o *objeto singular* (single object). Com efeito, é possível que impressões e ideias coexistam num arranjo sem implicar sucessão e *vice-versa* (pois sequências de sons ou reflexões morais não existem, nem são concebidas, na extensão)²⁸⁶. Por fazer do tempo, enquanto objeto filosófico, somente a maneira como estão dispostas as qualidades diferentes na imaginação, sucedendo-se mediante a auto exclusão, Hume afasta teorias inatistas e especulações sobre outro tempo, que não é este da “experiência”. No entanto, nos diz o filósofo, objetos mutáveis são aqueles que duram, ou seja, têm partes sucedendo-se; e uma vez que apenas o momento presente existe, aparece preenchido com uma qualidade, a composição da ideia de objeto “mutável” (changeable) envolverá, em sua concepção, tanto *imagens semelhantes* à impressão presente, bem como o *sentimento de expectativa* da aparição de impressões futuras semelhantes, ambas anexadas ao presente pela relação de contiguidade.

²⁸⁴ T 1.2.3.8, SBN 35-36.

²⁸⁵ Cf. Henderson, J. M., & Hollingworth, A. *Eye Movements During Scene Viewing. Eye Guidance in Reading and Scene Perception*, p.269–293.

²⁸⁶ “An object may exist, and yet be no where: and I assert, that this is not only possible, but that the greatest part of beings do and must exist after this manner. An object may be said to be no where, when its parts are not so situated with respect to each other, as to form any figure or quantity; nor the whole with respect to other bodies so as to answer to our notions of contiguity or distance. Now this is evidently the case with all our perceptions and objects, except those of the sight and feeling. A moral reflection cannot be plac'd on the right or on the left hand of a passion, nor can a smell or sound be either of a circular or a square figure. These objects and perceptions, so far from requiring any particular place, are absolutely incompatible with it, and even the imagination cannot attribute it to them.” T 1.4.5.10, SBN 235-6.

Assim, é a imaginação que compõe o objeto temporal, de modo semelhante ao que ocorre na composição do objeto espacial, isto é, dada a maneira de aparição — a coexistência — a imaginação junta as cores e os pontos tangíveis pontuais pela contiguidade, produzindo, nesta junção de fenômeno e associação, as relações de esquerda-direita, cima-baixo, etc. Como as cores são em si mesmas antes de a imaginação conectá-las? O que sugere à imaginação arranjar os pontos neste posicionamento e não em outro? Questões vazias, pois, na condição de *percepções, seu ser somente é aparecer sob a relação*.²⁸⁷

A sucessão de “objetos mutáveis” significa então o “banimento” de uma qualidade pontual por outra; e a imagem da primeira retida na memória é parte integrante da composição do objeto. Tempo, desde sua primeira aparição à mente, é apenas a aniquilação de uma qualidade e a introdução de outra, como *substituição ontológica*, num sentido fraco. Por isso, se não fosse a memória e o hábito, ou seja, a participação de princípios da natureza, não seria possível se compor a noção de decurso, e daí formar uma ideia de objeto idêntico a si perdurando nele; mas, de outro modo, sempre novas cenas diferentes estariam se aniquilando no palco da fantasia, num caos sem sentido. O empirismo de Hume o leva a considerar uma sucessão finita de percepções individuais para explicar a gênese da ideia abstrata do tempo, já que não há aparição de sucessão em geral, sem conteúdos a preenchendo, nem é possível obter, neste confinamento epistemológico, o conceito por outra via, senão pela mera *repetição da disposição* dos elementos diferentes. Embora a doutrina seja bastante bizarra, ela é perfeitamente coerente com a proposta metodológica de se ater ao fenômeno sensível particular, e extrair todas as consequências que só ele autoriza, não passando da generalização dos casos semelhantes. A representação de tempo, por isso, desde sua primeira aparição à alma, se alimenta da sucessão de “objetos ou impressões” diferentes e jamais poderia ser formada sem eles. Hume se perguntará, então, se é possível concebermos tempo sem sucessão de

²⁸⁷ Cf. Malherbe, *La Philosophie Empiriste de David Hume*. pp.121-122. Diferimos do comentador, contudo, quando ele interpreta o conceito de impressão como sendo algo “em si incognoscível”, algo totalmente escondido pelas relações da imaginação, em si mesmo “indeterminável predicativamente”; não sendo, pois, nem corpo, nem espírito, nem sujeito, nem objeto, nem exterior, nem interior, nem teórica, nem prática, *nem qualidade*, nem quantidade, nem sensação, nem reflexão, porque “toda diferença lhe é conferida”. Mas, segundo Hume, o ponto é a qualidade, e só é possível dizer que ele *é diferente* de outro quando este aparece junto (coexiste ou sucede), porque a mente “nota” que não se implicam necessariamente — existem separados um do outro — a despeito de manterem relações atribuídas. Decerto, a “experiência” do ponto de tinta no limite visual apresenta à mente a unidade sendo relacionada e existindo num arranjo, mas não é por causa disso que ela deixa de ser *uma qualidade, uma aparência*, assim como os raios de luz não param de iluminar o ambiente, mesmo quando transparecem através de um vitral.

percepções. E como seria de se esperar, ele encerra o tópico com a tese de que a ideia de tempo sem mudança é uma representação “equivocada” e “errônea”: — é ficção.²⁸⁸

Wherever we have no successive perceptions, we have no notion of time, even tho' there be a real succession in the objects. From these phaenomena, as well as from many others, we may conclude, that time cannot make its appearance to the mind, either alone, or attended with a steady unchangeable object, but is always discover'd by some *perceivable* succession of changeable objects.

Mas alguém poderia objetar que esse parágrafo nos mostra, mais uma vez, que Hume nunca duvidou que existem de fato objetos externos reais, no sentido de *transcendentes* ou *ontologicamente distintos* das aparências, durando num tempo objetivo. Porém, uma vez que é impossível conceber, segundo o filósofo, objetos distintos de ideias e impressões, tampouco a mente “pode ir além” do que aparece imediatamente aos sentidos para descobrir outra “existência real” (coisa diferente de qualidade) ou outras “relações entre objetos” (além do que deriva de contiguidade, semelhança, causa e efeito), tal “sucessão real nos objetos” pode significar somente a *possibilidade* de duas ou mais impressões serem destacadas pela imaginação da “massa de percepções” conectadas numa mente humana²⁸⁹ e *existirem realmente em sucessão* fora desse sistema. Não há “absurdo” em tal conjectura, de acordo com Hume. Porque, primeiro, uma percepção pode ser definida como “substância”, se for entendido com isso que a qualidade é uma coisa distinta de outra, que podemos conceber existir por si apartada, e mesmo existir de fato apartada das demais²⁹⁰, sem a necessidade de estar, pois, “inerindo” (relação ininteligível) numa alma ou suporte (contra Berkeley)²⁹¹. Segundo, pode-se conceber as relações unindo tais qualidades fora do sistema constituído de um ser pensante e, assim, *imaginar* que a contiguidade conecta “realmente” as partes de um lapso de tempo

²⁸⁸ “HAVING therefore found, that time in its first appearance to the mind is always conjoin'd with a succession of changeable objects, and that otherwise it can never fall under our notice, we must now examine whether it can be *conceiv'd* without our conceiving any succession of objects, and whether it can alone form a distinct idea in the imagination.” T 1.2.3.9, SBN 36.

²⁸⁹ “As every perception is distinguishable from another, and may be consider'd as separately existent; it evidently follows, that there is no absurdity in separating *any* particular perception from the mind; that is, in breaking *off all its relations*, with that connected mass of perceptions, which constitute a thinking being.” T 1.4.2.39, SBN 207.

²⁹⁰ “Every quality being a distinct thing from another, may be conceiv'd to exist apart, and may exist apart, not only from every other quality, but from that unintelligible chimera of a substance.” T 1.4.3.7, SBN 222.

²⁹¹ “But say you, surely there is nothing easier than to imagine trees, for instance, in a park, or books existing in a closet, and no body by to perceive them. I answer, you may so, there is no difficulty in it: but what is all this, I beseech you, more than framing in your mind certain ideas which you call *books* and *trees*, and at the same time omitting to frame the idea of any one that may perceive them? But do not you your self perceive or think of them all the while? This therefore is nothing to the purpose: it only shows you have the power of imagining or forming ideas in your mind; *but it doth not shew that you can conceive it possible, the objects of your thought may exist without the mind* (meu grifo): to make out this, it is necessary that you conceive them existing unconceived or unthought of, which is a manifest repugnancy. When we do our utmost to conceive the existence of external bodies, we are all the while only contemplating our own ideas. But the mind taking no notice of itself, is deluded to think it can and doth conceive bodies existing unthought of or without the mind; though at the same time they are apprehended by or exist in it self.” Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, §§22–23.

(e.g., um pedaço de carvão amarrado a uma corda girando ontem ou gases saindo de vulcões há bilhões de anos)²⁹². Mas isso não quer dizer que demos um passo além do “universo da imaginação”. A conjectura de que fora da mente nada existe é igualmente possível, embora seja apenas mais *fraca ou inverossímil*. É essa possibilidade de “quebrar” as percepções no interior da “massa conectada” o que permite, assim, transmudar a ideia abstrata em ficção de tempo objetivo, ficção na qual supostamente entes duram em si. Desenvolveremos essa posição adiante com mais detalhes, quando explanarmos a teoria de Hume a respeito da crença vulgar na existência *continua* (temporal) e *independente* (espacial) dos corpos. De qualquer maneira, a noção de tempo deriva da conexão sucessiva de percepções, nas impressões ou nas ideias nascentes e, portanto, a mera concepção da possibilidade de uma sucessão não *imediatamente* observada, embora não passe de uma conjectura cujos elementos sejam as próprias percepções, também introduz a mesma ideia. Imaginar, assim, uma árvore caindo no meio da floresta duplica sensações visuais, sonoras, etc., representando um objeto anteriormente observado e, por isso, o mero ato de imaginar uma “sucessão real” não faz mais que reavivar a maneira como primeiro as impressões coexistindo nos sentidos foram ordenadas. Já mostramos a exaustão que, na filosofia de Hume, o método experimental não descreve outro mundo, mais real que nossas sensações, nem a mente consegue representar nada diferente de impressões, nem as mesmas representam outra coisa. A possibilidade da *suposição* da “sucessão real” está engessada e constrangida pela *concepção*, isto é, pelo princípio da cópia. Com efeito, sem a aparência movente da sucessão, não há gênese formal nem material para qualquer concepção filosófica de tempo, segundo esse raciocínio. E o objeto imutável, que é um átomo perceptivo, ou seja, um ponto estático colorido ou tangível disposto sem alteração numa determinada região do órgão (num composto de percepções) não dura em si mesmo — ele é atemporal, no sentido de não estar incluído num arranjo sucessivo, a não ser mediante uma ficção totalizante — *porque não há nele qualidades surgindo*. A sucessão de imagens de um camaleão parado mudando de cor, mas cujo olho permanece uniformemente preto talvez ilustre o ponto. Essa paralisia do objeto preto não impede que, no entanto, quando venha a se alterar ou mudar de posição (quando o animal olha para cima), ele o faça com certa *constância* (impressões semelhantes se sucedam) e conforme certa *coerência* (as qualidades esperadas não frustram

²⁹²“As to what may be said, that the operations of nature are independent of our thought and reasoning, I allow it; and accordingly have observ'd, that objects bear to each other the relations of contiguity and succession; that like objects may be observ'd in several instances to have like relations; and that all this is independent of, and antecedent to the operations of the understanding.” T 1.3.14.28, SBN 168-9.

nossa expectativa) de modo a ingressar num sistema de “realidade”. Assunto do próximo capítulo.

O mais surpreendente nisso tudo é que, na filosofia de Hume, o tempo, que é a *maneira de aparição das qualidades, como auto exclusão conectada sequencialmente*, é fenômeno de que temos consciência, ou seja, *é uma percepção*, embora não seja uma impressão ou ideia particular. Mas é um fenômeno produzido na imaginação, pois é uma percepção composta, que se atualiza incessantemente, envolvendo tanto o nascimento e o perecimento das qualidades diferentes, quanto suas cópias retidas e conectadas. É essa ambiguidade na *maneira de aparecer* (presença e composição) o que permite a mente “ver” um objeto (um sapato) a partir de duas perspectivas diferentes, a saber, como unidade real e concreta (ficção vulgar) e como multiplicidade desconexa posta em sequência (na reflexão filosófica). De acordo com o filósofo, se então nos é possível ter uma “visão mais acurada” (*accurate view*) a respeito dos objetos diferentes e então concebê-los separados, em descontinuidade ou desconexão, cabe levantar os seguintes problemas: como pode haver objetos separados de outros, e que não duram na mente? Que tipo de “objetos imutáveis” são esses? Como eles podem *coexistir* (espacialmente) sem durar, sem estarem sujeitos a mudança, com objetos ou percepções que duram, se sobrepondo? E por que todos nós tendemos inevitavelmente a acreditar que o tempo permeia, na condição de “medida” ou dimensão universal, todos os objetos, “estando eles em movimento ou repouso”? Responder a essas questões nos conduzirá ao conceito da *identidade* e a um conjunto de teses sem precedentes cuja radicalidade isola Hume de qualquer corrente ou doutrina. A Seção II, Parte IV do primeiro volume do *Tratado* contém algumas das páginas mais surpreendentes e inovadoras do *corpus* humiano e, talvez, da história da filosofia.

CAPÍTULO TRÊS

FICÇÃO E IDENTIDADE CORPÓREA

Whoever wou'd explain the origin of the *common* opinion concerning the continu'd and distinct existence of body, must take the mind in its *common* situation, and must proceed upon the supposition, that our perceptions are our only objects, and continue to exist even when they are not perceiv'd. Tho' this opinion be false, 'tis the most natural of any, and has alone any primary recommendation to the fancy.²⁹³

§ 17. Racionalidade e ceticismo

A Parte IV, Livro I do *Tratado* é uma fonte inesgotável de perplexidades. À primeira vista, ela vai contra aquilo que fora estabelecido na anterior, que tratou do “Conhecimento e da Probabilidade”. Com a vigorosa crítica do conceito de causalidade — sua restrição à *conjunção constante* entre objetos contíguos, em sucessão, e semelhantes a outros de cuja conexão houve no passado *experiência* em diversos casos²⁹⁴, acrescida a *inferência* da mente que a acompanha, e a denúncia de seu uso indevido para além da experiência, na metafísica — e após estabelecer “regras gerais para julgar” seguramente causas e efeitos distintos, abrindo um caminho naturalista para a filosofia,²⁹⁵ Hume desenvolve uma série de argumentos céticos contra a razão e os sentidos, colocando-se em dissonância, ao que parece, com a proposta de realizar uma *ciência experimental* do homem, cujos alicerces são também demolidos no ataque. Tampouco as filosofias antiga e moderna, no que tange suas explicações da natureza dos corpos, a saber, o hilemorfismo aristotélico (interpretado pela escolástica) e o corpuscularismo representativo (concebido por Boyle) são poupadas. Segundo Hume, ambas comungam de um problema fundamental de *inteligibilidade*, porque o conceito central de toda especulação metafísica — a

²⁹³ T 1.4.2.48, SBN 212-3.

²⁹⁴ “We remember to have had frequent instances of the existence of one species of objects; and also remember, that the individuals of another species of objects have always attended them, and have existed in a regular order of contiguity and succession with regard to them. Thus we remember to have seen that species of object we call *flame*, and to have felt that species of sensation we call *heat*. We likewise call to mind their constant conjunction in all past instances. Without any farther ceremony, we call the one *cause* and the other *effect*, and infer the existence of the one from that of the other. In all those instances, from which we learn the conjunction of particular causes and effects, both the causes and effects have been perceiv'd by the senses, and are remember'd.” T 1.3.6.2, SBN 87.

²⁹⁵ Nos passos de Newton: “Rule 1 — No more causes of natural things should be admitted than are both true and sufficient to explain their phenomena; Rule 2 — Therefore, the causes assigned to natural effects of the same kind must be, so far as possible, the same; Rule 3 — Those qualities of bodies that cannot be intended and remitted [i.e., qualities that cannot be increased and diminished] and that belong to all bodies on which experiments can be made should be taken as qualities of all bodies universally; Rule 4 — In experimental philosophy, propositions gathered from phenomena by induction should be considered either exactly or very nearly true notwithstanding any contrary hypotheses, until yet other phenomena make such propositions either more exact or liable to exceptions.” Cf. Newton, *Principia*, Rules for the study of Natural Philosophy, pp. 459-451.

substância — como fora definida pelos filósofos não encontra correspondência direta na experiência e, por isso, carece de sentido, a menos que seja descoberta em nós outra fonte de conhecimento de *factos*. Por fim, o próprio “mundo intelectual” é subvertido em tais páginas: as concepções de alma e mesmo *pessoa* são fabricações da fantasia aos olhos do cético, já que também não há uma impressão constante que possa fundamentá-las, nem a razão tem a competência para auto iluminar-se nessa questão. A conclusão de tudo isso só poderia ser um triste diagnóstico acerca de nossa “condição deplorável”²⁹⁶ com relação ao conhecimento da realidade; mas se Hume fosse perfeitamente coerente consigo, objetar-se-ia, deveria abdicar de toda atividade filosófica, tendo não apenas destronado a razão de sua “autoridade máxima” naquelas questões mais importantes para nossa conduta, a respeito da natureza do universo, nosso lugar nele e o que podemos esperar após abandonarmos esta vida, mas também tendo subtraído qualquer segurança epistemológica dos sentidos e do entendimento. Com efeito, há uma tensão no interior do pensamento de Hume naquilo que os comentadores, desde Kemp-Smith²⁹⁷, denominaram o “naturalismo” e, de outro lado, desde Reid²⁹⁸, o “ceticismo total”,

²⁹⁶ “The *intense* view of these manifold contradictions and imperfections in human reason has so wrought upon me, and heated my brain, that I am ready to reject all belief and reasoning, and can look upon no opinion even as more probable or likely than another. Where am I, or what? From what causes do I derive my existence, and to what condition shall I return? Whose favour shall I court, and whose anger must I dread? What beings surround me? and on whom have I any influence, or who have any influence on me? I am confounded with all these questions, and begin to fancy myself in the most deplorable condition imaginable, environ’d with the deepest darkness, and utterly depriv’d of the use of every member and faculty.” T 1.4.7.8, SBN 268-9

²⁹⁷ “In the *Treatise* Hume, we find, is still maintaining, though in a half-hearted manner, a theistic view of Nature; I it was only later, in wrestling with the issues discussed in his *Dialogues concerning Natural Religion*, that he came to question and to reject it. But even then, the prevailing view of Nature as man's predestined monitor and guide was so congenial to his social, easy-going, optimistic, man-of-the-world temperament, that he continued to hold to it, no less unquestioningly than had Shaftesbury and Hutcheson... His entire philosophy, both theoretical and practical, is built around the view of Nature as having an authority which man has neither the right nor the power to challenge. By way of the natural beliefs, Nature has determined the scope and character, and the very possibility, of our theoretical thinking; and through civilised society, its highest product — the expression of our human ‘fabric and constitution’ — it has determined the moral standards, upon which even the most critical of our judgments, to be defensible and serviceable, have to be modelled. Nor is it only that Nature has to be trusted: does it not also justify the trust?” Kemp-Smith, N. *The Philosophy of David Hume*, pp.564-565.

²⁹⁸ “It seems to be a peculiar strain of humour in this author, to set out in his introduction, by promising, with a grave face, no less than a complete system of the sciences, upon a foundation entirely new, to wit, that of human nature; when the intention of the whole work is to shew, that there is neither human nature nor science in the world. It may perhaps be unreasonable to complain of this conduct in an author, who neither believes his own existence, nor that of his reader; and therefore could not mean to disappoint him, or to laugh at his credulity. Yet I cannot imagine, that the author of the *Treatise of human nature* is so sceptical as to plead this apology. He believed, against his principles, that he should be read, and that he should retain his personal identity, till he reaped the honour and reputation justly due to his metaphysical acumen. Indeed he ingenuously acknowledges, that it was only in solitude and retirement that he could yield any assent to his own philosophy; society, like day-light, dispelled the darkness and fogs of scepticism, and made him yield to the dominion of Common Sense. Nor did I ever hear him charged with doing any thing, even in solitude, that argued such a degree of scepticism as his principles maintain. Surely if his friends apprehended this, they would have the charity never to leave him alone. Pyrrho the Elean, the father of this philosophy, seems to have carried it to greater perfection than any of his successors: for if we may believe Antigonus the Carystian, quoted by Diogenes Laertius, his life corresponded to his doctrine. And therefore, if a cart run against him, or a dog attacked him, or if he came upon a precipice, he would not stir a foot to avoid the danger, giving no credit to his senses. But his attendants, who, happily for him,

que não poupa nenhum conhecimento. Como conciliar o projeto de uma ciência do homem com a crítica autodestrutiva de nossas faculdades e juízos? A dificuldade decorre do fato que essas duas tendências emanam diretamente da argumentação empirista radical de Hume e, em especial, de sua crítica do conceito fundamental da causalidade. Só poderemos esboçar nesta tese alguns caminhos para mitigar este que é um dos problemas centrais da interpretação da filosofia humiana. Pois, em que medida é plausível um ceticismo (se é que pode sê-lo) que não abre mão de tentar descrever uma natureza humana, servindo-se de regras gerais do juízo oriundas de “princípios naturais do entendimento”²⁹⁹, que estipula-as para si mesmo, para determinar relações causais entre fenômenos — mas que é atacado pelo filósofo, logo em seguida, e denunciado como sendo uma faculdade falível que tende, pelo próprio funcionamento, à autodestruição?³⁰⁰ A própria denúncia da falibilidade e incerteza inerente ao entendimento é objeto de dúvida, pois a crítica é o efeito de sua livre atividade, mas, se for levada às últimas consequências, prender-se-á a um ciclo de pura negação. Contudo, ao invés da paralisia, Hume continua o *Tratado* com um uso prodigioso de raciocínios causais, tratando dos mecanismos de geração de nossas paixões e da produção dos valores sociais, após ter destruído a segurança epistemológica de todas as crenças no mundo exterior e na própria identidade pessoal, como se nada tivesse ocorrido.

Talvez o caminho para a saída desse problema pantanoso seja considerar o que propriamente foi atacado por meio dos argumentos céticos, isto é, o que se denominava *razão*. E mostrar por que, mesmo sem a segurança de uma autoridade absoluta dela, a filosofia não acaba, mas, pelo contrário, são descortinadas ao *livre pensamento* novas maneiras de refletir sobre os fenômenos, sem o peso dogmático da exigência da demonstração infalível e da procura pela verdade absoluta e incontestável. Ainda que não seja a *razão sozinha* (reason alone) que nos conduza ao conhecimento e justifique nossas crenças, de acordo com Hume, é possível continuar a atividade filosófica, porquanto as aparências *continuam a repetir-se* diante de nós, duvidemos de nossa capacidade de conhecer seu fundamento último, torçamos o juízo com argumentos céticos, permaneçamos dogmáticos na vida comum. Na opinião de Hume, nossas

were not so great sceptics, took care to keep him out of harm's way; so that he lived till he was ninety years of age. Nor is it to be doubted, but this author's friends would have been equally careful to keep him from harm, if ever his principles had taken too strong a hold of him.” Reid, T. *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense* (1764).

²⁹⁹ “Here is all the Logic I think proper to employ in my reasoning; and perhaps even this was not very necessary, but might have been supply'd by the natural principles of our understanding.” T 1.3.15.11, SBN 175

³⁰⁰ “When I reflect on the natural fallibility of my judgment, I have less confidence in my opinions, than when I only consider the objects concerning which I reason; and when I proceed still farther, to turn the scrutiny against every successive estimation I make of my faculties, all the rules of logic require a continual diminution, and at last a total extinction of belief and evidence.” T 1.4.1.6, SBN 182-3

crenças naturais e nossa curiosidade (uma “paixão direta”) permanecem intactas, mesmo sem o abrigo da razão. Dessa maneira, o que ele entende por “pirronismo”³⁰¹ — esse estilo de filosofia racionalista às avessas, segundo a qual todas as crenças devem ser justificadas acima de qualquer dúvida, do contrário não merecem assentimento, tampouco podem conduzir o filósofo a pensar coerentemente e a agir — é apenas “uma seita fantástica”. Seus princípios, afirma Hume, “jamais se apoderaram da mente de alguém”, de modo a produzir alguma coisa durável e transformar beneficentemente o indivíduo. Esse “ceticismo fantasioso” é impossível de ser realizado no espírito, uma vez que a natureza, por uma “absoluta e incontrolável necessidade”, *determina-nos* a julgar, bem como a sentir e respirar. Quando lança mão de seus argumentos céticos, o intento de Hume não é apenas expor a impotência da pura razão, segundo o modelo matemático cartesiano, com seus conhecimentos inatos da alma e do mundo e suas demonstrações *a priori*. Mas também (e mais importante) seu intuito é fazer o leitor “aperceber-se da verdade” de sua contribuição mais importante à filosofia, extraída de uma análise experimental do entendimento humano e da relação causal, a saber, que somos criaturas cujas crenças e ações são, em larga medida, efeitos do costume e do sentimento.³⁰²

O oponente de Hume é então o dogmatismo, ou melhor, a razão dogmática, que é a mesma dos metafísicos e dos céticos fantásticos, criaturas teóricas geradas pela filosofia cartesiana. Trata-se de um conjunto de suposições a respeito de um poder irrestrito de uma faculdade que nunca o teve, isto é, a capacidade de produzir crenças verdadeiras e justificadas, mediante conhecimentos intuitivos e demonstrativos, no domínio dos fatos e existências. Que o sol pôr-se-á amanhã, que Deus exista, que corpos existam, que eu seja uma pessoa, que a virtude seja preferível ao vício — todas essas crenças são efeitos de atos que pertencem “mais propriamente a nossa parte sensitiva do que cogitativa”. Dessa forma, acreditar que existem coisas independentes de nós, seja qual for a opinião à qual a crença deu forma — *isto que vejo e toco é corpo; corpos causam aparências no espírito; uma coisa em si é o fundamento do que aparece a mim* — não é um ato da razão. Ela é absolutamente impotente em tal questão, segundo Hume, nem pode determinar o sentido, tampouco a verdade ou falsidade dessas proposições. “A razão é a descoberta da verdade ou falsidade; verdade ou falsidade consiste no acordo ou desacordo *real* entre ideias ou entre ideias e a existência *real* e a questão de fato.”³⁰³

³⁰¹ Cf. Annas, J. *Hume e o Ceticismo Antigo*, pp.136-137.

³⁰² “My intention then in displaying so carefully the arguments of that fantastic sect, is only to make the reader sensible of the truth of my hypothesis, *that all our reasonings concerning causes and effects are deriv'd from nothing but custom; and that belief is more properly an act of the sensitive, than of the cogitative part of our natures.*” T 1.4.1.8, SBN 183-4.

³⁰³ T 3.1.1.9, SBN 458.

Os objetos do raciocínio demonstrativo apenas são ideias de quantidades e figuras (na álgebra e aritmética) e do raciocínio provável são os fatos (causas e efeitos). Mas é tão-somente a *experiência* a nossa autoridade na determinação do que existe e do modo como existe, no domínio dos fatos. Essa tese a respeito da limitação da razão desautoriza a especulação sobre a existência do em si e sua suposta relação conosco, já que o raciocínio causal é o único que pode nos informar quais objetos, que não aparecem atualmente aos sentidos, existem, e como estão conectados.³⁰⁴

Por isso, segundo Hume, vale mais a pena investigar como a “natureza” impele-nos a acreditar nos mundos “exterior” e “interior” do que gastar tinta com aquilo que é inconcebível. O propósito de sua filosofia não é discutir a suposta relação da coisa em si conosco, nem como ela poderia ser, até onde os fenômenos mostram-se como de fato são, porque eles não *indicam* nada diferente deles mesmos. Por isso, é de maior valor para a “filosofia experimental” tentar escavar esses processos secretos da “natureza” que nos “induzem”, a despeito da reflexão e das dúvidas, a acreditar na existência do mundo, de nós mesmos, bem como na veracidade das relações entre a percepção (ideia) e os objetos (impressões), os quais inevitavelmente tomamos na vida por seres reais e ligados necessariamente, do que buscar por uma justificativa estritamente “verbal” para a realidade do em si. Investigar esta “natureza” é tentar descobrir as maneiras pelas quais *a imaginação produziu essas crenças arbitrárias e “universais” involuntariamente*, sem uma articulação discursiva ou um encadeamento lógico consciente e, por conseguinte, sem a própria filosofia. Ora, essas crenças são antes de mais nada *fenômenos* duradouros na mente e, até onde podemos conjecturar, ubíquos na vida animal. Investigar a origem de uma crença ontológica é se perguntar de onde surgiu uma concepção complexa, da qual temos às vezes consciência graças à reflexão, que transforma a maneira como encaramos o sensível e que dá um sentido às nossas sensações, paixões e ações. Ou, ainda, como as “associações velozes” da imaginação produziram uma ideia central no sistema da mente, que veio a ser objeto constitutivo de experiência.³⁰⁵ Mas a crença na existência dos corpos implica

³⁰⁴ T 1.3.6.6, SBN 89.

³⁰⁵ O objetivo principal de Hume é explicar como se forma e como opera a “concepção vulgar” sobre o mundo e nós mesmos. Trata-se de desmontar um conjunto de posições ontológicas articuladas pela imaginação, crenças ingênuas e implícitas presentes nas ações, na conduta e reflexões das pessoas comuns e mesmo dos filósofos, quando estes saem de seus gabinetes e se misturam aos demais. Os “sistemas filosóficos” acerca da matéria, do sujeito, da vontade, etc. *derivam* das concepções vulgares e obtêm delas sua autoridade sobre a mente dos filósofos: “*The philosophical system acquires all its influence on the imagination from the vulgar one; we may observe, that this is a natural and unavoidable consequence of the foregoing conclusion, that it has no primary recommendation to reason or the imagination. For as the philosophical system is found by experience to take hold of many minds, and in particular of all those, who reflect ever so little on this subject (existência de objetos), it must derive all its authority from the vulgar system; since it has no original authority of its own.*” T 1.4.2.49, SBN 213. Para uma interpretação diferente dessa, cf. Rocknak, S. *Constancy and Coherence in 1.4.2 of Hume’s*

a crença na existência do *eu*, como *crença na separação individual* de ambos. Desse modo, a questão principal pondo-se aqui é *como se compõe um sistema de crenças ontológicas na imaginação, na formação e manutenção do entendimento do homem?* Hume propõe uma explicação causal acerca dos processos de “composição” (ou constituição) do pensamento e da matéria, na imaginação, a partir das relações entre crenças nas realidades “externa” e “interna” — inseparáveis da consciência humana — que surgem das associações espontâneas. Veremos que se trata de um processo contínuo de acúmulos de ficções, isto é, de ideias complexas cuja origem não são impressões diretamente percebidas, mas são o amálgama de algumas cópias com certas características, que, “aplicado” às impressões, transfigura o múltiplo desconexo em *unidade*, a base daquilo que a filosofia moderna nomeará *sujeito* e *objeto*. A gênese dessas noções ocorre simultaneamente e é interdependente, vindo à tona da consciência pelo mesmo método da imaginação, a saber, pela composição de *identidades*. A identidade dos corpos e da mente é o substrato da permanência dos fenômenos para a “concepção vulgar”, de onde a metafísica tira seus conceitos mais elaborados; e, sendo assim, o realismo ingênuo do vulgo e os sistemas metafísicos têm apenas uma diferença de grau ou sofisticação. Tal “maneira comum de pensar” é, por isso, efeito de um sistema de “atribuições” de ideias complexas, mas unificantes, às impressões sensoriais distintas. Como vimos, nosso pensamento ordinário é o objeto primário de exame do *Tratado*, e para compreendê-lo o procedimento consiste essencialmente em decompô-lo e retrazar às origens suas crenças articulando a totalidade do mundo, tanto às impressões, bem como aos princípios de associação. Para que surja, assim, o fenômeno da cognição para uma consciência, esse misto de impressão, ideia e ficção, que opera sobre as crenças nas existências dos corpos e do *eu*, é preciso antes de mais nada que o múltiplo das sensações, paixões e suas cópias diferentes sejam conectadas e concebidas pela imaginação como unidades, e então apareçam a nós como partes constituintes de todos.

Cabe se perguntar, então, como a imaginação junta o múltiplo, de forma a compor unidades ideais, e como esses *agregados* deixam de ser meramente qualidades distintas para se manifestarem ao espírito como partes de um todo integral? No pensamento de Hume essa questão é genética; trata-se de uma gênese de ficções e ilusões, ou seja, fantasias que plasmam o universo da imaginação. Dessa maneira, em aliança com a dissecação anatômica da mente, a ciência da natureza humana faz ensaios, consciente de sua limitação e falibilidade, sobre a *imaginação produtiva*, sobre os processos de *composição ou ficção*, a partir de aparências

Treatise: The Root of “Indirect” Causation and Hume’s Position on Objects, The European Legacy: Toward New Paradigms, 18:4, pp.444-456.

sensíveis, de *realidades* meramente humanas — objetos científicos, morais, políticos, estéticos. A indagação proposta no início da Seção II, Parte IV³⁰⁶ concerne, por isso, o surgimento da *concepção de corpo* na mente humana, isto é, da maneira pela qual certas impressões passam a ser vistas por nós não como massa de aparências distintas, relativas e percíveis, mas como entes que, embora tenham partes, são concebidos como coisas unificadas — como esta árvore, este homem, este corpúsculo, com suas diversas características, aspectos, etc. Esse é um dos lados do mesmo processo compositivo de nosso pensamento ordinário; outro é a formação do *eu* e a atribuição de existência ao mesmo. A pergunta pelas “causas que nos induzem a acreditar na existência do corpo” significa de início, portanto, *quais causas fazem com que isto aparecendo aos sentidos não seja para mim um agregado de qualidades diferentes, mas um ente que existe apartado de mim e continuamente?* Posto isso, “se existem corpos ou não” torna-se aqui uma pergunta completamente vã, pois responderemos afirmativamente, salvo breve momentos de intensa reflexão cética, com absoluta certeza. Não está sob nosso poder, segundo Hume, subverter tal crença — uma concepção forte e vivaz constituinte de nosso modo primitivo de ser — e então duvidar de que isto diante de mim existe. Isso significa que não está sob nosso poder interromper as sistematizações da imaginação, ou seja, cessar as causas que geram, sustentam e articulam tal crença. A pergunta não é por uma causa que já ocorreu num tempo remoto e produziu um efeito distinto, o qual gerou, por sua vez, outros efeitos, como a fecundação. Em vez disso, talvez se trata de uma pergunta semelhante àquela do motivo pelo qual o sangue flui pelas artérias e veias, ou seja, qual é a causa de sua irrigação pelo corpo humano? As crenças na existência dos corpos estão sendo continuamente reproduzidas e renovadas pelas aparências ou, em outras palavras, certas impressões de sensação estão continuamente aparecendo como corpos, pois continuam incessantemente transferindo sua “vivacidade” à certas ideias que se formam naturalmente na imaginação, compostas de imagens da memória, e é impossível destruir esse processo de constituição a não ser com a morte. A reflexão pirrônica, no máximo, perturba muito brevemente a crença; frente ao curso regular da “natureza” é menos incômoda que uma leve picada de inseto. Relembremos que uma crença é, na filosofia de Hume, uma “ideia vivaz relacionada a uma impressão presente”; e toda ideia assentida é vivificada direta (sensação) ou indiretamente (memória) por uma impressão particular. Para a mente acreditar na existência dos corpos, é preciso então que anteriormente haja uma *concepção* do que é um corpo, para ela ser vivificada e acreditada. De quais

³⁰⁶ “The subject, then, of our present enquiry is concerning the *causes* which induce us to believe in the existence of body”. T 1.4.2.2, SBN 187-8

impressões vêm a ideia de corpo? Como a imaginação a plasmou? Que ideia é esta, que não é um mero agregado de imagens pálidas e fugidias, um composto de elementos esmaecidos, mas *algo durável*, e por quais meios acreditamos em tal ideia, embora a reflexão filosófica mostre para nós que se trata apenas de uma ficção?

Um breve mapeamento da Seção II da Parte IV servirá para situarmos nosso objeto de exame. Digamos primeiramente que não nos concentraremos, neste momento, nos argumentos negativos de Hume contra a filosofia da representação, e em sua sabotagem das tentativas de justificação de tal crença mediante a razão, demonstrativa e provável. A questão da mistura dos problemas que Hume parece fazer, a saber, aquele da justificação racional e da explicação causal da origem das crenças, não é muito importante para nós. Do ponto de vista da *pura razão*, segundo o filósofo, todas as crenças em existências são injustificadas; e até a crença num poder autônomo e infalível, quase sagrado, dessa faculdade carece de fundamento. Importa investigar, num ânimo ensaísta, como são produzidas as crenças da natureza humana, embora, nesta “ciência” puramente causal, que parte da observação da ligação entre fenômenos separados que se repetem, as próprias regras da investigação sejam objeto de dúvida e incerteza, pois os juízos que as validam também são inseguros, não garantindo nenhum conhecimento absolutamente estável. Por outro lado, é impossível duvidar que o fogo queima, e é coisa de gente insana enfiar a mão nele para querer provar algum ponto. A relação causal é uma “união constante” entre objetos contíguos e semelhantes a outros que apareceram repetidamente em sequências semelhantes, como atestado pela *memória*, junto com a irresistível “transição” associativa de um objeto a concepção de outro. E mesmo que seja apenas o *hábito* de associar objetos diferentes que determine a necessidade da relação e fortifique a concepção do efeito diante da observação da causa, basta esta feliz coincidência de que há uma coerência e uma regularidade nas sucessões discretas.

A Seção II pode ser dividida em quatro blocos. No primeiro bloco (§1 e §2) é levantada a questão da origem — das *causas* que nos conduzem a acreditar na existência de corpos. No segundo bloco (a partir do §3) são elencadas as faculdades mentais candidatas que poderiam originar tal crença: — primeiro os sentidos através de sensações (§3 a §13); a razão, com uma justificação argumentativa (§14); e a imaginação, mediante a “relação natural” de ideias (§15 a §43). Eliminando as duas primeiras e não havendo alternativa, nos moldes epistemológicos da modernidade, Hume explora a imaginação. Esta é a parte mais volumosa, importante e difícil. O filósofo considera duas “qualidades peculiares em impressões” que, junto com “qualidades da imaginação”, produzem a crença na existência contínua e separada dos corpos. Após dispensar as hipóteses de Berkeley de que são a “involuntariedade” e a “força e

vivacidade” das impressões que causam a crença (§17), Hume analisa a “coerência” (§18 a §22) e a “constância” (§23 a §43) das impressões, encerrando o segundo bloco. A noção de constância é o coração da Seção II e, como mostraremos, a noção de coerência depende dela. No terceiro bloco (§44 a §55), Hume faz a crítica dos “sistemas vulgar e filosófico”, onde denuncia a falta de fundamento epistêmico da crença, servindo-se de sua análise da causalidade. Argumenta nesta parte do texto que não só a tentativa de justificação, como também a *inteligibilidade* e a *força persuasiva* do “sistema filosófico” dependem e derivam causalmente do “sistema vulgar”, na imaginação dos filósofos. Desmonta primeiro o vulgar (§44 e §45) e depois o filosófico (§46 a §55). No quarto bloco, Hume pondera o que ele fez com toda essa meditação “profunda” a respeito de tal crença fundamental, e expõe o efeito que sua argumentação labiríntica provocou nele, *enquanto* ele a considerava em revisão. É uma conclusão completamente cética, que parece ir de encontro à premissa naturalista anunciada no começo, na elaboração do raciocínio. O problema da falta de justificação racional da crença e a angústia associada reaparece com toda força e a solução, muito surpreendente, evidencia o estilo singular do ceticismo de Hume: o cansaço, a fome, a desatenção, jogar baralho com os amigos, em suma, os prazeres e as pressões da vida dissipam as nebulosas reflexões céticas do espírito.

§ 18. A busca pela origem da crença na existência dos corpos

Vejamos brevemente o argumento cético contra a razão (ou “entendimento” — a faculdade que faz inferências), contido na Seção I, Parte IV. Hume examina primeiro os fundamentos cognitivos do raciocínio demonstrativo³⁰⁷ e depois do raciocínio provável, e considera em que medida o bom funcionamento da razão depende de circunstâncias da natureza humana, e até onde elas podem perturbá-lo. O filósofo escocês argumenta da seguinte maneira contra nossa capacidade de ter *certeza* no domínio da demonstração: nas ciências demonstrativas (álgebra e aritmética), as regras são certas e infalíveis; mas nossas faculdades

³⁰⁷ Owen, D. *Hume's Reason*, p.91. “Hume took over from Locke and Descartes this view of demonstrative reasoning as the discernment of a relation of ideas, and shared with them the rejection of any formal account of reasoning. Intuition is the direct awareness that two ideas stand in a certain relation. And since for Hume ideas can sometimes be propositional, if two such ideas are intuitively related, we will have an intuitive inference. Demonstrative reasoning is the process whereby we become aware that one idea stands in a relation to another, not directly, but via a chain containing one or more intermediate ideas such that the relation between each idea and its neighbour is intuitively known. If the two ideas that stand in this indirect, demonstrative relation are themselves propositional, we will have a demonstrative inference from one proposition to another. But this latter case is just a sub-class of the more general characterization of demonstration as the process whereby we see that two ideas are suitably related.”

são incertas, falíveis e nem sempre as seguem, levando-nos frequentemente ao erro. Pois a memória é falha³⁰⁸, podemos estar cansados, um ruído pode romper a atenção, etc. Devemos então revisar nossos juízos compondo determinado encadeamento de raciocínio, formando outros juízos para avaliá-los, como um tipo controle de qualidade sobre os primeiros. Tendo feito isso várias vezes, será uma atitude racional revisar em geral nossos raciocínios demonstrativos, acerca de diversos objetos e em diversas ocasiões, e comparar os casos no passado em que estávamos certos com aqueles em que nos enganáramos. De acordo com Hume, tal estimativa fará com percebamos que a razão não opera sozinha; ela pode ser comparada a um relógio, cuja operação precisa e regular pode ser perturbada por causas externas, da mesma maneira que certas causas podem corromper o “mecanismo interno” da razão, “cujo efeito é naturalmente a verdade”; todavia, a condição humana de nossos “poderes mentais” é indissociável do ato de vincular partes num raciocínio, e já que são eles “inconstantes”, falíveis e interferem em seu funcionamento, frequentemente impedem a produção do efeito. Essa consideração sobre a inevitável “irrupção de causas” que desvirtuam a razão deve fazer com que, ante um determinado juízo proveniente de um raciocínio demonstrativo, *mudemos a maneira como o concebemos*: não mais com a absoluta confiança de que é um *conhecimento certo e verdadeiro*, mas deveremos considerá-lo apenas *provável*, pois, de fato, poderemos estar errados de novo. E proporcionalmente à experiência do engano e do erro, bem como à complexidade da questão, devemos diminuir a confiança em nosso entendimento, toda vez que raciocinamos demonstrativamente. O juízo reflexivo pode mostrar se há algum erro e como corrigi-lo, aumentando a probabilidade do primeiro. Outras pessoas podem corroborar a opinião de que o juízo é justo e verdadeiro, aumentando sua probabilidade ou o *quão certo ele pode aparecer a nós*; uma comunidade científica inteira pode dar o “assentimento universal” à proposição (o acréscimo máximo de probabilidade); contudo, segundo o filósofo, a reflexão sobre a mistura da razão com a inconstância e debilidade das faculdades do homem impede que o juízo demonstrativo apareça a nós como sempre absolutamente verdadeiro. É inevitável que guardemos uma parcela, ainda ínfima, de dúvida e

³⁰⁸ Cf. Descartes, *Regras para Direção do Espírito*, Regra VII, pp.39-40. “Com efeito, [a dedução] faz-se por vezes por um encadeamento tão longo de consequências que, após termos alcançado estas verdades, não é fácil lembrarmo-nos de todo o caminho que até aí nos levou; por isso dizemos que é preciso remediar e fraqueza da memória por uma espécie de movimento contínuo do pensamento. Por exemplo, se diversas operações me levaram primeiramente ao conhecimento da relação entre as grandezas A e B, depois entre B e C, em seguida entre C e D e, por fim, entre D e E, nem por isso vejo qual é a que existe entre A e E, e não posso fazer uma ideia precisa a partir das relações já conhecidas, a não ser que me recorde de todas. Por isso, percorrê-las-ei várias vezes por uma espécie de movimento contínuo da imaginação que vê intuitivamente cada objeto em particular enquanto vai passando aos outros, até ter aprendido a transitar da primeira relação para a última com tal rapidez que, sem deixar quase nenhum papel à memória, me pareça ver simultaneamente o todo por intuição.”

hesitação no espírito. É possível que “o mundo letrado” esteja inteiramente enganado, como já ocorreu; é possível mesmo que o raciocínio humano não passe de uma piada aos olhos de criaturas mais desenvolvidas. Com a reflexão sobre a falibilidade do entendimento, o “sentimento”³⁰⁹ de conhecimento degenera em probabilidade.

Hume então examina o fundamento da outra espécie de raciocínio, o provável. A razão tem uma *exigência interna* de ter que enumerar ou revisar os elos que compõem o encadeamento de seus raciocínios, demonstrativos e prováveis, para atestar a validade e a consistência dos mesmos, já que não consegue abarcar “numa só visão” todas as partes de uma argumentação intrincada. Mas, para fazê-lo, precisará de outros juízos, apenas prováveis, e misturados com a consideração sobre a falibilidade humana. Isso introduz nela mesma tensão e dúvida, uma vez que o ato da revisão, junto com tal “experiência do erro”, diminui o valor probatório ou a *certeza* que ela primeiro depositou em si, ou seja, converte o que primeiro parecia-lhe ser um juízo demonstrativo num juízo apenas provável, gerando hesitação e mudando a *maneira* como a mente concebe proposição. Ora, como o juízo reflexivo que primeiro reconsiderou a proposição demonstrativa e a degradou em provável precisa de outro juízo para também avaliá-lo e atestar sua consistência, e este outro, por sua vez, de mais outro, etc., isso deveria levar a um progresso ao infinito de reavaliação e, a cada nova revisão que acrescenta uma nova dúvida, diminuir paulatinamente a probabilidade da proposição, por fim levando a absoluta incerteza e à autodestruição da razão.³¹⁰ Considerada friamente a “inconstância” de nossos poderes mentais e a permanente possibilidade de erro, a auto reflexão do juízo sobre si mesmo deveria terminar necessariamente na paralização do espírito, pois a razão lhe revela, mesmo pela experiência mais trivial, que o entendimento, a memória, e a imaginação são falhos e inseparáveis em seu exercício, e ao mesmo tempo ela é incapaz de emendar de uma vez por todas a falibilidade a que está sujeita, servindo-se do único “método” disponível — o *juízo autorreflexivo imanente*.

Having thus found in every probability, beside the original uncertainty inherent in the subject, a new uncertainty deriv'd from the weakness of that faculty, which judges, and having adjusted these two

³⁰⁹ “Tis certain a man of solid sense and long experience ought to have, and usually has, a greater assurance in his opinions, than one that is foolish and ignorant, and that our sentiments have different degrees of authority, even with ourselves, in proportion to the degrees of our reason and experience. In the man of the best sense and longest experience, this authority is never entire; since even such-a-one must be conscious of many errors in the past, and must still dread the like for the future.” T 1.4.1.5, SBN 181-2.

³¹⁰ “Let our first belief be never so strong, it must infallibly perish by passing thro' so many new examinations, of which each diminishes somewhat of its force and vigour. When I reflect on the natural fallibility of my judgment, I have less confidence in my opinions, than when I only consider the objects concerning which I reason; and when I proceed still farther, to turn the scrutiny against every successive estimation I make of my faculties, all the rules of logic require a continual diminution, and at last a total extinction of belief and evidence.” T 1.4.1.6, SBN 182-3

together, we are oblig'd by our reason to add a new doubt deriv'd from the possibility of error in the estimation we make of the truth and fidelity of our faculties. This is a doubt, which immediately occurs to us, and of which, if we wou'd closely pursue our reason, we cannot avoid giving a decision. But this decision, tho' it shou'd be favourable to our preceeding judgment, being founded only on probability, must weaken still further our first evidence, and must itself be weaken'd by a fourth doubt of the same kind, and so on *in infinitum*; till at last there remain nothing of the original probability, however great we may suppose it to have been, and however small the diminution by every new uncertainty.³¹¹

No entanto, mesmo com essa auto corrosão reflexiva da razão, que deveria reduzi-la a nada, e ditada pelo próprio funcionamento interno, ainda assim o cético, esta pessoa que se deu conta da falibilidade incorrigível da razão e da inevitável degradação de seus juízos, permanece acreditando nos resultados de seus raciocínios, naqueles mais banais como nos mais elaborados, como todo o mundo, e, assim, não é por conta disso que deixa de viver, tampouco se desespera de sua própria condição. Segundo Hume, ocorre aqui que “a natureza intervém” e “não deixa a sua escolha” parar de raciocinar e acreditar, como o faz com sua respiração e digestão. Há “outro princípio” por trás da sustentação de nossas crenças, o qual pertence mais a nossa “parte sensitiva” do que “cogitativa”. Tentar compreender como a “natureza” produziu essa crença — essa confiança na competência da razão — a despeito de sua reconhecida falibilidade, que deveria forçá-la a reconsiderar cada passo argumentativo ao infinito e a deveria enfim paralisar, conduz o filósofo a uma indagação pelas causas da existência desse *fenômeno vivaz*, dessa crença animal, apoiada no costume e nas propensões da imaginação.³¹² Quer dizer, isso leva-o a procurar pelo fundamento de uma ideia “concebida ou sentida de uma determinada maneira”, com vivacidade, num lugar menos honroso e desprezado em geral pelos filósofos modernos.

Ora, pelo mesmo princípio, afirma Hume, por tal ação involuntária e irresistível da natureza, o cético, como qualquer pessoa normal, acredita na existência dos corpos. Quando ele então levanta aquela questão psicológica — “quais são as causas que nos induzem a acreditar na existência dos corpos?” — a procura é pela maneira como “a natureza” produziu tal *crença*, ou seja, como certas ideias foram “vivificadas” por certas impressões, que transmitiram sua vivacidade à concepção. E, por isso, o que vem antes é a tentativa de revelar qual é a origem e a natureza dessa *ideia* de corpo à qual se atribui existência. Não se trata, portanto, de explicar uma crença em algo que não é nem ideia, nem cuja força não foi extraída de impressão; não se trata de uma crença em algo vazio, um puro pensamento indeterminado

³¹¹ T 1.4.1.6, SBN 182-3.

³¹² “Nature, by an absolute and uncontroulable necessity has determin'd us to judge as well as to breathe and feel; nor can we any more forbear viewing certain objects in a stronger and fuller light, upon account of their customary connexion with a present impression, than we can hinder ourselves from thinking as long as we are awake, or seeing the surrounding bodies, when we turn our eyes towards them in broad sunshine.” T 1.4.1.7, SBN 183

(uma contradição nos termos na filosofia de Hume) sobre algo que poderia estar sustentando o universo da imaginação. Assim, Hume procurará entender como passamos a acreditar que os objetos dos sentidos são corpos, depois de entender como passamos a pensar que as multiplicidades das aparências desconexas são unidades no tempo (têm identidade) e no espaço (têm simplicidade). Para acreditar na existência dos corpos, é preciso que os fenômenos simples, as qualidades apartadas, apareçam a nós de certa maneira, mediados por uma concepção complexa. Mas, de acordo com Hume, que eles sejam vistos como corpos circundantes existindo num *mundo aí* e que é uma mente humana que os percebe e, dessa maneira, que interpretemos as diversas qualidades sensíveis como *formando algo*, apagando as diferenças e a descontinuidade, não são posições que a natureza humana consegue pôr em dúvida ou deixar de sustentar por muito tempo. Por isso, de acordo com o filósofo, “é vão se perguntar se existe corpo ou não”; não porque devemos admitir nos raciocínios experimentais que há uma coisa em si incognoscível além do espaço e do tempo, que é a razão e o fundamento do que aparece³¹³, mas porque é inelutável e inegável o fato que os fenômenos sensíveis aparecem como corpos à nossa concepção natural e, desse modo, não podemos parar de formar — está fora de cogitação — tal ideia poderosa e acreditar nela. A reflexão cética, por mais racional que seja, dura pouco no espírito. Interpretando assim seus argumentos, poder-se-ia denominar Hume um “realista” se, com isso, for entendido que, como todos nós, ele acreditou que viveu num mundo de coisas existindo independentemente dele e que muitas continuariam sendo, mesmo após sua morte. É este mundo aqui de árvores, do céu, cidades, pessoas e tudo a respeito do que nossos sentidos nos informam. Então, essa figura do cético humiano “submete-se cegamente” às aparências sem nenhuma justificção enquanto *vive*, porque elas se lhe *impõem* de certa maneira (vivacidade) e, desse modo, ele não duvida das mesmas, embora consiga produzir *argumentos* contra a demonstração racional de sua realidade, e duvide

³¹³ “The main point of Hume's argument is that we ordinarily conceive of external space and time in a sense-relative way. In effect, what is 'independently real' cannot be thought about directly. Hence the objective and external space and time which we normally distinguish from this or that idea of them are still very much 'space and time as apprehended by us'. No doubt Hume differs from Berkeley in believing that there are things in themselves, i.e. some sort of unknown natural order behind phenomenal space and time, but he is like Berkeley in denying that we can conceive of a space or time which is sense-independent. Hume's discussion of space, then, is not at all concerned with scepticism about reason, but with just the same general issues as Bayle and Berkeley have in mind, the problem of the external world. With respect to this problem, his position is sceptical, although his scepticism concerns essence rather than existence.” Ayer, M. *Berkeley and Hume: a question of influence*, p.314. in: *Philosophy in History*. Mas em nenhum lugar Hume distingue essência de existência e, ao que parece, em sua filosofia tal distinção é ininteligível. A ideia de existência é qualquer ideia que se conceba, e *vice-versa*. É impossível pensar na existência, sem pensar individualmente em entes, em qualidades particulares; e estas somente são concebidas de uma maneira relativa.

das tentativas filosóficas de *significar* os fenômenos, além da mera observação dos índices causais.³¹⁴

A questão da Seção II é, por isso, correlata de outra: *primeiro*, quais causas nos induzem ou nos forçam a acreditar, enquanto seres humanos, que isto diante dos sentidos são corpos, e não qualidades percíveis e distintas, que somem e deixam de existir, quando não são mais *percebidas* por nós; e *segundo*, quais causas nos induzem a produzir a ideia da existência de *uma mente que percebe*; qual é a natureza dessa ideia e por quais impressões ela é vivificada? Essa questão é muito próxima daquela colocada na Seção VI, a saber, quais causas nos induzem a atribuir uma *identidade* ao *eu*, ou seja, por que acreditamos que somos *pessoas*, que continuam existindo idênticas a si mesmas no decorrer do tempo, e sempre distintas dos corpos circundantes? Pois é óbvio para minha “maneira comum de pensar” que eu não sou este papel; é uma crença trivial e inabalável. Mas pressupõe-se que *eu* tenha alguma noção de *mim mesmo*, como *algo* separado desta coisa. Qual a natureza dessa “ideia complexa” — relação entre o *eu* e o que *não é eu*? Ademais, para que eu possa tirar daí a noção de que *minha* consciência é sempre consciência *de algo*, é preciso que eu me entenda de antemão, considerando *minhas* ideias, como *ideias* e não como sendo corpos, mas aquilo que é percepção dirigida a corpo ou a ideia, por outra relação que não é causal. Assim sendo, os dois lados — o *self* e o objeto — de nossa experiência humana mais fundamental, isto é, a apresentação do fenômeno como objeto ou realidade a nós, são genética e sistematicamente indissociáveis. No entanto, segundo Hume, é possível pensar ou imaginar sem nenhuma contradição que existe corpo, e nenhuma mente que os percebe, e *vice-versa*; por exemplo, num mundo hadeano onde só há rochas e gases; ou, por outro lado, é possível conceber uma ostra ou um animal ainda

³¹⁴ Tal céptico parece um pouco com o antigo pirrônico de linha mais “urbana”, que insula sua vida da teoria, como descrito por Burnyeat: “Pyrrhonian scepticism is scepticism about the realm of theory, which at this period will include both what we would consider philosophical or metaphysical theory and much that we can recognize as science. The non-theoretical judgements of ordinary life are insulated from the scepticism and the scepticism is insulated from them, not because Sextus assigns a special status to philosophical doubt, but because he assigns it a special subject matter, different from the subject matters with which the ordinary man is concerned in the ordinary business of life. This is insulation by subject matter or content.” Burnyeat, M. *The Sceptic in his Time and Place*, p.231. Ibid. Mas essa tese do insulamento da vida parece desconsiderar um aspecto importante da noção de *fenômeno*, isto é, é uma representação que se força ao assentimento (que é um *páthos*) do céptico, a despeito de escolha e de argumentos. Tampouco ele tem algum *critério* para delimitar assuntos e proposições (remetidos à vida comum ou às ciências) dignos de dúvida ou de crença. Ele acredita em algumas coisas simplesmente porque não consegue fazer o contrário; e certas proposições são objeto de dúvida, pois, não lhe sendo evidentes, admitem *contrariedade ou oposição*. Hume talvez tenha uma posição parecida: “In all the incidents of life we ought still to preserve our scepticism. If we believe, that fire warms, or water refreshes, 'tis only because it costs us too much pains to think otherwise. Nay if we are philosophers, it ought only to be upon sceptical principles, and from an inclination, which we feel to the employing ourselves after that manner. Where reason is lively, and mixes itself with some propensity, it ought to be assented to. Where it does not, it never can have any title to operate upon us.” T 1.4.7.11, SBN 270.

mais simples, “reduzido a sensação de fome ou sede”³¹⁵, como um esboço de mente sem a menor noção do que é corpo ou coisa apropriada. Contudo, pela maneira como fomos constituídos pela imaginação, isto é, graças a nossa “concepção popular”, compreendemos a nós mesmos como sendo seres unificados, distintos e separados dos corpos e estes, por sua vez, como *coisas* que existem independentemente da percepção, sendo continuamente o que são em si mesmos: duros ou moles, coloridos e figurados, em movimento etc., e mantendo relações causais necessárias entre si. Mas isso não significa que as pessoas comuns param de fazer suas atividades para refletir nessa divisão epistemológica entre o *self* e as coisas; ela é antes uma pressuposição “imprecisa”, “não muito determinada” e opaca, na opinião Hume; mas é o suficiente para que pessoas tomem coisas externas e se utilizem das mesmas, de modo a satisfazer seus desejos. O desejo humano opera na dualidade do sujeito e objeto e, num certo sentido, a imaginação serve-o³¹⁶. A Seção II e a Seção VI tratam, por isso, de dois lados da constituição da “experiência” da consciência primária ou, nas palavras de Hume, da produção dos “princípios do senso comum da humanidade”. Mas tal experiência do *ego* consigo mesmo é o produto de certas qualidades das impressões conjugadas com outras da imaginação; o que significa que o *ego* não é um princípio intuitivo ou um *fato* óbvio, objeto dos sentidos ou de alguma intelecção pura, do qual o filósofo deve partir para entender as crenças dos homens. A unidade de um “pensamento em geral”³¹⁷ (atestada pela unidade da consciência) não é objeto de experiência direta, e as crenças na identidade temporal e na simplicidade do “ser pensante” terão de ser efeitos das associações da imaginação. Sem dúvida, trata-se, antes da ficção filosófica, de um tipo de crença banal de que somos pessoas individuais, mas ela é uma ideia complexa que, por mais vivaz que seja, *não tem uma impressão direta correspondente*. Por isso, o “ser pensante” terá de ser analisado na condição de produto e não princípio. Como dirá Hume, o mesmo método de raciocínio deve aqui ser “continuado” que, “com tanto sucesso”, obteve-se na explicação da identidade das plantas, animais, navios e “todas as produções da arte e da natureza”. Pois é a relação de identidade o que primeiro nos faz naturalmente conceber os fenômenos não como mero agregados, mas como coisas reais durando no mundo, guiando nossa ação em direção a eles. A “realidade” não é meramente uma suposição teórica, mas uma maneira como vivemos. Tal relação é o “princípio de individuação” que transfigura a

³¹⁵ T App.16, SBN 634.

³¹⁶ Assunto do último capítulo.

³¹⁷ “*Des Cartes* maintained that thought was the essence of the mind; not this thought or that thought, but thought in general. This seems to be absolutely unintelligible, since every thing, that exists, is particular: And therefore it must be our several particular perceptions, that compose the mind. I say, *compose* the mind, not *belong* to it. The mind is not a substance, in which the perceptions inhere. That notion is as unintelligible as the *Cartesian*, that thought or perception in general is the essence of the mind.” A 28, SBN 657-8

multiplicidade das qualidades em “algo”, unificando-as entre si e separando-as em corpos, bem como separando o *eu* dos corpos. Mas ela é apenas uma “ficção da imaginação” e, por isso, vale desde já apontar que, segundo Hume, as identidades da mente e do corpo são de um tipo semelhante, bem como procedem de operações da imaginação semelhantes, sobre objetos semelhantes.

[T]he same method of reasoning must be continu'd, which has so successfully explain'd the identity of plants, and animals, and ships, and houses, and of all the compounded and changeable productions either of art or nature. The identity, which we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one, and of a like kind with that which we ascribe to vegetables and animal bodies. It cannot, therefore, have a different origin, but must proceed from a like operation of the imagination upon like objects.³¹⁸

Analisemos então o papel da relação de identidade na hipótese compositiva da dualidade sujeito-objeto, na filosofia de Hume: qual sua origem, como surge na imaginação, como é “aplicada” ao múltiplo diferente e como produz, assim, de um lado, a crença na existência dos corpos e, de outro lado, a crença na existência do *self*, simultaneamente e em correspondência direta. Começemos pelos corpos e, no próximo capítulo, analisemos como um processo semelhante ocorre na geração da ideia do *eu existo*, e por qual motivo a explicação falha ali aos olhos de Hume, sem comprometer, no entanto, o projeto geral da ciência da natureza humana — como testemunha o exame inabalado das paixões e da moral, mesmo após o reconhecimento do fracasso da explicação sobre a origem da representação do *self*, no *Apêndice*. Ressaltemos que Hume desdobra a questão das “causas que nos fazem acreditar na existência dos corpos” em duas, a saber, por que atribuímos uma *existência contínua* aos corpos, ou seja, por que acreditamos que coisas que vemos e tocamos continuam existindo mesmo não vistas ou tocadas, com suas figuras, cores, solidez, dureza, etc. — durando no tempo e estendendo-se no espaço, tal como se mostram aos sentidos — e, além disso, por que acreditamos que essas coisas são *independentes* da mente e da percepção delas, ou seja, por qual motivo acreditamos que são objetos *exteriores* a nós, que existem separados dos órgãos sensoriais? Essas duas questões estão “intimamente ligadas” e, embora possam ser separadas, por considerarem a existência de corpos sob dois aspectos, a resposta de uma necessariamente esclarece a outra. Pois, afirma Hume, se corpos continuam existindo não observados, eles existem independente da percepção e, se existem independentemente do espírito, continuam sendo o que são, mesmo não observados. Trata-se de analisar a razoabilidade da afirmação ontológica mais ingênua e natural do vulgo — que as qualidades percebidas pelos sentidos têm uma existência absoluta, e este é o ponto principal. O que a filosofia moderna fez com isso,

³¹⁸ T 1.4.6.15, SBN 259.

quando compreendeu os graves problemas internos de tal posição, é o que se entende pelo “problema do mundo exterior”, central na epistemologia. No entanto, segundo Hume, a questão da existência contínua tem *primazia* sobre a existência distinta ou externa, pois é ela que a produz. Ela é “anterior” à noção da existência independente ou externa³¹⁹. Cabe fazer a pergunta — que prioridade é essa? — se poderia ser lógica ou é apenas temporal. Ora, se não há nada nesta filosofia semelhante ao transcendental, isso parece sugerir que Hume concebe um encadeamento produtivo de noções apenas no tempo, onde as ficções acumulam-se e vinculam-se por “relações naturais”, constituindo um sistema. Mas, no fundo, trata-se de uma única ficção que se desenvolve e se *auto-organiza*, assimilando partes, excluindo outras e se ajustando internamente — a ficção totalizante, extremamente complexa e rica, que é a consciência humana.

§ 19. *Nem a razão nem os sentidos são a origem da crença na existência corpórea*

Antes de explicar como a imaginação produz tal crença ontológica, Hume considera, conforme um procedimento argumentativo padrão, outras faculdades candidatas, que poderiam ser as responsáveis por sua aparição ou produção na mente. Consideremos muito brevemente os argumentos que negam aos sentidos e à razão a *competência* para produzir esta “opinião” metafísica dos corpos, bem como aqueles que tentam mostrar que *de fato* não a originam, começando pelos sentidos e depois a razão. É importante analisar esses argumentos porque, com eles, teremos mais recursos teóricos para compreender o que Hume exige propriamente dessa ideia ou opinião, ou seja, como ele a caracteriza, de acordo com sua teoria da representação, de modo a não infringir aqueles limites estabelecidos pelos princípios — a cópia e a separação do diferente — ao mesmo tempo em que ela deve configurar radicalmente uma parte funcional da concepção primária do vulgo acerca dos entes, sem deixar de ser apenas composto de aparências.

Os sentidos não poderiam produzir a noção da existência contínua de corpos, depois que as impressões não mais aparecem. Com efeito, é uma “contradição nos termos” conceber que os órgãos continuam a operar, mesmo quando “cessam todo modo de operação”. Que um objeto continua existindo quando não é visto ou tocado é uma crença trivial, mas bastante poderosa, que, no entanto, não precisa ser refletida, nem explicitada por ninguém para si

³¹⁹ “This inference from the constancy of our perceptions, like the precedent from their coherence, gives rise to the opinion of the *continu'd* existence of body, which is prior to that of its *distinct* existence, and produces that latter principle.” T 1.4.2.23, SBN 198-9.

mesmo, a todo momento em que está presente e age na mente. Ela está pressuposta em todas as nossas ações, na conduta e no pensamento, como uma *condição básica de possibilidade da vida*. O mais natural seria, pois, acharmos que já os sentidos nos informam da existência contínua de coisas externas, pois pessoas comuns, crianças e quiçá animais, ao que tudo indica, têm essa crença. Se o estado de dúvida caracteriza-se pela indecisão e não determinação da verdade ou realidade daquilo que não aparece evidente ao espírito, poder-se-ia conjecturar que um cachorro sempre acredita no que sente, como também no que não sente, mas no passado já o sentiu várias vezes, porque ele parece conceber, na ausência, que *algo continua existindo*.³²⁰ Ele não se paralisa sem saber o que fazer, quando entra na casa de fora do quintal para pegar um petisco ou coisa do tipo, quando houve seu dono.³²¹ Mas se os sentidos apenas mostram as impressões existindo e ocorrendo atualmente; quando eles não as mostram, é impossível que informem à mente que elas continuam existindo tais como apareceram. Se eles não podem nos informar quais são as qualidades do objeto quando este não nos aparece, já que casas, plantas e homens mudam, por exemplo, quando não observados, tampouco podem sugerir a noção de existência contínua. Se o pudessem, todas as mutações de todos os objetos estariam constantemente presentes aos mesmos.

Ora, se os sentidos pudessem transmitir a ideia de existência corpórea ao espírito, teriam então de fazê-lo pela via da “existência distinta”, ou bem apresentando as *impressões como imagens* da coisa em si, ou bem iludindo-se e *apresentando como externo* o que de fato não é. A primeira hipótese falha, porque os sentidos são incapazes de oferecer as impressões como imagens de algo distinto ou independente, porque transmitem para nós unicamente *percepções* e nunca nos dão a menor sinalização ou notificação de algo além ou distinto. Os sentidos não fazem filosofia — afirmar que a impressão é imagem de algo (a doutrina da “dupla existência”) necessita de uma *inferência* de algum índice ou marca do objeto sensível para algo

³²⁰ “It seems evident, that men are carried, by a natural instinct or prepossession, to repose faith in their senses; and that, without any reasoning, or even almost before the use of reason, we always suppose an external universe, which depends not on our perception, but would exist, though we and every sensible creature were absent or annihilated. Even the animal creation are governed by a like opinion, and preserve this belief of external objects, in all their thoughts, designs, and actions.” E 12.7, SBN 151. A crença em objetos externos é um conjunto de ideias concebidas de certas *maneiras*, que animais também têm; e não deriva de uma suposição pura, como uma relação lógica entre um objeto supra-sensível e o fenômeno.

³²¹ Na filosofia de Hume, se animais têm algum grau de racionalidade, porque fazem algumas relações causais simples, não é descabido acrescentar que eles têm percepções de tempo e espaço, bem como imaginam a continuidade dos mesmos sustentando os corpos, pois essas maneiras como aparecem as impressões aos sentidos, como também a faculdade da memória, são indispensáveis para se compreender relações de causa e efeito (contiguidade e prioridade temporal) e para ocorrer inferências do passado para o futuro, com base na observação da repetição: “It is from the resemblance of the external actions of animals to those we ourselves perform, that we judge their internal likewise to resemble ours; and the same principle of reasoning, carry'd one step farther, will make us conclude that since our internal actions resemble each other, the causes, from which they are deriv'd, must also be resembling.” T 1.3.16.3, SBN 176-7.

numericamente diferente dele, que seria sua causa semelhante ou pelo menos fundamento incognoscível. Mas tal objeto é a qualidade fechada em si, nem podemos ver nada através dele. A segunda hipótese também não é boa, porque os sentidos não poderiam sugerir qualquer ideia de existência distinta, senão transmitindo as impressões como também as “próprias existências”, ou seja, como sendo algo absoluto e distinto da mente, e não como mera sensação — e isso só poderia ser feito mediante um tipo de “falácia” e mantendo uma “ilusão”, como uma filosofia completamente não razoável. O problema é que imputar aos sentidos uma capacidade ilativa não só confunde sensação e relação, mas faz dos sentidos órgãos sujeitos ao erro, o que é, segundo o Hume, absurdo. O erro (afirmar o que não é), a falácia (conclusão que não se segue de premissas) e a ilusão (acreditar nisso) não são qualidades que se poderiam atribuir à mera sensação (ao verde, dolorido, mole), mas pertencem ao juízo, isto é, ao desacordo entre as ideias e as impressões. Por exemplo, se dissermos que uma colher dentro de um copo com água se dilata, dependendo do ângulo de onde a olhamos e da maneira como a mexemos, não é a impressão que está errada, a mera aparência, mas o que se pensa acerca dela. De fato, sabemos que se trata de uma ilusão óptica cujas causas são, no final das contas, a própria configuração dos olhos e o modo como eles transmitem a imagem da retina ao cérebro e esta é interpretada por ele, porque sabemos, pelo toque, que a colher permanece invariavelmente do mesmo tamanho e, por conta da coerência geral entre as aparências do metal, da água e da luz, é possível emitir a opinião considerando as circunstâncias da refração, enquanto a impressão continua mudando. Esse tipo de raciocínio causal permite-nos corrigir a opinião realista ingênua, e não afirmar que o objeto que aparece imediatamente à visão é sempre o que ele é, nele mesmo, independente das circunstâncias nas quais o percebemos.³²² As sensações são na mente tais como realmente são — qualidades passivas e “inertes”, e para a visão há apenas cores e luzes. Por conseguinte, se nós duvidamos ou afirmamos ou negamos que elas se apresentam como objetos em si e não como meras impressões, a questão não é se sua própria natureza é verdadeira ou não (no *ser* verde, amargo, áspero, etc.) mas concerne sua “relação” e “situação”. Nesse caso, em sua relação com a mente e sua situação num espaço objetivo.

³²² “These sceptical topics, indeed, are only sufficient to prove, that the senses alone are not implicitly to be depended on; but that we must correct their evidence by reason, and by considerations, derived from the nature of the medium, the distance of the object, and the disposition of the organ, in order to render them, within their sphere, the proper *criteria* of truth and falsehood.” E 12.6, SBN 151. Na *Investigação*, Hume considera o modo da relação um argumento fraco contra a “evidência dos sentidos”, mas não abandona a tese de que tal modo nos mostra que percebemos apenas aparências, nem que, para corrigir as ilusões sensoriais, precisaríamos de outro raciocínio além do experimental, ou ainda postular uma coisa em si, como ente transcendente especificamente distinto de percepções.

Ora, supondo que os órgãos pudessem apresentar evidentemente as impressões como *externas* e independente de *nós*, ou seja, fossem capazes de fazer ilação, *ambos* termos “comparados” teriam de antes estar presentes aos mesmos. Essa noção de “exterioridade” só faz sentido quando se comparam dois itens postos numa relação — algo existe fora de algo — neste caso, objeto e sujeito. Contudo, se não há a manifestação adequada e evidente de um dos polos, é impossível compará-los, e uma vez que nossa autopercepção de nós mesmos está em fluxo e é “indeterminada” (a despeito de comentários e argumentos da filosofia), os sentidos jamais poderiam fazer essa conexão do percebido para quem o percebe e, assim, distinguir algo separado de algo. A dificuldade é então “até onde nós somos nós mesmos objetos dos sentidos”.

'Tis certain there is no question in philosophy more abstruse than that concerning identity, and the nature of the uniting principle, which constitutes a person. So far from being able by our senses merely to determine this question, we must have recourse to the most profound metaphysics to give a satisfactory answer to it; and in common life 'tis evident these ideas of self and person are never very fix'd nor determinate. 'Tis absurd, therefore, to imagine the senses can ever distinguish betwixt ourselves and external objects.³²³

Vale ressaltar que Hume considera, em conformidade com o “método”, se o *self* poderia ser objeto para si mesmo *primeiramente* como impressão de sensação. À primeira vista, tal pergunta é completamente descabida, pois ignora que a relação do *eu* consigo próprio, sua auto manifestação a si, objetar-se-ia, é de ordem puramente intelectual, um tipo de “intuição” não reproduzível em laboratórios ou no campo da *empíria* em geral. E, assim, não caberia sequer levantar a pergunta se os sentidos poderiam ser a causa da manifestação autorreflexiva do *eu* para si, e então a fonte de sua noção na mente. Mas devemos lembrar que são apenas os filósofos que acreditam ter esse conhecimento autorreflexivo — uma espécie de *intuição privada* de um “princípio unificador” que constitui sua pessoa. E, como veremos³²⁴, alguns deles acreditam que essa intuição é sensível. Mas por se tratar de uma noção que o vulgo também tem e com base na qual vive normalmente, sem muita cogitação, é preciso considerar, segundo Hume, todas as faculdades do homem, mesmo que, aparentemente, a procura pela origem pareça estar no lugar errado. Veremos, entretanto, no próximo capítulo, como Hume afasta a tese de que há de fato algum tipo de *experiência imediata e constante* do *eu*. Como os sentidos são incapazes de revelá-lo diretamente, se isto aparece a nós ou não, e como é seu modo de manifestação, essas são questões que só poderão ser respondidas mediante “o recurso a mais profunda metafísica”, isto é, considerando os discursos que afirmam ou negam tal

³²³ T 1.4.2.6, SBN 189-90

³²⁴ Capítulo IV.

capacidade de apreensão imediata do *eu*, esse tipo de autoconhecimento de um espectro imune à ciência experimental. Por isso, diz Hume, na vida comum, “as ideias de *self* e pessoa nunca são muito precisas e determinadas”, e mesmo sendo pouco caracterizadas, isso não interfere em nada na ação e na conduta. Pelo contrário, é bastante vantajoso que a “concepção vulgar” do *eu* seja grosseira e indistinta, e misturada com desejos e paixões, pois não há motivo para a imaginação interferir numa inclinação natural voltada ao “exterior”— à ação e ao negócio, bem como ao prazer e ao divertimento.³²⁵ Se a fonte de sua vivacidade ou “evidência” fosse uma percepção pura e constante do intelecto — dir-se-ia, o maior grau de certeza obtido nesta vida — ela sugaria todos para a meditação interna o tempo inteiro, provavelmente só atrapalhando a vida. O mais importante a se notar, neste momento, é que a “evidência” da independência e separação dos corpos de nós depende minimamente de algum tipo de “convicção” ou “evidência” de nós mesmos e *vice-versa*. Sem uma comparação entre a ideia de pessoa e a ideia de corpo, não faz sentido o pensamento da *independência* recíproca de ambos. Acreditar que *eu existo* implica, assim, acreditar que não sou este pedaço de papel, e é acreditar que este papel diante de mim existe sem mim. O conteúdo dessas noções é determinado no ato de comparação de um indivíduo com o *outro*. Quando Hume procura então explicar a gênese da ideia da independência dos corpos, trata-se de um lado da concepção complexa sujeito-objeto vivificada pela imaginação, de uma crença em uma separação entre o *eu* e o *objeto externo*. Mas tal concepção, embora incisiva, não se apresenta como uma distinção real ao homem comum; é antes uma divisão não muito determinada ou precisa metafisicamente, entre “interior” e “exterior” que é, no entanto, o suficiente para o exercício e a direção das paixões a seus objetos, e para a vinculação de prazeres ou dores à ideia de *eu*, estejam eles em bebidas, jardins, caracteres pessoais, quadros, etc.³²⁶

Outro argumento contra a suposição de que os sentidos seriam a causa da noção de existência contínua — a origem de onde a mente copiaria tal ideia — é que todas as impressões, não só aquelas tomadas pela consciência natural por “externas”, como também as “internas”,

³²⁵ “Those, who take a pleasure in declaiming against human nature, have observ'd, that man is altogether insufficient to support himself; and that when you loosen all the holds, which he has of external objects, he immediately drops down into the deepest melancholy and despair. From this, say they, proceeds that continual search after amusement in gaming, in hunting, in business; by which we endeavour to forget ourselves, and excite our spirits from the languid state, into which they fall, when not sustain'd by some brisk and lively emotion. To this method of thinking I so far agree, that I own the mind to be insufficient, of itself, to its own entertainment, and that it naturally seeks after foreign objects, which may produce a lively sensation, and agitate the spirits...” T 2.2.4.4, SBN 352-3.

³²⁶ “Ourself, independent of the perception of every other object, is in reality nothing: For which reason we must turn our view to external objects; and 'tis natural for us to consider with most attention such as lie contiguous to us, or resemble us.” T 2.2.2.17, SBN 340-1.

estão “originalmente em pé de igualdade”³²⁷. Embora observemos diferenças no que sentimos, tocamos, ouvimos, todas as coisas aparecem, “em suas verdadeiras cores”, “como impressões ou percepções”, isto é, elas são apenas qualidades diferentes e sem nexo intrínseco algum, sem nenhum traço natural comum, demarcando-as essencialmente para os órgãos. Está fora da alçada dos sentidos a capacidade de nos enganar quanto à “situação” e à “relação” das impressões, pois eles são incapazes de oferecê-las senão “em sua própria natureza”. Elas são conteúdos completamente inertes e passivos; apresentam-se sendo *qualidades* sensoriais e passionais e nada mais que do isso. Decerto, o verde é diferente do vermelho e as cores são diferentes da tristeza; mas todos são semelhantes no fato de precisamente serem conteúdos que preenchem a mente quando estão presentes, com suas tonalidades, timbres, intensidades e proporções determinadas. Na reflexão filosófica, a mera manifestação do conteúdo não introduz nele mesmo nenhuma diferença estrutural ou essencial, e todas as “ações e sensações aparecem necessariamente como são e são como aparecem”. O fenômeno é sensível e o sensível é fenômeno; o mero fato de *ser* já faz dele uma determinação de qualidade e quantidade, e somente isso. Ele é em si a particularização da consciência nestas ou naquelas relações, nestas ou naquelas circunstâncias; é qualidade sentida como percepção, neste ou naquele momento. E, assim, se a qualidade “entra na mente”, isso significa que ela está sendo conectada de certas maneiras precisas com outras, no tempo. Portanto, em si mesma ela não difere *no que é* das outras, nem pode aparecer “como algo distinto” para os sentidos.

Partindo desse argumento, Hume considera em seguida se, mesmo não tendo a competência, nem sendo *possível* que os sentidos sejam capazes de nos enganar com alguma inferência inválida, representando, então, após uma comparação, nossas percepções como distintas de nós mesmos — externas e independentes — *de fato* o fazem. A questão é deslocada da competência para o exercício. Trata-se da procura por alguma sensação imediata específica que poderia ser o modelo de tal noção quimérica. Mas Hume nega que apareça algo assim e que os sentidos ofereçam materiais para o engano, servindo-se principalmente de suas considerações sobre a natureza do espaço. Pois, ele afirma, as cores e os sólidos não são dados externos, no interior do campo visual e háptico, mas a exterioridade (*outness*) de certos corpos, com relação à posição do observador, é inferida “de qualidades esmaecidas das percepções” (debilidade, desfoque, etc.).³²⁸ Tampouco o corpo humano aparece à mente como algo externo,

³²⁷ “Every impression, external and internal, passions, affections, sensations, pains and pleasures, are originally on the same footing; and that whatever other differences we may observe among them, they appear, all of them, in their true colours, as impressions or perceptions.” T 1.4.2.7, SBN 190

³²⁸ Berkeley, *New Theory of Vision*, §20.

sendo ele nada mais que um conjunto de impressões que se repetem e se conectam regularmente e, excetuando a dor, o prazer e as emoções (internas), é da mesma natureza (cor, figura, solidez) que outras coisas, como pedras. Enfim, nem as outras afecções do corpo (cheiros, gosto, sons), por não existirem no espaço, poderiam “aparecer externamente”. E a suposta independência dos fenômenos — a total ausência de relação com a disposição do órgão — também não é objeto dos sentidos, como se expôs no argumento do olho deslocado. Finalmente, nem uma taxonomia lockeana, que põe as qualidades num quadro geral das “primárias” e “secundárias”, pode evitar a conclusão de que tudo o que aparece aos sentidos, como a solidez, movimento, cor, cheiro, calor, prazer, aparece a nós meramente como percepção da mente e “está originalmente em pé de igualdade”.³²⁹ Nenhuma diferença real é evidente aos sentidos e todas as percepções são semelhantes, no que tange sua “maneira de existência” — ser qualidade.

A segunda faculdade candidata à produtora da crença na existência contínua e distinta dos corpos é a *razão*. *Grosso modo*, Hume considera se tal “opinião” poderia proceder de algum tipo raciocínio ou “argumento convincente”. Trata-se da hipótese de que seria pela realização de um encadeamento de ideias de onde surgiria a convicção acerca de um conteúdo original e suprassensível, no espírito. A questão muda da procura por um dado sensorial para um processo raciocinativo capaz de gerar um novo conhecimento; ou bem com premissas e conclusão, com um vínculo entre ideias, mediante a interposição de intermediárias; ou bem por um tipo de raciocínio no qual infere-se imediatamente uma ideia de outra ideia associada, e copiada anteriormente de uma impressão dada, isto é, via um raciocínio causal. Se fosse graças a uma atividade racional de onde se originaria a crença na existência dos corpos, tal processo teria de ser *demonstrável* ou pelo menos *reconstituído explicitamente*, em todas suas partes articuladas. Isto é, ele deveria se apresentar ao espírito como uma sequência ordenada de proposições que reflete uma concatenação de ideias e, portanto, consciente e deliberada para quem o sustenta. A questão da competência da razão, na produção de crenças no domínio de fato e existência é, primeiro, se *há* um argumento racional sustentando essa crença, não se o mesmo é válido e verdadeiro. É possível acreditar em algo por meio de falsos argumentos; o problema da justificação é outro. Ora, se “crianças e camponeses” acreditam que corpos existem e continuam existindo da mesma maneira como são observados, independentemente de serem olhados ou tocados, não é por meio da explicitação articulada de um argumento sofisticado — que é conhecido só por alguns na história da humanidade — que eles sustentam esta crença;

³²⁹ “Now 'tis evident, that, whatever may be our philosophical opinion, colours, sounds, heat and cold, as far as appears to the senses, exist after the same manner with motion and solidity, and that the difference we make betwixt them in this respect, arises not from the mere perception.” T 1.4.2.13, SBN 192-3.

basta perguntar-lhes por que acreditam na existência disto *aqui* e a resposta será provavelmente um *porque sim*, enquanto seguram alguma coisa e olham com desconfiança. O vulgo “confunde objeto com percepção”, atribuindo entidade àquilo em que mexe diariamente em sua rotina, em oposição à filosofia moderna, que imagina que tudo no universo é percepção na mente do filósofo, objeto “interrompido” e “descontínuo” e dependente do sujeito. Esse sentimento do vulgo, sendo, pois, “inteiramente não razoável”, como o mostra o modo da relação, procede de outra faculdade. Mas alguns filósofos poderiam argumentar que, embora as crianças e os camponeses (e mesmo a maior parte da humanidade) acreditem na existência dos corpos, sem a razão, e serem incapazes de justificar a crença para ele mesmos, a filosofia é capaz de prover uma. Contra essa pretensão, Hume argumenta que a relação de causa e efeito — sendo nada mais que uma “união constante” entre objetos *da experiência*, “um precedente e contíguo ao outro, e onde todos objetos semelhantes aos primeiros são seguidos de objeto semelhantes ao segundo”, somada à “inferência habitual” da imaginação resultante da observação de tal conjunção — é a *única relação* que pode nos informar acerca das “questões de fato e existência” e, não havendo como deduzir *a priori* a existência de coisa alguma, conclui-se que não há como saber se existe outra realidade distinta do fenômeno. Portanto, segundo Hume, a filosofia é incapaz de formular racionalmente um argumento que justifica tal crença. De um objeto de experiência (a chama) podemos inferir outro (o calor), apenas porque está frequentemente unido em nossa observação, mas não é possível inferir dele outro ser que não é objeto de sentidos, isto é, uma coisa em si mesma que subsiste sem ser observada. Se tomarmos objeto e percepção como o *mesmo*, não faz sentido dizer que é possível inferir um de outro; se, após a reflexão, for afirmado que o objeto é *diferente* da percepção, ainda assim seremos incapazes de inferir uma outra existência através daquela que aparece a nós (mais disso a seguir).

§ 20. *A coerência dos fenômenos depende da suposição de sua constância*

Resta a Hume, assim, investigar *a imaginação*. Se a ideia de existência contínua e independente da percepção não é uma cópia de um dado sensorial, de um modelo do qual a mente extrairia uma representação, nem são capazes os sentidos de inferir algo diferente do que aparece a eles, nem a razão de fato produz, na grande maioria das pessoas, um argumento embasando tal crença, nem é capaz de produzir um “argumento convincente” de que existe algo substancial ou em si mesmo por trás da aparência, como causa semelhante ou ao menos fundamento, todas as impressões terão de ser consideradas, na filosofia humiana, apenas

“existências *internas e percíveis*” e, em sua descrição, não sendo essencialmente heterogêneas, nem apresentando nada diferente delas mesmas, terão de “aparecer apenas como tais”. “Internas” — não porque devem³³⁰ depender de alguma maneira inconcebível de “algo externo misterioso”, esse tipo de relação efetiva não-causal é absurdo; nem porque só existem numa *mente em si mesma*³³¹ separada, pois essa “noção” não faz o menor sentido, já que não há uma representação distinta e evidente deste “algo ativo”, deste suposto “pensamento em geral” ou “princípio unificador” que subjaz as diferentes percepções, ligando-as numa consciência e, assim, constituindo um *ser pensante* ou *uma pessoa*. Essas ideias são “muito imprecisas e indeterminadas” e, por isso, não servem de fundamento cognitivo para coisa alguma, nem há como compará-las com as percepções distintas para daí ser possível afirmar que elas são “internas” em relação a algum ser. Além disso, todas as impressões, simples ou compostas, tomadas pelo vulgo tanto por “internas” ou “externas” — as paixões, solidez, cor, cheiro, dureza, prazeres e dores — estão “originalmente em pé de igualdade” (são fenômenos determinados qualitativamente) e, apesar de suas diferenças, aparecem em suas “cores verdadeiras” sendo apenas impressões ou percepções. Aparecer internamente, como existência interna, é aparecer como percepção. Com efeito, “a interioridade” da percepção é outra maneira de dizer que *isto* no órgão, na memória e na imaginação aparece igualmente sob relações, e não absoluta e independentemente das circunstâncias envolvidas, revelando alguma essência imutável. A percepção é interna num sistema de relações. Se seu ser é apenas aparecer em conexão com outras percepções, quando ela não aparece ela não existe na mente — e “perece”. Com efeito, percepções são existências “percíveis”, “fugazes” e “interrompidas”, porque, sendo nada mais que qualidades “cimentadas” pela imaginação, quando elas não estão

³³⁰ Locke, *Essay*, Book IV, Chapter XI, p.625. “It is therefore the actual receiving of ideas from without that gives us notice of the existence of other things, and makes us know, that something doth exist at that time without us, which causes that idea in us; though perhaps we neither know nor consider how it does it. For it takes not from the certainty of our senses, and the ideas we receive by them, that we know not the manner wherein they are produced: v.g. whilst I write this, I have, by the paper affecting my eyes, that idea produced in my mind, which, whatever object causes, I call white; by which I know that that quality or accident (i.e. whose appearance before my eyes always causes that idea) doth really exist, and hath a being without me. And of this, the greatest assurance I can possibly have, and to which my faculties can attain, is the testimony of my eyes, which are the proper and sole judges of this thing.”

³³¹ Berkeley, *Three Dialogues*, “Philonous: Although we believe things to exist which we do not perceive; yet we may not believe that any particular thing exists, without some reason for such belief: but I have no reason for believing the existence of matter. I have no immediate intuition thereof: neither can I mediate from my sensations, ideas, notions, actions or passions, infer an unthinking, unperceiving, inactive substance, either by probable deduction, or necessary consequence. Whereas the being of myself, that is, my own soul, mind or thinking principle, I evidently know by reflexion. You will forgive me if I repeat the same things in answer to the same objections. In the very notion or definition of material substance, there is included a manifest repugnance and inconsistency. But this cannot be said of the notion of spirit. That ideas should exist in what doth not perceive, or be produced by what doth not act, is repugnant. But it is no repugnancy to say, that a perceiving thing should be the subject of ideas, or an active thing the cause of them.”

presentes, não são nada para a consciência; nem é inteligível afirmar que continuam existindo misteriosamente *em algo* em si desconhecido. Dessa maneira, seguindo esse raciocínio, quando olhamos para a lua, fechamos os olhos e os depois abrimos novamente, o que esteve e agora está no campo visual constituindo a lua são *dois conjuntos de impressões de pontos coloridos distintos*, do que foram geradas duas imagens complexas³³² que preenchem momentos diferentes. A primeira apareceu e não mais existe, e a segunda está presente, ou seja, a primeira foi “interrompida” pela escuridão dos olhos fechados e uma *nova percepção diferente existe* no presente, com os olhos abertos, embora seja semelhante. “Perecer” é, então, estar sujeito ao tempo, e ser “descontínuo” qualifica essa “maneira de aparição” entrecortada das percepções, em que uma surge e desaparece com “fugacidade”, cedendo sua existência a outra diferente.³³³ “Impressões aparecem como tais”, na reflexão filosófica, porque sua maneira de aparição é temporal; e o tempo é incontornável em toda experiência do pensamento consigo próprio, quando associa, cria e formula ideias, bem como quando copia-as dos sentidos, sendo seu pano de fundo. No entanto, para a concepção vulgar, que é “imprecisa”, irrefletida e orientada por natureza à prática e à satisfação das paixões (uma classe de impressões e ideias vivazes constantemente a preenche), o fenômeno não aparece assim.

Em consonância com seu projeto de explicar a origem e as operações do entendimento humano, vulgar e filosófico, produto em parte natural, em parte fictício (irregular) da imaginação, Hume procurará por “algumas qualidades das impressões” que, confluindo ou convergindo (concurring) com “qualidades da imaginação”, produzem as noções básicas de existências contínuas e distintas. A procura é por certas características de impressões, já que não são todas elas que são tomadas comumente pelo vulgo por corpos reais. Se são “algumas qualidades” que “induzem” a imaginação a *atribuir entidade* a certas impressões e a negar a outras; e se é a imaginação que “aplica” a ideia de existência contínua e distinta ao múltiplo perecível, mediante suas produções associativas sem correspondência direta nos sentidos — essas “ficções” provenientes de seu funcionamento interno — todo este processo é, por um lado, *compositivo* (constitutivo), já que a imaginação ultrapassa o dado, tecendo uma experiência de “realidades” e, por outro lado, ele é *obliterante*, porque apaga as impressões e suas riscas, fazendo com que a multiplicidade sensível apareça como corpos para uma

³³² “Tis universally allow'd by the writers on optics, that the eye at all times sees an equal number of physical points, and that a man on the top of a mountain has no larger an image presented to his senses, than when he is cooped up in the narrowest court or chamber.” T 1.3.9.11, SBN 112.

³³³ “The imagination moves with more difficulty in passing from one portion of time to another, than in a transition thro' the parts of space; and that because space or extension appears united to our senses, while time or succession is always broken and divided.” T 2.3.8.10, SBN 436.

consciência. Trata-se de uma “composição” (efeito da associação “fácil e silenciosa”) de ideias simples que não espelha diretamente as impressões desconexas; mas, unindo a imaginação essas partes simples mediante confusões, são produzidas ficções coordenadas que se interpõem às impressões simples, de modo a integrá-las a um sistema fabricado e falsificar sua maneira de aparecer, transfigurando-as para o pensamento. Com efeito, as impressões não mais aparecem em suas “cores verdadeiras” como meros agregados de qualidades coexistentes descontínuas e diferentes, como fragmentos temporalizados, mas aparecerão como *coisas permanentes*, num tempo objetivo. O cerne do problema que Hume enfrentará é, por isso, entender de que forma, a despeito de haver uma “experiência” da aniquilação incessante do tempo, surgem na imaginação concepções complexas estáveis “aplicadas” a impressões diferentes e fugidias, que se interpenetram nelas e lhes dão permanência ilusória; e, embora essas impressões mudem e deixem de existir na consciência, quando não estão presentes, ainda assim são concebidas normalmente por nós como seres permanentes que continuam existindo e *durando*; e, se existem continuamente, terão de ser concebidas independentes da percepção e do espírito.

Hume primeiro considera e rejeita aquela “opinião popular”, talvez se referindo a uma posição pouco refletida e “comumente admitida”, que encontrou lugar, de algum modo, nas filosofias de Malebranche e Berkeley, segundo a qual seria em razão apenas da “involuntariedade” e da “força e violência” superior³³⁴ que atribuiríamos realidade e existência contínua a certas impressões e não a outras, débeis e voluntárias. Seu contra-argumento é que não se concebe como existências “externas e contínuas” nem a dor, nem o prazer, nem as paixões, a despeito de serem involuntárias tal como a cor, solidez, etc.; e tampouco uma queimadura, que é sentida com bastante força e violência, é tomada por algo que existe independente de ser percebido no fogo. Esses critérios gerais são falhos, pois exemplos os contradizem. Hume então propõe suas “hipóteses” peculiares. Ora, seria permitido a um cético valer-se de hipóteses para explicar a origem do sentido imputado aos fenômenos, para a consciência natural ou primária? E como conciliar a formulação de hipóteses com a descrição experimental? A nosso ver, as explicações que Hume fornece sobre a gênese do entendimento

³³⁴ Berkeley, *Principles*, § 29. “But whatever power I may have over my own thoughts, I find the ideas actually perceived by sense have not a like dependence on my will. When in broad day-light I open my eyes, it is not in my power to choose whether I shall see or no, or to determine what particular objects shall present themselves to my view; and so likewise as to the hearing and other senses, the ideas imprinted on them are not creatures of my will. There is therefore some other will or spirit that produces them. 30. The ideas of sense are more strong, lively, and distinct than those of the imagination; they have likewise a steadiness, order, and coherence, and are not excited at random, as those which are the effects of human wills often are, but in a regular train or series, the admirable connexion whereof sufficiently testifies the wisdom and benevolence of its author.”

humano, mediante a formação de hábitos e a organização de crenças naturais, são hipóteses a respeito de processos constitutivos (associações) que, embora muito “profundos”, podem, no entanto, ser verificáveis. Não por “observação” direta, mas mediante “analogias” com outras operações da mente e considerando exemplos ou outros efeitos mais evidentes que podem ser retrçados a esses princípios, porque trata-se, afinal, de entender como “propensões triviais”³³⁵ da imaginação, cujos efeitos são observados facilmente noutras circunstâncias, produzem neste caso um “edifício” irracional de crenças ontológicas em corpos. Além disso, as hipóteses buscam mostrar por quais motivos concebemos esta realidade desta e não daquela maneira, mediante a inspeção do conteúdo das impressões sensoriais e, por isso, elas não são, segundo o filósofo, um discurso sobre outra realidade, mas sobre o fundamento da ordenação vital e cognitiva da mente, enraizado no que de fato “existe” para nós, ou seja, nas próprias qualidades sensíveis diferentes. Tais conteúdos aparecem a nós de certas *maneiras*, preenchendo a imaginação enquanto ela junta-os. O resultado é uma “experiência” de um *fluxo* ou *movimento interno* que denominamos “pensamento ou consciência”³³⁶, porque é essencialmente formado no tempo. É curioso que, embora a imaginação opere confusamente, quando produz e renova a poderosa crença na existência contínua e que, dessa maneira, seu funcionamento envolva uma série de “enganos” (deceptions) e “erros”, seja capaz de sustentar uma ordem cuja solidez é quase indestrutível. E não só isso, que também ela mesma seja capaz de desenterrar seus “métodos” falaciosos e então compreendê-los à essa luz. Na reflexão filosófica, a imaginação compreende suas próprias ficções *enquanto tais*, quando desvela para si mesma sua história ou autobiografia, embora não tenha outro critério para separar crença de ficção, senão o grau de força e vivacidade transmitida das impressões. Ela faz a crítica de si mesma; no entanto, é muito problemático que, em primeiro lugar, seja capaz ou tenha a competência para fazê-lo, se ela está submersa no erro e na ilusão, porque esse é o efeito natural de suas operações. Como saber então se as hipóteses não são tão quiméricas quanto aquilo que tentam explicar? Na filosofia de Hume, a razão não pode socorrê-la e demonstrar, por outro critério, que esta e não aquela argumentação é a correta e verdadeira, porque ela não tem nenhuma ideia diretiva que poderia ser, evidentemente, índice da verdade. E o juízo não tem nenhuma segurança imóvel e

³³⁵ “I cannot conceive how such trivial qualities of the fancy, conducted by such false suppositions, can ever lead to any solid and rational system. They are the coherence and constancy of our perceptions, which produce the opinion of their continu'd existence; tho' these qualities of perceptions have no perceivable connexion with such an existence. The constancy of our perceptions has the most considerable effect, and yet is attended with the greatest difficulties.” T 1.4.2.56, SBN 217-8.

³³⁶ Cf. T App.20, SBN 635-6. Trata-se de outro sentido de “consciência”, isto é, é o “progresso ininterrupto” das conexões na imaginação. Não é exatamente o mesmo que aquele contido na seção sobre a Ideia de Existência (T 1.2.6.2, SBN 66), quer dizer, a “presença” de uma qualidade à mente. Veremos no último capítulo como podem ser conectados esses dois sentidos.

descolada da contingência sensível; ele varia tanto quanto o que aparece, e suas regras gerais, por mais refletidas, prováveis e estáveis que possam ser, não têm nenhuma garantia epistemológica absoluta.

Por outro lado, toda essa dificuldade não parece ser o suficiente, segundo Hume, para paralisar nossa inclinação às investigações filosóficas mais “abstrusas”. Seu ceticismo não condena aquelas “especulações” e “hipóteses” que se limitam a explicar as causas³³⁷ de coisas aparecerem deste e não daquele jeito, baseando-se em generalizações, comparações e analogias; pois, embora seu discurso não almeje a verdade, nem ser absoluto ou incontroverso, ele busca estabelecer um “sistema” ou “conjunto de opiniões” interligadas que, sem nenhuma garantia de adequação do entendimento à realidade, pelo menos seja “satisfatório à mente humana”, quer dizer, seja plausível ou *verossímil* a quem o examina, em razão do “suporte mútuo” das partes. Trata-se de coordenar “observações” dispersas, vinculando-as a princípios obtidos por generalizações, os quais possam permanecer firmes mesmo após o “teste do exame mais crítico”. Em outras palavras, as hipóteses humianas são tentativas de *salvar os fenômenos*, ou seja, buscam fornecer explicações unificadas das regularidades entre as coisas, que cumpram as condições de teste e observação.³³⁸ A teoria é um instrumento cujo valor é a eficácia da descrição e da predição. Tal ceticismo experimental é, então, um estilo de fazer filosofia mais “despreocupado” (careless) e cujo humor varia, mas não permite que nenhuma emoção triste ou depressiva corra aquela “esperança” fundamental de poder contribuir, por pouco que seja, para o “progresso do conhecimento” mediante o diálogo com filósofos e o vulgo. E, efetivamente, Hume diz tentar oferecer uma perspectiva diferente (different turn) a suas “especulações” e apontar “com distinção” aqueles assuntos nos quais o espírito pode esperar alguma “segurança e convicção”, isto é, naquilo que depende da própria natureza humana, e pode aprimorá-la. “Um cético verdadeiro desconfia de suas dúvidas filosóficas, bem como de sua convicção filosófica” e, por conta dessa variação, mesmo sem se *comprometer* com as proposições que enuncia, não renuncia a seu gosto e ao que lhe aparece convincente no momento da reflexão³³⁹. Seu espírito oscila da vida comum à filosofia, da convicção à dúvida,

³³⁷ “Tis certain, that superstition is much bolder in its systems and hypotheses than philosophy; and while the latter contents itself with assigning new causes and principles to the phænomena, which appear in the visible world, the former opens a world of its own, and presents us with scenes, and beings, and objects, which are altogether new.” T 1.4.7.13, SBN 271-2.

³³⁸ Referindo-se à conversão da ideia à impressão, no fenômeno da simpatia, Hume afirma: “All this is an object of the plainest experience, and depends not on any hypothesis of philosophy. That science can only be admitted to explain the phænomena; tho' at the same time it must be confest, they are so clear of themselves, that there is but little occasion to employ it.” T 2.1.11.8, SBN 319-20.

³³⁹ “Nor is it only proper we shou'd in general indulge our inclination in the most elaborate philosophical researches, notwithstanding our sceptical principles, but also that we shou'd yield to that propensity, which inclines

produzindo uma saudável hesitação. Nesse ânimo, ele desenvolve experimentações e ensaios de autocompreensão, até onde “inteligível”, com o próprio entendimento, as paixões e vivendo em sociedade. A esperança, a invenção e o “desejo de poder contribuir para o aprimoramento da espécie”, misturadas com a ambição particular, são emoções naturais e “inocentes” que, por uma medida adequada apontada pelo cultivado gosto, tendem ao prazer e à satisfação pessoal. Parece equivocar-se³⁴⁰, pois, quem censura a verdadeira intenção filosófica de Hume como sendo mera vaidade e desejo pela fama, porque, misturada com sua confessa regente “paixão literária” está a filantropia.³⁴¹ Essas hipóteses são, por isso, experimentações do pensamento consigo próprio; *exercícios* filosóficos que, apesar de não demonstrarem coisa alguma, têm enorme valor e cuja inovação abre diversas portas ao livre pensamento, ao desenvolvimento das ciências particulares e talvez ao aperfeiçoamento intelectual e moral.

Pois bem, as hipóteses levantadas por Hume são a “constância” e a “coerência” das percepções; duas “qualidades peculiares em nossas impressões” que se distinguem daquelas que são normalmente consideradas *dependentes* da percepção. Tais impressões constantes e coerentes, em comunhão com princípios de associação, produzem uma parte da composição dual da experiência da “consciência popular” — com a ideia de corpo — forçando a mente a acreditar nela, atribuindo-lhe entidade. Hume apresenta um breve resumo dessas duas “qualidades peculiares em algumas impressões”, a começar por sua “constância”, que nos faz atribuir-lhes existência contínua, caracterizando-as como objetos que *duram* no tempo, sendo observados ou não. Afirma ele — esta casa, montanha, árvore, sempre apareceram na mesma *ordem* e, quando fecho os olhos e vejo-as novamente, retornam com *pouquíssima variação*. Não obstante a interrupção da percepção, estão tais coisas ali presentes de maneira muito *semelhante* ao que foi observado no passado, como a memória o atesta. Mas a constância “não é tão perfeita” de modo a não “admitir exceções muito consideráveis”. Corpos mudam sua posição e suas qualidades após um período de interrupção em sua observação; quer dizer, quando são percebidos depois da interrupção de algum tempo, retornam alterados (por exemplo, uma fogueira se apagou), mas preservam, comparando com a experiência passada, *uma coerência na mudança* (as cinzas sobre o chão estão ali, como noutras vezes, com as mesmas cores, peso, dimensão, etc.). Mas é apenas o “costume” que permite inferir que ocorreu

us to be positive and certain in *particular points*, according to the light, in which we survey them in any *particular instant*.” T 1.4.7.15, SBN 273-4.

³⁴⁰ Cf. Passmore, J. *Hume's Intentions*, p.3.

³⁴¹ “I am concern'd for the condition of the learned world, which lies under such a deplorable ignorance in all these particulars. I feel an ambition to arise in me of contributing to the instruction of mankind, and of acquiring a name by my inventions and discoveries.” T 1.4.7.12, SBN 270-1.

ali uma mudança, pela ação de causas cuja produção do efeito (a combustão) foi antes observada frequentemente ocorrendo em casos semelhantes. Afirma Hume, “quando não observo a mudança” no corpo, mas *acredito* que ela ocorreu, faço-o porque suponho que o objeto *continuou ali existindo*, para que de fato a mudança tenha ocorrido naquele intervalo de tempo determinado, mesmo sem minha percepção direta da produção do efeito, isto é, sem a vinculação da imaginação de um fenômeno a outro. A mente *estende* a mesma relação causal entre esta lenha queimando e este fogo observados a todas as lenhas que pegaram e pegarão fogo, esteja ela presente ou não diante da transformação do objeto. Por se tratar de maneiras de *associar* ideias, vale lembrar que se trata de um processo da imaginação involuntário e, num certo sentido, irracional, que opera num nível muito básico da vida e mediante o qual constrói-se gradativamente a ficção natural de corpo, e daí a ficção abstrata de matéria, como aquilo que existe continuamente e, logo, é independente da percepção. No entanto, também tal noção “vulgar” da mente, de *algo separado*, no sentido de não estar implicado na existência e nas transformações do objeto, mas é aquilo a que “referem-se” as percepções das transformações, permanecendo imóvel, sendo o que é — também tal noção não está dada de antemão, mas é produto da imaginação. Não é possível primeiro, de acordo com Hume, comparar uma “mente pensante em si” (algo misterioso ativo) com o aquilo que não é ela (passivo) para se formar a noção do *outro*, do corpo, se esse “poder mental” não é um fenômeno fundamental, óbvio e unívoco para alguma consciência pura, como um ponto de apoio lógico desligado ou independente das transformações sensíveis. Consciência é um efeito, é conjunto organizado de fenômenos particulares interrelacionados no tempo, que surge com “atribuições” de existência contínua a certas impressões (corpos) e, simultaneamente, com a atribuição da existência contínua a certas ideias (mente) pela imaginação. Como veremos, a consciência é, por isso, incompreensível sem relações (percepções compostas) entre ideias vivazes de mente e corpo, inseparável da ficção do *self* idêntico a si mesmo e daquilo que não é *eu*.³⁴²

De acordo com o autor do *Tratado*, a suposta auto apreensão do puro *ego* não é fenômeno evidente, fundante, nem corresponde a alguma impressão separada, imóvel e constante; mas, mesmo sem “precisão” e “determinação”, tal ideia complexa (relação) expõe, sem dúvida, a maneira geral em que as ideias individuais existem e se conectam na imaginação,

³⁴² Essa separação talvez seja o fundo das distinções filosóficas mais sofisticadas entre as ideias de poderes ou *ações* mentais e as ideias do *outro*, embora tal atividade talvez seja apenas uma ficção na filosofia de Hume, uma vez que seu empirismo repudia uma suposta evidência (pura *a priori*) de um polo essencial e constitutivo, já que a palavra “ação” não poderia exprimir algo que não é relação causal; mas, no máximo, a ideia de agência cognitiva poderia ser uma imitação depurada da *impulsão* ou *direcionamento natural das paixões a seus objetos*. Capítulo 4.

a saber, *no tempo*. A imaginação se revela indiretamente em suas produções. A existência contínua — a noção de permanência fora da percepção — é a mais básica de todas e se opõe (ainda que ilusoriamente) ao fato do surgimento e do desaparecimento repentino das qualidades; com ela se constitui algo (something) que tem existência intratemporal, ou melhor, de que *ser algo* é ser uma exceção à “aniquilação” ou “banimento” incessante das qualidades. Essa primeira compreensão de que *há algo* está, portanto, intimamente imbricada com a ideia de *permanecer* ou *ser no tempo*. E por conta disso, sem aquela ficção abstrata do *tempo objetivo*, é impossível conceber a ideia de *existência contínua, invariável e ininterrupta*. Por isso, Hume diz que tal “ideia composta” da “constância”, pela qual nossas percepções em sucessão adquirem permanência ou duração, “tem um efeito mais considerável” na produção da “opinião” de existência contínua. Mas é apenas a semelhança de certas qualidades aparecendo aos sentidos o que forçará a imaginação a conectar suas cópias regularmente e, daí, a introduzir a noção de que continuam existindo invariáveis e ininterruptas, mesmo não aparecendo; e, quando retornam aos sentidos, tendo essa expectativa de que retornarão (pois acredita que duram), diante de suas alterações, é a “coerência” que *corrobora a primeira suposição* da imaginação, a da existência corpórea. A coerência é o que permite à imaginação manter intacta a mesma ideia de *ser algo ou uma coisa*, apesar de ocorrerem alterações nas percepções, ou seja, apesar de a constância, compactando e unificando a multiplicidade no presente, não ser perfeita. Esse tipo de raciocínio causal “imperfeito” parece então “dar suporte” à ideia da *permanência* do objeto e a enriquece, ao invés de destruí-la, pois a complementa com a noção de que *o mesmo objeto pode se alterar* sem, contudo, perder sua *identidade*. A mudança de qualidades é “uma exceção considerável” à primeira noção de permanência, de existência constante no tempo. Embora Hume inicie, então, sua explicação mais detalhada com a coerência das percepções, na ordem expositiva do texto da Seção II, ela é, ao que tudo indica, secundária e depende da constância. Em outras palavras, para se poder pensar que há uma coerência na *mudança* dos objetos, mesmo quando não observada, e que as relações causais continuam operando conforme maneiras precisas e determinadas a despeito de mim, pressupõe-se a noção de que *algo é e permanece sendo*.³⁴³

Consideremos, seguindo essa linha de raciocínio, se a tese de que há uma sequência produtiva de concepções, na imaginação, que podem ser separadas em diversos momentos, na filosofia, que compõem e enriquecem a “ficção” total de corpo, encontra respaldo nos textos.

³⁴³ As hipóteses da coerência e da constância formam uma explicação unificada acerca da origem da noção de corpo na mente humana. Para uma interpretação contrária, cf. Black, T. *The distinction between coherence and constancy in Hume's Treatise I.IV.2*, pp.1–25.

Sigamos a ordem expositiva e primeiro analisemos a noção de coerência — daquela “maior regularidade” inferida da regularidade aparente das impressões. Pelos exemplos de Hume, é possível afirmar que sua explicação pressupõe diversas ideias e ficções já existindo na imaginação, muito bem organizadas e sedimentadas. A coerência dos objetos difere do nexos entre paixões, as quais, embora tenham uma “conexão regular e dependência mútua” (como a percepção da beleza o sentimento de amor), não é necessário supor que elas existem continuamente, mesmo quando não operam e não são percebidas. Mas objetos externos “requerem existência contínua”, pois, de outro modo, perderiam em “larga medida a regularidade de sua operação” *esperada*.

I am here seated in my chamber with my face to the fire; and all the objects, that strike my senses, are contain'd in a few yards around me. My memory, indeed, informs me of the existence of many objects; but then this information extends not beyond their past existence, nor do either my senses or memory give any testimony to the continuance of their being. When therefore I am thus seated, and revolve over these thoughts, I hear on a sudden a noise as of a door turning upon its hinges; and a little after see a porter, who advances towards me. This gives occasion to many new reflections and reasonings. First, I never have observ'd, that this noise cou'd proceed from any thing but the motion of a door; and therefore conclude, that the present phænomenon is a contradiction to all past experience, unless the door, which I remember on t'other side the chamber, be still in being. Again, I have always found, that a human body was possess of a quality, which I call gravity, and which hinders it from mounting in the air, as this porter must have done to arrive at my chamber, unless the stairs I remember be not annihilated by my absence.³⁴⁴

Nessa passagem, é possível extrair dos exemplos de Hume a interpretação de que se trata aqui da descrição de uma concepção de *mundo* já bastante avançada e complexa na imaginação, o que corrobora a interpretação inicial de que a faculdade continua produzindo e renovando as mesmas crenças originais, embora já tenha se constituído e se diferenciado, mediante as ficções da mente e do corpo, em sujeito e objeto. São as mesmas associações, formando as mesmas crenças básicas, que *primeiro fazem a separação* entre sujeito e objeto, com as ficções de existência contínua, distinta e *interna da mente* e, de outro lado, da existência contínua e *externa do corpo*, que *permanecem mantendo* a “ilusão” dessa separação ontológica, quando pensamos atualmente que corpos existem exteriormente, mesmo não observados por nós. A consciência natural é determinada pela relação entre essas duas crenças fundamentais e mutuamente dependentes, de que *eu existo* e *corpos externos* existem; e assim, quando penso em qualquer coisa, sei que *isto é um pensamento* e não um corpo. Ora, “a memória me informa da existência de objetos”, mas essa informação “não se estende além do passado”, nem os sentidos testemunham sua perseverança no ser. Assim, segue o raciocínio, quando ouço o

³⁴⁴ T 1.4.2.20, SBN 195-7.

barulho da maçaneta girando no meu quarto, “suponho”, porque sou *compelido* pelo hábito a formar esta ideia, que alguém abre a porta e não outra coisa. E disso “concluo” que “o presente fenômeno seria uma contradição a toda experiência passada”, a não ser que a porta continuasse existindo. Por isso, a imaginação — a despeito de haver uma crença fortíssima de que *sou eu* quem tomo decisões autônomas e penso livremente, graças ao poder incondicionado da reflexão — empurra à revelia o pensamento em direção à produção de uma ideia específica; e ela é concebida de uma tal maneira, que é impossível tanto interromper sua produção, quanto duvidar dela, ou seja, concebê-la com menos força e vivacidade. Quando imaginação é, dessa forma, “induzida” a produzir tal ideia individual do corpo humano, atribuindo-lhe entidade e, logo, independência, ela reproduz um dos polos conceituais do conhecimento, reintroduzindo e reforçando o fenômeno (ilusório) da dualidade da consciência; e o reproduz continuamente, enquanto houver percepções com as características de coerência e constância. É impossível compreender-me a mim mesmo, senão como algo separado e distinto de algo diferente, de algo para o qual outro algo aparece. Hume então parte do que é no presente observável, isto é, desta maneira aqui pela qual a mente atribui num caso concreto a existência contínua ao não observado, pela coerência, para ilustrar como este é um exemplo do mesmo processo gerador — a associação causal — responsável pela primeira experiência da dualidade. Repare que ele exemplifica esse “tipo de inferência” causal servindo-se de objetos complexos e relações bastante intrincadas. Com isso, Hume sugere que é o mesmo processo que, desde a origem da unificação das qualidades separadas, agora conserva-as nesta forma e prossegue operando com facilidade após a composição das ideias complexas da “mente”, do “corpo” e do “mundo” (relações coordenadas e “necessárias” entre corpos). É como se dissesse que na superfície da consciência continuassem transcorrendo silenciosamente as mesmas causas (qualidades de certas impressões em contato com a imaginação), gerando e revigorando as mesmas ficções “implícitas” ou pressupostas na vida comum que, no entanto, enriquecem-se em arranjos cada vez mais intrincados de relações, num processo contínuo e semiautomático de sistematização. Ora, para se conceber que o corpo humano é uma configuração física que está sujeita à força da gravitação, é necessário que a imaginação tenha unificado uma ideia de *uma totalidade* harmônica determinada e, assim, que ele tenha massa e a gravitação prenda-o ao chão e impeça-o de flutuar e entrar pela janela, obriga a mente a conceber que isto que não vejo, mas ouço abrindo a porta, com as mãos, deve ser um homem. Com efeito, quando Hume serve-se do exemplo de um som da maçaneta girando, vinculado a concepção de que alguém a toca, ele pressupõe que a imaginação já adquiriu, de alguma maneira, a noção de organismo, para submetê-lo a relações causais determinadas, mas não observadas diretamente no caso

presente.³⁴⁵ E não só isso, para primeiro formar a noção de organismo, precisou conceber que é possível *algo permanecer no tempo*, embora ocorram mudanças, acréscimos e subtrações de partes no espaço e, desse modo, que este algo existente, que agora não se observa, é constituído *num único tempo e espaço objetivos*. O que, por sua vez, pressupõe que essas maneiras de aparição dos objetos aos sentidos foram *reificadas*, ou seja, elas são consideradas abstratamente, mesmo que por confusões, medidas ou *dimensões gerais do ser*³⁴⁶. Coerência, por isso, depende de constância, que depende, por sua vez, da relação de identidade, que depende da ficção abstrata do tempo, a qual é composta incessantemente pela imaginação graças à maneira de aparição das qualidades à consciência (banimento em sucessão)³⁴⁷. Na busca pela origem das ficções oriundas da fantasia, é preciso, então, ordenar quais vêm antes de quais, numa sequência temporal (inventada pela própria faculdade) ou histórica. Descrever a consciência presente é insuficiente, sem uma biografia cujo fio condutor seja a explicação da passagem do múltiplo desagregado, descontínuo e desconexo das qualidades para à unidade ideal do idêntico e simples, contida nos conceitos de corpo, pessoa, vontade, etc. A ficção primitiva da mente adquire realidade e vivência com a integração sistemática de outras ficções, sem deixar de mostrar inteiramente, contudo, como é plasmada e reanimada nos diversos momentos de composição associativa.

Ora, a coerência é um tipo de “raciocínio causal imperfeito”, e também pressupõe a ideia complexa da relação causal na imaginação, pois para ocorrer primeiro a suposição de que a porta existe, quando ouço o barulho da maçaneta girando, é indispensável que antes tenha se

³⁴⁵ Adoto uma linha interpretativa semelhante a de D. Ainslie: “The coherence-based explanation of the continued existence of body seems to start too late in the game: namely, with such things as my experience as of ashes or as of the blazing fire. But we saw that Hume thinks that sensory impressions are ultimately arrays of coloured and tangible points (along with non-located smells, tastes, sounds). How do we end up thinking that our awareness of such arrays is the awareness as of ashes or flames? Second, we saw that Hume’s explanation depended on our grasp of what would be “suitable to ... the nature and circumstances” of the object that we take to have continued existence. How do we acquire a grasp of the nature of something like a fire? Hume cannot intend that we somehow already understand the nature of the particular fire we are encountering, for it might be *sui generis*, unlike anything we have encountered before. Instead, we group this fire as a member of the kind, fires, and thus rely on a general idea — an idea of a previous particular fire, along with a linguistically triggered disposition to think of others when appropriate. The problem is that if we rely on the general idea in order to recognize the continued existence of fires when unobserved, how do we acquire the general idea? We need to have had prior experience of fires as being the kind of things that persist through interrupted observation in order to count the ashes we experience as the final stage of a fire that continued even when we were absent.” Ainslie, D. *Hume’s True Scepticism*, p.73. Michaud também propõe uma interpretação semelhante, embora não veja as explicações da coerência e constância como complementares. Cf. Michaud, Y. *Hume et la fin de la philosophie*, p.229.

³⁴⁶ “I never have observ’d, that this noise cou’d proceed from any thing but the motion of a door; and therefore conclude, that the present phaenomenon is a contradiction to all past experience, unless the door, which I remember on t’other side the chamber, be still in being.” T 1.4.2.20, SBN 195-7.

³⁴⁷ Para uma interpretação que inverte completamente a argumentação de Hume nesta questão, fazendo da constância um caso especial de coerência, que culmina numa tentativa de emendar a Seção II, Parte IV do *Tratado*, cf. Loeb, L. *Stability and Justification in Hume’s Treatise*, pp.177-207.

observado diretamente a ligação entre esses dois objetos. Nesse caso particular, contudo, não se realiza a observação de ambos, o que é, segundo Hume, “uma contradição a experiência comum”. A observação repetida direta do efeito seguindo da causa produz uma *expectativa* na mente derivada de um *costume*, que é a fonte, o sentido e o modelo de inteligibilidade da necessidade da relação; mas se é suprimida uma das partes, enquanto a outra aparece aos sentidos, essa falta de conteúdo seria como “uma objeção àquelas máximas que formamos a respeito do curso natural de conexões de causa e efeito”. Hume serve-se de um vocabulário próprio da lógica e da argumentação para qualificar um processo absolutamente irracional, se for entendido com isso a ausência da participação do raciocínio demonstrativo, de uma sequência ordenada no pensamento, cujos elos são *ideias simples*, cada uma das quais contemplada isoladamente junto com a “intuição” do vínculo entre elas e de sua ordem e medida. Vale ressaltá-lo, porque, como veremos, tal “contradição” neste caso tem de ser entendida como meramente um “desconforto da imaginação”, ou seja, um sentimento contrariante que provém de uma “quebra” na “facilidade” de suas relações naturais. Tudo aquilo que interrompe o fluxo associativo (uma lacuna ou ideia contrária ao encadeamento natural das ideias) é uma “objeção” ou empecilho ao “progresso fácil e suave” das relações imediatas. Mas a imaginação contorna pacificamente essas “objeções” a seu “progresso suave”, não as negando ou as suprimindo totalmente, mas criando ficções que preenchem e se acomodam entre os vazios, escondendo-as. Tal “desconforto” pode ser entendido como um descompasso sensível entre a maneira como aparecem as qualidades aos sentidos e a maneira como funciona a imaginação, o que sugere talvez um tipo de desarmonia natural entre a faculdade e o dado. Se, pelo contrário, fosse perfeitamente harmônica a confluência entre o dado e a imaginação, não haveria motivo para criar ficções ontológicas, pois elas não seriam necessárias para a imaginação superar o estado desconfortável, como veremos com mais detalhes adiante.

No entanto, Hume afirma que sua hipótese seria insatisfatória, conforme seus argumentos acerca da relação causal, se não houvesse a “cooperação de outro princípio” da imaginação, junto com o hábito, para fazer surgir a opinião da existência contínua mediante a inferência da coerência entre os fenômenos. A “conclusão” da existência contínua é inferida da coerência de uma “maneira oblíqua e indireta” e, embora derive do costume, como o raciocínio causal, “no fundo é consideravelmente diferente dele”. Pois um costume é adquirido na imaginação, segundo Hume, após a “constatação de uma regularidade” entre percepções. Se observo que a fumaça está frequentemente vinculada ao fogo, quando observo o mero fogo, infiro a fumaça acompanhando-o. Essa inferência é efeito da observação reiterada de

sequências de fenômenos contíguos e semelhantes. A mera aparência da chama induz então a imaginação a formar a ideia da fumaça: ela associa um determinado efeito, concebendo uma ideia, à uma causa anterior, a qual denomina combustão. Assim, de acordo com Hume, é somente a semelhança na disposição ou regularidade das aparências conjugadas, de objetos contíguos no espaço e um sucedendo o outro no tempo, que a compele a formar a ideia de um termo diante da aparição do outro. O hábito poderia significar, dessa maneira, um *princípio* que, pela mera *repetição* de sequências de certos fenômenos diferentes, faz uma ideia surgir após a observação de uma impressão correlata (uma propensão da imaginação); ou, o que parece estar mais próximo ao texto, um caso particular de *determinação* da imaginação, isto é, de efetivação da passagem de um termo a outro, após a observação da conjunção regular entre ambos, como um efeito de determinada sequência de percepções, que se repetiu na imaginação. Mas o “grau de regularidade” da inferência habitual é “proporcional” à observação do grau de regularidade de determinada ligação entre fenômenos. Entretanto, a inferência de que *existe algo durando*, mesmo não observado, causando a aparição de certa percepção (o calor produzido pelo fogo daquela lareira que não vejo) “supõe um maior grau de regularidade” do que é observado nas meras percepções estando juntas frequentemente.

Any degree, therefore, of regularity in our perceptions, can never be a foundation for us to infer a greater degree of regularity in some objects, which are not perceiv'd; since this supposes a contradiction, viz. a habit acquir'd by what was never present to the mind. But 'tis evident, that whenever we infer the continu'd existence of the objects of sense from their coherence, and the frequency of their union, 'tis in order to bestow on the objects a greater regularity than what is observ'd in our mere perceptions.³⁴⁸

Percebo a chama e o calor conectados na memória, no passado, porque houve experiência dessa conjunção, mas quando fecho os olhos e sinto o calor, “interrompo” ou “quebro” a conexão aparente entre ambos objetos. No entanto, é “evidente” que o fogo existe, pois acredito que a chama continua produzindo o efeito que sinto diretamente, mesmo não percebida. Hume afirma que a mente concebe fortemente que estes objetos, chama e calor, continuam sua conexão usual, não obstante a “interrupção” da percepção de um termo, pois concebe que as aparências regulares estão ligadas em algo de que não temos sensação (of which we are insensible)³⁴⁹. Ora, supor que *há algo* de que não se tem observação no momento, durando e produzindo efeitos, é o mesmo que supor a existência contínua do corpo. Hume diz que a coerência é o “fundamento” de um tipo de raciocínio derivado da causação e que

³⁴⁸ T 1.4.2.21, SBN 197-8.

³⁴⁹ “What then do we suppose in this case, but that these objects still continue their usual connexion, notwithstanding their apparent interruption, and that the irregular appearances are join'd by something, of which we are insensible.” T 1.4.2.21, SBN 197-8. Esse “algo” é o germe da invenção filosófica da substância. É no sentido de que, para um camponês, uma cebola é algo, é uma coisa; mas não é diferente daquilo que vê, toca, etc.

“produz” a opinião da existência contínua,³⁵⁰ mas ele não esclarece se inferir da coerência das aparências a “suposição” de algo existente e contínuo é uma *criação* de uma ideia original ou se a mente aqui apenas *evoca e reaviva* uma ideia já adquirida por outra via. Pois, como conceber a ideia de permanência temporal, sem se distinguir a *unidade do objeto que é da multiplicidade desconexa que se altera*, na criação e aniquilação incessante do tempo? Ou seja, como conceber a ideia de *algo real* sem a relação de identidade, cristalizada no fluxo? Ora, o costume é o fundamento de todo raciocínio concernente às questões de fato e existência, mas ele é o efeito da repetição de percepções frequentemente unidas e, por isso, estender o costume e o raciocínio causal para além das percepções ocorrendo juntas em ato não pode ser, segundo Hume, o “efeito natural” da constante repetição e conexão; e, portanto, “requer a cooperação” de *outro princípio*. Trata-se daquela propensão da imaginação a continuar um encadeamento de pensamentos e “completá-lo o quanto possível”, mesmo quando não mais lhe aparece o primeiro objeto, que explicou como se forma na mente um padrão “correto” e “exato” de igualdade geométrica, depois da imaginação considerar e corrigir padrões de igualdade mais “frouxos”.³⁵¹ No caso da coerência, segue o texto:

Objects have a certain coherence even as they appear to our senses; but this coherence is much greater and more uniform, if we suppose the objects to have a continu'd existence; and as the mind is once in the train of observing an uniformity among objects, it naturally continues, till it renders the uniformity as compleat as possible. The simple supposition of their continu'd existence suffices for this purpose, and gives us a notion of a much greater regularity among objects, than what they have when we look no farther than our senses.³⁵²

À primeira vista, esse princípio parece ser uma objeção ao método experimental, pois, para salvar a explicação, Hume precisa introduzir *ad hoc* uma função ímpar da imaginação, além de associação e hábito. Contudo, trata-se de explicitar um princípio condizente com esses anteriores e que os integra harmonicamente. Hume adaptada da teoria geral do movimento da física newtoniana, em especial da definição de *momento linear*, uma noção de conservação de direção nas associações. Pois, quando posta em qualquer série ou iniciado qualquer processo de vinculação de pensamentos, ou seja, quando posta em movimento pela qualidade aparente

³⁵⁰ “Bodies often change their position and qualities, and after a little absence or interruption may become hardly knowable. But here 'tis observable, that even in these changes they preserve a *coherence*, and have a regular dependence on each other; which is the foundation of a kind of reasoning from causation, and produces the opinion of their continu'd existence.” T 1.4.2.19, SBN 195. “Produzir” pode indicar simplesmente sequencia constante e regular de aparências. “When ev'ry individual of any species of objects is found by experience to be constantly united with an individual of another species, the appearance of any new individual of either species naturally conveys the thought to its usual attendant. Thus because such a particular idea is commonly annex'd to such a particular word, nothing is requir'd but the hearing of that word to produce the correspondent idea.” T 1.3.6.14, SBN 93

³⁵¹ T 1.4.2.22, SBN 197-8 — T 1.2.4.29, SBN 50-1.

³⁵² T 1.4.2.22, SBN 198.

numa ideia copiada de uma impressão, “saltando” à concepção de outra ideia, a *imaginação tende a continuar o processo associativo*, isto é, a *repetir* o ato de associação e, logo, a evocar outras ideias, mesmo quando o primeiro objeto não mais aparece ou lhe falta. Em outras palavras, mesmo sem o *input* inicial, a imaginação continua seu curso uniforme, como uma “galé posta em movimento pelos remadores, após cessar o impulso inicial”. A propulsão da galé é o efeito do ato coordenado de remar dos homens; o encadeamento serial de ideias é o efeito da presença da percepção. Mas o símile termina aí, pois não é sua força e vivacidade que põe em movimento a imaginação em uma direção. Trata-se em vez disso de uma descrição do fato de que, na associação, ideias produzem outras semelhantes ideias, e tal transição tende a continuar como um *mecanismo automático seguindo uma ordem ou método*. Em certo sentido, a imaginação pode então ser comparada a uma máquina ou autômato; mas é preciso ter cuidado ao se interpretar tal princípio de autoprodução de ideias, porque, se ele não for mitigado, poderá sugerir uma tese estranha à filosofia de Hume, segundo a qual a imaginação teria um “poder criativo” irrestrito, além da mera composição de ideais simples anteriormente copiadas de impressões, e isso seria objeto de experiência. Se esse fosse o caso, bastaria haver um “primeiro impulso” ou uma primeira cópia de uma impressão para a imaginação continuar produzindo e associando, indefinidamente, ideais originais. O problema é que, no texto, não está claro se a produção da “simples suposição da existência contínua” é uma *criação de uma noção original*, que emana desse princípio da imaginação, ou se a mesma está simplesmente evocando e reavivando uma *noção previamente adquirida*, a fim de preencher uma *lacuna entre as aparências*; uma noção que permite-lhe atribuir uma “regularidade muito maior aos objetos” do que se descobre nelas. Optamos pela segunda alternativa, pois, se fosse por si só a coerência das impressões que levasse a imaginação a *criar uma ideia de existência contínua*, sem precisar juntar ideias mais elementares de *unidade e permanência*, isso atribuir-lhe-ia uma capacidade muito poderosa, em dissonância com o espírito cético do *Tratado*. Mas, para acreditar que o fogo continua queimando a madeira, mesmo na ausência dessas percepções e, por isso, que ambos têm de existir continuamente, é necessário que as ideias de fogo e madeira apresentem-se ao espírito representando coisas no espaço, e não sejam mero amontoado desconexo de qualidades diferentes (pontos coloridos e táteis) Dessa forma, faz sentido perguntar se a explicação da coerência já não pressupõe um trabalho prévio de organização da imaginação, na composição de noções mais básicas, para a delimitação do campo empírico e seu sentido. É por esse motivo que analisaremos a noção de *constância*, já tentando compreender em que

medida o suporte que dá ao “edifício”³⁵³ da crença na existência dos corpos é “mais considerável”, na economia da imaginação. Hume afirma que seu raciocínio é “muito profundo” nesta questão e “consideravelmente extenso”. Ater-nos-emos a seus momentos mais relevantes, nos quais é possível se mostrar que, na base de toda a argumentação, está a noção de que a imaginação age contra a dissolução do *tempo*, na formação e na coordenação de suas crenças ontológicas. É tendo como pano de fundo essa *maneira interrompida de aparição* das qualidades, que a imaginação opera seus vínculos e dá forma ao pensamento, a qual, no entanto, nunca para de ameaçá-lo com a multiplicidade nascente.

§ 21. O princípio de individuação

A “coerência inferida das aparências” é, então, muito frágil para “suportar sozinha um edifício tão vasto” como é a *crença na existência continua* dos corpos externos e, por isso, segundo Hume, deve-se incorporar a “constância” ao sistema da imaginação, de maneira a se explicar satisfatoriamente a origem dessa “opinião” ou juízo ontológico popular. Poder-se-ia pensar que a constância das aparências é uma das vigas que sustenta tal edifício ao lado de sua coerência e que, junto com a inferência extraída da coerência, “faz surgir”³⁵⁴ (gives rise) independente e concomitantemente a opinião em questão. Quando passa sob revisão a explicação sobre a origem dessa crença banal, no entanto, Hume atribui um peso “bem mais considerável” a constância e, ao que tudo indica, tal importância se deve a sua função primordial na composição da noção de *coisa permanente*, essencial para a opinião da existência contínua. Talvez possamos, assim, interpretar neste caso “fazer surgir” não como equivalente do verbo “fingir”, no sentido de inventar (feign), que nenhuma vez é utilizado para caracterizar a inferência da existência contínua tirada da coerência dos fenômenos — e o que não é o caso com sua constância — mas como sinônimo de “causar o aparecimento” de uma noção ao espírito, correlacionada a certas impressões presentes. O ato de criar ficções é o mais fundamental, antes de haver o preenchimento de imagens vívidas associadas a impressões presentes, quando há lacunas no espírito. Para explicar como a constância das impressões leva

³⁵³ “But whatever force we may ascribe to this principle, I am afraid 'tis too weak to support alone so vast an edifice, as is that of the continu'd existence of all external bodies; and that we must join the *constancy* of their appearance to the *coherence*, in order to give a satisfactory account of that opinion.” T 1.4.2.23, SBN 198-9. Ambas hipóteses juntas explicam como se forma e se revigora a crença na existência de *corpo*; a coerência não tem força para sustentá-la sozinha, desde que pressupõe muitas ideais complexas, cuja origem a hipótese da constância tentará explicar.

³⁵⁴ “This inference from the constancy of our perceptions, like the precedent from their coherence, gives rise to the opinion of the *continu'd* existence of body, which is prior to that of its *distinct* existence, and produces that latter principle.” Ibid.

primeiro a imaginação a criar uma noção de *coisa permanente*, na qual acredita e que será evocada para preencher nexos causais imperfeitos, há quatro partes a se considerar, de acordo com Hume.

In order to justify this system, there are four things requisite. *First*, To explain the *principium individuationis*, or principle of identity. *Secondly*, Give a reason, why the resemblance of our broken and interrupted perceptions induces us to attribute an identity to them. *Thirdly*, Account for that propensity, which this illusion gives, to unite these broken appearances by a continu'd existence. *Fourthly* and lastly, Explain that force and vivacity of conception, which arises from the propensity.³⁵⁵

Vale ressaltar, desde já, que os argumentos principais contidos nessa explicação, a respeito do processo pelo qual atribuímos “existência contínua” a certas impressões, serão reutilizados na Seção VI, que trata da atribuição de *identidade pessoal* à “massa de percepções” que constitui uma mente humana. O filósofo resume a mesma explicação ali³⁵⁶, de sorte que consultá-la ajudará a entender melhor passagens mais obscuras. Nossa questão mais geral, no horizonte desta exposição, é se a atribuição de identidade pela imaginação à tal massa de percepções diferentes primeiro compõe e cria a noção da existência contínua e distinta dos *corpos* ou do *eu*³⁵⁷; ou se tal processo inventivo é concomitante e, tomando essa última suposição, se não seria o caso de que se trata do desdobramento de uma só “confusão” em dois polos diferentes, que produz uma ilusão de dualidade, mediante ficções de um *eu* e de *corpos realmente* simples e idênticos e, portanto, apartados um do outro na existência, mas que se complementam de alguma maneira. Tentaremos mostrar que a segunda alternativa se adéqua melhor ao texto. Outra questão pertinente concerne o momento em que entra em cena a noção da *simplicidade* dos *corpos* e do *eu*, na constituição desse sistema do mundo pela imaginação. Hume não diz explicitamente; contudo, em um parágrafo da Seção III, Parte IV, onde denuncia o hilemorfismo aristotélico (tal como interpretado pela escolástica), o filósofo parece indicar — pois parte em geral das mesmas teses desenvolvidas na Seção II, para denunciar ali a origem “irregular” dos conceitos de *matéria prima* e *forma* — onde e quando entra a noção da *simplicidade* na história das ficções, tanto as naturais ou “populares”, como as filosóficas.³⁵⁸

³⁵⁵ T 1.4.2.25, SBN 199-200.

³⁵⁶ T 1.4.6.6, SBN 253-5.

³⁵⁷ Cf. Waxman, W. *Hume Theory of Consciousness*, pp. 241-244.

³⁵⁸ “The colour, taste, figure, solidity, and other qualities, combin'd in a peach or melon, are conceiv'd to form *one thing*; and that on account of their close relation, which makes them affect the thought in the same manner, as if perfectly uncompound'd [criação irrefletida, popular]. But the mind rests not here. Whenever it views the object in another light, it finds that all these qualities are different, and distinguishable, and separable from each other; which view of things being destructive of its primary and more natural notions, obliges the imagination to feign an unknown something, or *original* substance and matter, as a principle of union or cohesion among these qualities, and as what may give the compound object a title to be call'd one thing, notwithstanding its diversity and composition” [invenção filosófica]. T 1.4.3.5, SBN 221.

Tratemos primeiro dos problemas atinentes à formação da concepção de corpos: por que tendemos naturalmente a considerar percepções interrompidas e diferentes, no fluxo sucessivo do tempo, como não sendo apenas isto, apenas *qualidades* diferentes, apartadas e perecíveis, mas como sendo *algo duradouro que é individualmente o mesmo*, sujeito a alterações muito consideráveis, como este inseto ou este sapato? A visão, por exemplo, apenas mostra a nós cores, luzes e sombras diferentes adjacentes e se sucedendo; mas o fato que as cores apenas estão unidas por contiguidade para nós, mas fora disso não se apresenta nenhuma “energia” interna conectando-as necessariamente, é *obliterado* pela imaginação, na medida em que ela conecta ou “cimenta”³⁵⁹ essa diversidade em um *todo, numa figura animada*, em razão da *semelhança das partes sucessivas*. Devemos então perguntar de onde surge a noção da *identidade*, que será atribuída pela imaginação a parcelas ou regiões determinadas de percepções diferentes sucedendo-se, de modo que sejam concebidas como objetos individualizados, que não se confundem no fluxo das aparências. Essa relação de identidade criada na imaginação Hume nomeia “o princípio de individuação”³⁶⁰. Mas o termo trai um problema de ambiguidade, pois a procura por um começo ou origem da individuação das coisas pode significar dois aspectos interligados, numa investigação experimental: primeiro, o que faz um objeto ser para a consciência natural precisamente *o indivíduo que é*, distinguindo-se de outros objetos? Ou seja, qual é a causa de um variegado de diferentes aparências sensoriais se apresentar à concepção como *um objeto separado de outro*? Trata-se de considerar o princípio como sendo a causa da *modelação* das coisas individuais sobre a “massa de qualidades diferentes”. E o outro aspecto a se considerar é, segundo, por meio de quais causas pensamos que um objeto permanece ligado entre si, *sendo a mesma coisa individual*, embora possa sofrer variações ou alterações consideráveis? A noção de *indivíduo* contempla essas duas qualidades: ser *um* objeto, e algo que permanece o *mesmo*; ela é a fusão das noções de simplicidade e identidade. No entender de Hume, quando consideramos os objetos compostos do mundo, o princípio de individuação é indissociável da atribuição de “simplicidade” às cores, sons, dureza, gostos, etc. Por exemplo, para que aquela maçã seja considerada por mim *a mesma* maçã que percebi ontem, eu preciso supor que se trata de *uma* maçã. Cabe investigar qual atribuição às impressões é, na ordem constitutiva das ficções, anterior. Hume dedica muitas páginas ao problema da origem da noção de identidade e passa brevemente pela simplicidade, nas Seções III e VI, Parte IV do *Tratado*³⁶¹; mas afirma ali que nós “formamos” (entertain)

³⁵⁹ A 35, SBN 661-2.

³⁶⁰ Cf. Hobbes, *De Corpore*, Chapter XI, 7, pp 135-138.

³⁶¹ T 1.4.3.5, SBN 221 e T 1.4.6.22, SBN 263.

essa noção de “causas semelhantes” àquelas pelas quais formamos a noção de identidade, isto é, a partir das “relações naturais” da imaginação, sem especificar o que vêm antes.

Nossa hipótese interpretativa põe o objeto “simples” na origem de toda composição e “engano” (deception), ou seja, ficção da imaginação, a partir do qual Hume desenvolve suas explicações. Porque, como mostramos no capítulo anterior, a qualidade é a *unidade* indecomponível que preenche originalmente a mente; é aquele *dado* ou a *presença* sobre a qual os princípios de associação operam, nesse empirismo extremo. O fato de mais de uma qualidade simples aparecer, “coexistir” com outra, faz com que a imaginação as reúna, como por *contiguidade*, no caso do tato e da visão; e como tal relação é muito “estreita” e “forte”, produz comumente uma “confusão”, fazendo com que a mente considere, antes da reflexão, certas unidades apartadas, mas adjacentes, *como constituindo* um objeto simples. Por exemplo, estas cores diferentes, sendo dispostas desta maneira, compõem a visão deste aspecto de uma mesa. Pois, como mostramos, Hume não tem lugar em sua filosofia para uma concepção geral e uniforme da extensão; e é no ato da ligação das qualidades coloridas ou tangíveis que se forma sua “ideia”, quando se compõe a percepção de um *todo* arranjado de certa maneira. Tal “maneira de aparição” das qualidades coexistentes, denominada *espaço*, é impensável sem os vínculos associativos, que operam de acordo com regularidades cujo fundamento nos escapa, ao se constituírem os complexos ordenados de cores e pontos tangíveis. Essa constituição do objeto visível e tangível é condição material para a formação do conceito de *corpo*, porque é a esses recortes separados de figuras e sólidos que se atribui a existência em si; e como tendemos naturalmente a formar ideias gerais, na economia do pensamento, pela associação dos particulares semelhantes, atribuímos naturalmente à abstração “da maneira de aparição” dos compostos particulares a existência em si. As demais qualidades sensoriais, de acordo com Hume, são concebidas por uma ilusão muito natural como existindo no espaço, embora não estejam sob nenhuma relação de adjacência, proximidade ou distância com outra qualidade, mas apenas sejam *contíguas no tempo* com os sólidos, ou *efeitos* de seu contato.³⁶² Além disso,

³⁶² “Tho’ an extended object be incapable of a conjunction in place with another, that exists without any place or extension, yet are they susceptible of many other relations. Thus the taste and smell of any fruit are inseparable from its other qualities of colour and tangibility; and which-ever of them be the cause or effect, ’tis certain they are always co-existent. Nor are they only co-existent in general, but also co-temporary in their appearance in the mind; and ’tis upon the application of the extended body to our senses we perceive its particular taste and smell. These relations, then, of *causation*, and *contiguity in the time of their appearance*, betwixt the extended object and the quality, which exists without any particular place, must have such an effect on the mind, that upon the appearance of one it will immediately turn its thought to the conception of the other. Nor is this all. We not only turn our thought from one to the other upon account of their relation, but likewise endeavour to give them a new relation, *viz.* that of a *conjunction in place*, that we may render the transition more easy and natural.” T 1.4.5.12, SBN 237-8

o “objeto simples” também estará na origem da criação da noção de identidade, mas desta vez mediante a relação de *semelhança* entre as qualidades se sucedendo, nascendo e extinguindo-se, no tempo. Sendo assim, quando os elementos simples são vinculados, dependendo de qual relação reúne-os, seja por contiguidade (sincrônica ou diacrônica), por semelhança ou por causa e efeito, um modo diferente da composição do objeto se origina no espírito, e um modo como ele existe *para nós* (simples, idêntico e num mundo). É a relação de semelhança que está na origem da noção da identidade numérica do corpo: esta é a outra parte da constituição de seu “ser” para uma mente. *A união da dimensão com a duração e com a “energia” do composto configura a concepção acabada do corpo*, aquilo sobre o que se atribui existência contínua e independente, matéria separada de percepção. Todavia, diferentemente da noção de simplicidade, que é a cópia direta da qualidade em si mesma simples, de uma “unidade perfeita”, que é depois aplicada por um “equivoco” ao composto “unido estreitamente” por contiguidade, a noção de identidade, desde sua origem, não passa de ficção da imaginação. Vejamos como ela é produzida.

First, As to the principle of individuation; we may observe, that the view of any one object is not sufficient to convey the idea of identity. For in that proposition, *an object is the same with itself*, if the idea express'd by the word, *object*, were no ways distinguish'd from that meant by *itself*; we really shou'd mean nothing, nor wou'd the proposition contain a predicate and a subject, which however are imply'd in this affirmation. One single object conveys the idea of unity, not that of identity.³⁶³

É preciso cautela com uso da palavra “objeto” nesta Seção II do *Tratado*; como Hume alertará seu leitor, pode significar, a depender do momento, desde a unidade qualitativa originária, acima referida, como também sua ideia (cópia menos vivaz), até o que entendemos normalmente por corpo, um complexo de percepções “cimentado” por relações naturais no pensamento vulgar, como uma casa, e finalmente uma criação filosófica de um *em si*, responsável pela aparição do objeto sensível à mente.³⁶⁴ Trata-se, aqui, de começar por aquela unidade que o “experimento” com a mancha de tinta tentou revelar para os olhos, e o argumento de Malezieu tentou demonstrar para “os escolásticos”. O motivo é o mesmo pelo qual começa-se pelo exame das partes que montam a relação causal, a saber, clarificar o conceito, remetendo-o a sua gênese, de modo a delimitar seu alcance. O “objeto simples” ou “singular” transmite a ideia de unidade, porque ele é, em nossa observação, um ponto existente indecomponível. Mas, por que sua “visão” não seria o suficiente para transmitir à mente a ideia da identidade, segundo o filósofo? A “concepção” ou “consideração” de uma ideia é sua presença ou sua existência

³⁶³ T 1.4.2.25, SBN 199-200.

³⁶⁴ T 1.4.2.31, SBN 201-2.

percebida na mente; é apenas a “inspeção” do conteúdo preenchendo ou pintando a fantasia³⁶⁵. Mas um ponto azul observado, por exemplo, numa tela, não revela nenhuma diferença nele próprio imediatamente, nem admite nenhuma distinção; exceto com outro ponto adjacente ou distante. Agora, para que a afirmação “o ponto singular é um objeto idêntico a si mesmo” tenha *significado*, ou seja, expresse alguma concepção a respeito dele que ultrapasse sua presença imediata e apenas o fato de que ele é indecomponível, é preciso introduzir nele, de alguma maneira, *diferença ou separação*, para que possa ser relacionado consigo, embora ele não comporte, tal como se apresenta ao espírito, nenhuma distinção. Restringindo-se à descrição dos conteúdos do pensamento, nessa teoria que reduz “os atos do entendimento” — o juízo e o raciocínio — à “simples concepção”, toda “afirmação” e toda atribuição de um predicado a um sujeito gramatical, em qualquer proposição, não passa do “ato” de inspecionar a presença da qualidade indecomponível na mente, no caso da ideia simples; ou de inspecionar *como* certas qualidades simples estão *associadas*, na concepção de uma relação ou ideia complexa. Com efeito, “Deus existe” pode ser um juízo ou uma maneira de se ter uma concepção complexa de um ser infinitamente sábio, poderoso, bondoso, isto é, por exemplo, de uma luz que *causa* sentimentos agradáveis ou sublimes, de piedade e reverência (uma associação entre cores e sentimentos). “O fogo é quente” é um juízo ou uma composição das percepções diferentes da chama e do calor, ligadas por essa maneira de união determinada. Mas, no caso em questão, para se compreender a relação de identidade, parece ser um desatino querer relacionar um objeto, mediante alguma diferença, consigo mesmo; a noção de diferença parece não ter lugar algum no entendimento da proposição “um objeto é idêntico a si mesmo”. No entanto, de acordo com Hume, essa proposição exige que as palavras “objeto” e “si mesmo” expressem ideias diferentes, de modo que haja de fato uma relação entre um predicado e um sujeito; do contrário temos apenas *uma concepção* absoluta e congelada de um “objeto singular”. Conceber uma unidade qualitativa qualquer (sua aparência colorida) só permite afirmar que ela existe; e como vimos, a ideia de existência não é nenhuma ideia distinta que se une à ideia do objeto e, conseqüentemente, não poderia compor uma relação. Se fosse assim, seria possível em razão da total “liberdade da imaginação” ligar tal ideia a ideia de centauro, e acreditar na existência da criatura. Numa palavra, a afirmação “um objeto é idêntico a si mesmo” designa

³⁶⁵ “What we may in general affirm concerning these three acts of the understanding [concepção, juízo, raciocínio] is, that taking them in a proper light, they all resolve themselves into the first, and are nothing but particular ways of conceiving our objects. Whether we consider a single object, or several; whether we dwell on these objects, or run from them to others; and in whatever form or order we survey them, the act of the mind exceeds not a simple conception; and the only remarkable difference, which occurs on this occasion, is, when we join belief to the conception, and are perswaded of the truth of what we conceive.” T 1.3.7.5n20, SBN 96-7.

uma relação, e como tal expressa uma ideia complexa, uma junção entre duas concepções que têm de ser distintas, embora, tal como aparece ao pensamento, o “objeto simples”, que supostamente compõe uma relação consigo, seja uno ou *ausência de relação*.

Por outro lado, continua o filósofo, uma “multiplicidade de objetos” (uma representação complexa) não poderia introduzir *per se* a concepção da identidade na mente, pois ela sempre “pronuncia” que um objeto simples, embora semelhante a outro, *não é o outro* objeto simples, e considera-os formando um, dois, três ou qualquer número determinado, cujas “existência são inteiramente distintas e independentes”. Quer dizer, repetir na imaginação o ponto colorido produz, no máximo, a relação de semelhança entre duas ou mais unidades.³⁶⁶ Recordemos do argumento de Malezieu: apenas unidades são entes; todo objeto composto existe apenas enquanto suas partes existem individualmente; e elas têm de *ser separadas*, como a condição da composição de qualquer todo de *partes extra partes*; mas os arranjos que unidades compõem são apenas “delineações” no espírito, quando a imaginação junta-as como convém, que não refletem então nenhuma totalidade observável pelos sentidos ou intuída de alguma maneira no ser. Sendo assim, objetos simples coloridos estáticos e diferentes coexistindo (simultaneidade) ocasionam a ideia complexa da *dimensão* à mente, embora ela perceba que tais elementos dispostos ordenadamente não deixam de ser diferentes e distintos. Agora, objetos diferentes “existindo em sucessão”, embora estejam conectados juntos por uma “relação estreita e forte”, fornecem à mente apenas essa “noção perfeita” da diversidade, quando ela examina-os “acuradamente”. Com efeito, quando vejo diante de mim o papel onde escrevo, fecho os olhos e lembro das cores que o compõem e depois abro-os, percebo que cores retornam à visão tal qual estavam ali, mas não de maneira “exata” ou “perfeita”. Uma leve mudança de posição do órgão em sua órbita, a passagem do dia, a variação do foco de luz que o ilumina, entre outras circunstâncias, alteram (ainda que minimamente) o todo percebido, se comparado ao momento anterior; e num maior intervalo de tempo a diferença qualitativa é mais saliente. Isso sugere que, quando a percepção composta de um objeto é “interrompida” por outra, o que retorna à visão após um lapso determinado são *outras cores*, que, a despeito da “perfeita semelhança”, *são novas existências*, inteiramente distintas e independentes das primeiras.

Repare que, conforme esse nominalismo extremo, a noção de “diversidade” (diacrônica e sincrônica) é introduzida naturalmente no espírito, quando há qualquer fenômeno complexo percebido (o sol durante o dia), embora ela seja depois considerada em si, na filosofia, apenas

³⁶⁶ “Two objects, tho' perfectly resembling each other, and even appearing in the same place at different times, may be numerically different.” T 1.3.1.1, SBN 69-70

quando a mente põe de lado os afazeres e detém-se “acuradamente” em suas “percepções” e minúcias. À medida que as relações “fáceis e suaves” se fortalecem com o hábito, elas esconderão cada vez mais as unidades diferentes, obliterando-se a si próprias, como se não houvesse mais “nenhuma maneira de relação entre os objetos” e *tudo fosse em si*. Segue-se, *primeiro*, que, sendo apenas uma “força gentil”, a imaginação opera numa linha tênue entre a ordem, organização e totalização de unidades ideais ou “ficções” e, por outro lado, está sob permanente risco de fragmentação ou dissolução nas multiplicidades das impressões e ideias — como uma *dissociação metafísica*, que pode ser induzida pela doença, pela insanidade ou mesmo com a morte. Como a natureza humana tem uma estabilidade considerável e o senso comum é bastante austero, Hume terá que buscar, em alguma qualidade exterior, a constante fortificação das operações conectivas da imaginação, para que o caos primordial da diversidade, sempre ameaçando no horizonte, não rompa ou descole suas frágeis sínteses, quando a reflexão filosófica se volta para os fenômenos. *Segundo*, essa “verdadeira metafísica” só é possível porque a imaginação faz seu trabalho compositivo imperfeitamente, deixando brechas ou lacunas em suas relações, e não escondendo muito bem suas silenciosas construções, por meio das quais forja verdades úteis para a natureza humana. No entanto, não estaria Hume pressupondo aqui uma instância acima da própria imaginação, como “um ponto de singularidade” separado dessas associações ludibriantes, capaz de intencionar objetos *enquanto ficções* da imaginação, e *enquanto multiplicidades* de existências diferentes? Em outras palavras, não estaria o filósofo admitindo tacitamente um ponto de referência puro e inalterável, capaz de mudar logicamente a consideração sobre o objeto, e vê-lo sob aspectos diferentes, dependendo da perspectiva pela qual o intenciona — como matéria (qualidades diferentes), e como forma sintetizada na imaginação (unidade ideal)? Problema grave, que ameaça qualquer projeto naturalista acerca do homem, estritamente experimental. Tentaremos resolvê-lo ao longo deste capítulo.

De qualquer maneira, continuando a argumentação que comentávamos, a dificuldade atinente ao “princípio de individuação” é que as noções de “multiplicidade” e “unidade” são “incompatíveis com a relação de identidade”; então esta noção tem de estar no “meio”, entre essas duas noções, “em algo” que não é nem uma nem outra. Mas isso é, afirma Hume, impossível, pois entre a unidade e a multiplicidade não há meio, como não há entre existência e não-existência. Conceba um objeto (simples) existente: ou supomos outro objeto existente, com o qual coexiste ou sobre o qual existe, suprimindo-o — o que sugere a ideia de “diversidade” ou “número”; ou supomos que nenhum outro objeto existe e, nesse caso, o

primeiro objeto concebido permanece fechado em sua absoluta unidade.³⁶⁷ Todavia, nós temos, de fato, uma noção de identidade presente ao espírito: ela não é vazia nem é absurda. Pois é fácil conceber que aquela árvore que vi pela manhã é a mesma que vejo agora, embora ela esteja se alterando com a passagem do tempo, em razão de certas causas. De onde surge então essa noção? Um exame atento da própria ideia do *tempo* fornecerá a solução, segundo Hume. A dificuldade que se põe a seu sistema é, portanto, que nenhuma cópia imediata de um conteúdo sensorial, bem como nenhuma cópia de um aglomerado deles poderia fornecer a noção do “princípio de individuação”; tampouco é tal “relação filosófica” fruto de uma só “relação natural” ou associação entre *ideias diferentes*. Mas se de fato tal noção existe de alguma maneira na mente humana, sua discussão não será apenas uma “disputa de palavras”. Como a identidade não é uma noção primitiva, mas a diferença entre unidades lhe é anterior, na ordem da “experiência”, como condição de composição de concepções complexas — e constituição de um pensamento — Hume procurará numa mistura de relações naturais da imaginação a sua gênese e, por isso, terá que “recorrer” (have recourse) à ideia de tempo ou *sucessão*³⁶⁸, e considerar também a ideia de *coexistência* (no espaço). A explicação proposta é um dos textos mais esquisitos do *corpus* humiano e, de certa maneira, faz vacilar a teoria imaginista do pensamento contra a abstração lockeana, herdada de Berkeley³⁶⁹, ao mesmo tempo em que abre um caminho completamente original para se pensar a relação de identidade.³⁷⁰

Como já mencionamos, segundo Hume, a ideia de tempo é “aplicável quase universalmente” por pessoas comuns e por filósofos a *todos os objetos existentes*, inclusive a objetos “perfeitamente” imutáveis (unchangeable), fixos ou estáticos (steadfast). Trata-se de uma “opinião comum” admitida sem muita reflexão, na vida diária e na ciência, por causa daquela tendência natural a formar-se ideias abstratas na mente, de que o tempo permeia tudo o que é. No entanto, Hume afirma que essa opinião contém uma falsidade (falshood), pois a

³⁶⁷ “Since then both number and unity are incompatible with the relation of identity, it must lie in something that is neither of them. But to tell the truth, at first sight this seems utterly impossible. Betwixt unity and number there can be no medium; no more than betwixt existence and non-existence. After one object is suppos'd to exist, we must either suppose another also to exist; in which case we have the idea of number: Or we must suppose it not to exist; in which case the first object remains at unity.” T 1.4.2.28, SBN 200

³⁶⁸ T 1.4.2.29, SBN 200-1.

³⁶⁹ “Whether others have this wonderful faculty of *abstracting their ideas* [conceber um triângulo em geral, sem lados, que não é isóceles, equilátero ou escaleno] they best can tell: for myself I find indeed I have a faculty of imagining, or representing to myself the ideas of those particular things I have perceived and of variously compounding and dividing them. I can imagine a man with two heads or the upper parts of a man joined to the body of a horse. I can consider the hand, the eye, the nose, each by itself abstracted or separated from the rest of the body. But then whatever hand or eye I imagine, it must have some particular shape and colour. Likewise the idea of man that I frame to myself, must be either of a white, or a black, or a tawny, a straight, or a crooked, a tall, or a low, or a middlesized man.” Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, Introduction, 10. p.12.

³⁷⁰ T 1.4.2.29, SBN 200-1.

ideia de duração “sempre deriva de uma sucessão de objetos mudando” — impressões e ideias nascendo e perecendo — e nunca poderia ser transmitida à mente por qualquer objeto que não se altera. Como a ideia de duração não deriva de tal objeto, segue-se que ela nunca poderia ser-lhe aplicada ou referida com “propriedade” ou “exatidão”, nem se poderia afirmar daí que “qualquer coisa imutável pode ter duração”; ou seja, ela não compõe um arranjo temporal. Ideias sempre “representam” os objetos ou impressões das quais derivam duplicando-os e nunca podem, sem uma ficção — uma invenção ou composição demasiada extensa — representar qualquer outro.³⁷¹ Conceber o tempo é conceber uma sucessão qualquer; e não se apresenta à mente humana uma noção abstrata do tempo em geral, sem o preenchimento de fenômenos, nem temos a noção do tempo sem quaisquer “existências mutáveis” (changeable existences).

I know there are some who pretend, that the idea of duration is applicable in a proper sense to objects, which are perfectly unchangeable; and this I take to be the common opinion of philosophers as well as of the vulgar. But to be convinc'd of its falshood we need but reflect on the foregoing conclusion, that the idea of duration is always deriv'd from a succession of changeable objects, and can never be convey'd to the mind by any thing stedfast and unchangeable. For it inevitably follows from thence, that since the idea of duration cannot be deriv'd from such an object, it can never in any propriety or exactness be apply'd to it, nor can any thing unchangeable be ever said to have duration. Ideas always represent the objects or impressions, from which they are deriv'd, and can never without a fiction represent or be apply'd to any other.³⁷²

A estreiteza metodológica deste empirismo impede-o de conceber outra via cognitiva para a formação de conceitos, que não seja a junção de cópias dos simples conteúdos sensoriais, como sendo a representação do que for; nem lhe é concebível pensar *a priori* aquilo que é independente das sucessões observáveis particulares. Partir de uma concepção do tempo como forma geral (do ser ou apenas do pensamento) é uma abstração excessiva não autorizada pela “experiência” particular. Para tanto, é preciso flertar com a doutrina inatista ou postular alguma faculdade do espírito capaz de intuir um aspecto geral nos fenômenos para além da mera generalização. Todavia, segundo Hume, fazê-lo traz mais problemas à filosofia, ao reintroduzir a discórdia de intuições “refinadas” e abrir margem à superstição, do que os resolve; sem contar que constringe as investigações da física, ao colocar condições intransponíveis para a

³⁷¹ Na “lógica” de Hume, todas as concepções compostas são, em certo sentido, ficções, pois todas são efeitos dos princípios de associação da imaginação, que *unem* as representações das qualidades simples, sem nenhum fundamento ou espelhamento na “realidade”, e como convém ao homem. Porém, a concepção de um cavalo difere da concepção de um centauro; a primeira é concebida de uma tal *maneira*, que não é lícito nomeá-la “ficção”, em *comparação* com um centauro. Há uma diferença de grau de vivacidade nessas ideias complexas; e é essa diferença o que permite classificar tais concepções (conceito e ficção), e afirmar que uma se refere à realidade (têm mais partes simples correspondentes a impressões simples) e outra não.

³⁷² T 1.2.3.11, SBN 37.

imaginação, fixando de antemão como as coisas deverão ser pensadas. Como Hume afirma, embora não consigamos, assim, *apontar distintamente* a impressão de onde deriva a ideia de tempo sem existências em mutação³⁷³, é possível “facilmente apontar” aquelas “aparências” que “induzem” a imaginação a “fantasiar” (*fancy*) — “inventar” sem nenhum fundamento real, antes do raciocínio — que temos tal concepção estática e global de tempo.³⁷⁴ Trata-se de uma ideia “confusa” e “errônea” anterior à especulação filosófica “acurada” e cuja função é antes de mais nada *vital*, pois ela *serve* às paixões e aos desejos, como veremos³⁷⁵. Ora, quais aparências são essas que ludibriam a imaginação, e levam-na a aplicar a abstração do tempo ao “objeto fixo”, englobando assim tanto o que muda, quanto o que não muda?

Algumas percepções simples coexistem estendendo-se (cores e pontos tangíveis); outras coexistem sem formar uma extensão e sem estarem vinculadas espacialmente a objetos extensos (como prazeres, cheiros, gostos, sons, sentimentos morais); mas todas existem em sucessões. A duração de um objeto complexo consiste no enfileiramento de percepções individuais, num encadeamento sucessivo de partes contíguas. Mas a imaginação traça várias sequências de percepções tangíveis, prazerosas, sonoras, etc. embora para nós haja comumente só *um tempo*, porque formamos incessantemente *uma ideia geral*, atentando para a semelhante “maneira de aparição” dos compostos particulares, e não para os conteúdos (por uma “consideração parcial e distinção de razão”³⁷⁶). Todavia, Hume quer que consideremos, antes, as *aparências particulares* para clarificar a ideia geral. Seguindo sua forte inclinação a pensar em termos visuais — herança cartesiana³⁷⁷ — tomemos os olhos para ilustrar o argumento. No órgão visual, alguns pontos se sucedem, outros estão estáticos; algumas cores estão fixas, outras surgem e desaparecem, quando os olhos repousam. A rigor, quando mudamos a posição da cabeça e vemos um “objeto complexo” (uma vela) sob perspectivas diferentes, são apenas *diversas cores* que estão se sucedendo na mente, embora sejam arranjadas por nós em figuras

³⁷³ “But that we really have no such idea, is certain. For whence shou’d it be deriv’d? Does it arise from an impression of sensation or of reflection? Point it out distinctly to us, that we may know its nature and qualities. But if you cannot point out *any such impression*, you may be certain you are mistaken, when you imagine you have *any such idea*.” T 1.2.5.28, SBN 64-6

³⁷⁴ BUT tho’ it be impossible to shew the impression, from which the idea of time without a changeable existence is deriv’d; yet we can easily point out those appearances, which make us fancy we have that idea. T 1.2.5.29, SBN 65

³⁷⁵ Capítulo 4

³⁷⁶ “There is therefore no medium betwixt allowing at least the possibility of indivisible points, and denying their idea; and ‘tis on this latter principle, that the second answer to the foregoing argument is founded. It has been pretended, that tho’ it be impossible to conceive a length without any breadth, yet by an abstraction without a separation, we can consider the one without regarding the other; in the same manner as we may think of the length of the way betwixt two towns, and overlook its breadth. The length is inseparable from the breadth both in nature and in our minds; but this excludes not a partial consideration, and a *distinction of reason*...” T 1.2.4.12, SBN 43.

³⁷⁷ Cf. Lebrun, G. *A Noção de semelhança de Descartes a Leibniz*, pp.433-442. in: *A Filosofia e sua História*.

semelhantes. Para compreendermos o que é um “objeto fixo”, é preciso interpretar as cores como sendo unidades “singulares” participando do composto observado: algumas estremecem, mudam minimamente a posição, a intensidade, etc., e outras *ficam* em determinada região do objeto, sem mudanças. Uma mancha de tinta neste papel colado na parede ao lado da janela, por onde vejo a tempestade balançando as árvores, está “imutável” enquanto os olhos estão parados. Embora eu conceba naturalmente que tal mancha aqui dentro está no mesmo campo visual que as árvores e a chuva caindo lá fora, o que está realmente aparecendo aos olhos é, nesta composição da totalidade visível, o surgimento e o desaparecimento de inumeráveis cores verdes, marrons, cinzas, etc., e por outro lado, certos pontos de tinta pretos que *não estão em sucessão*, pois as qualidades compoem a mancha *não mudam na observação*. As mudanças ao entorno da mancha de tinta não comprometem sua fixidez e imobilidade aparentes.³⁷⁸ Por isso, ela não sugere a ideia de tempo à mente nem está sujeita à sucessão. Contudo, a imaginação não consegue ignorar o barulho dos trovões, a crescente quantidade de água alagando o asfalto, a reflexão moral sobre as pessoas afetadas por tal violência da natureza, etc., — o que significa que essa tempestade de qualidades, sensações e sentimentos inundando a fantasia, “induz” os princípios de conexão a unir suas cópias de certas maneiras, ordenando-as sequencialmente. Na vinculação das cópias dessas qualidades sensíveis, impressões de sensação e reflexão, a imaginação compõe arranjos distintos, sequências de qualidades separadas: do barulho do trovão, da empatia pelos menos afortunados, do volume daquela poça aumentando, que não têm *nenhuma conexão necessária entre si*, e existem independentemente um do outro. Enquanto há o aparecimento ou o nascimento de novas qualidades, perecendo e sendo “banidas” da fantasia, constantemente são associadas e tecidas sequencias temporais. Ora, a semelhança na disposição dos arranjos ou da “maneira como aparecem” as percepções faz com que a mente produza uma “distinção de razão” e considere um arranjo, *elegendo-o* em detrimento dos outros, como a representação da ideia de tempo, sem ter de pensar nestes ou

³⁷⁸ É preciso separar bem os átomos perceptivos, pois a existência de um não implica a alteração no outro; nem é necessário que todos sucedam-se em conjunto para se integrarem à consciência; basta coexistirem. Para uma interpretação contrária a esta aqui proposta, cf. Waxman, W. *Hume's Theory of Consciousness*, pp.206-207. “According to Hume, if the view of imagination really did continue unchanged, consciousness would be like a motion picture camera locked on “freeze frame,” and we would no more be capable of perceiving a duration than a succession (the camera metaphor is, however, misleading because of Hume's restrictions on the application of temporal predicates; even the imagination cannot be represented as unchanging in the absence of actual trains of thought). But if we do perceive succession, then our view must be constantly changing. Imagination (consciousness) cannot endure unchanged from moment to moment; its view is not a single sustained one but rather the synthetic outcome of associating distinct, instantaneous apprehensions in accordance with the natural relation of contiguity. Instead of an unchanging view of an unchanging object, each successive instant is distinguished by a different view (i.e. a distinct consciousness) and distinct appearances (i.e. objects of consciousness). On this basis, Hume denied the possibility of an unchanging view of an unchanging object.”

naqueles conteúdos particulares se sucedendo. Com isso, ela associa determinada composição de partes qualitativas à uma disposição habitual a evocá-la, toda vez que ouve um determinado som junto³⁷⁹. Com efeito, o “perpétuo fluxo” em “rápido movimento” das percepções na mente faz com que a *ideia abstrata do tempo esteja sempre presente conosco*, enquanto estamos conscientes. Ora, como a mancha de tinta não se altera na visão, mas os “objetos coexistentes” (as cores das folhas da árvore e das gotas da chuva) se alteram e se sucedem, bem como outras percepções ocorrem paralelas em série distintas (uma reflexão moral), a imaginação *se confunde e aplica* a abstração do tempo às cores estáticas. Em outras palavras, *ela totaliza as representações*, considerando-as em bloco — tanto as percepções visuais diferentes grudadas umas às outras e colocadas “sem distinção” num único campo visual — quanto as percepções morais, sonoras, etc., que também supõe existirem *num só tempo* ou *série geral*, no qual *coexistem*; e como as associações enervantes de impressões a ideias levam-nos a acreditar na “existência real” de tal série global, pois comunicam uma cota de sua vivacidade às suas cópias correspondentes, elas produzem uma “ilusão” e “engano” (deception) metafísico³⁸⁰. Em suma, por meio de uma “ficção” plasmada na fantasia, mais larga que os particulares observáveis aos quais é referida, é produzida uma imagem abstrata em que tudo está sujeito à sucessão, como se tudo estivesse se sucedendo a todo momento, embora a “observação” exponha que de fato não esteja.

Ora, quando imaginação se confunde e sobrepõe a abstração do tempo àquilo que não se sucede (o objeto único que não varia, nem é cessado por outro) mas está contíguo com objetos coexistentes em sucessão (existindo em paralelo com a constante sucessão de ideias associadas) ela gera uma ilusão que falsifica a maneira como esse objeto fixo e imutável aparece ao pensamento, isto é, *ele passa a ser concebido de uma maneira composta*,

³⁷⁹ Segundo a teoria da abstração humiana, adquirimos *um costume* ao vincular a palavra à representação. Quando ouvimos “tempo” e nos é indicado um “antes, durante ou depois”, são reavivadas certas ideias dispostas sequencialmente; mas como a palavra é aplicada frequentemente a outras disposições de partes semelhantes, que diferem em suas qualidades (cinco notas de uma flauta depois de um lá ou um cavalo que correu antes de tropeçar), não podendo a palavra fazer a mente reavivar as *ideias de todas* as qualidades que já foram organizadas sequencialmente, a palavra apenas “toca a alma”, e o *costume* (“um sentimento de determinação”) que se estabeleceu na vinculação da palavra a uma *sequência* de imagens é reavivado no lugar. Quando a mente pensa no conceito de hora ou ano, ela não precisa reavivar uma certa quantidade de conteúdos dispostos sequencialmente para dar sentido às ideias; mas consegue determinar “imperfeitamente” o que tem mais ou menos quantidade de partes, mantendo-se numa “prontidão” para se lhe tornar presente uma sequência como representante. cf. T 1.1.7.7, SBN 20-1.

³⁸⁰ Cf. Baxter, D. *Hume on Steadfast Objects and Time*. “Hume thinks that time consists of indivisible moments (T 31). Anything in time exists at at least one moment. Something has duration if and only if it exists at distinct successive moments. So something in time that lacks duration exists at a single indivisible moment. Yet there is something that lacks duration, namely a steadfast object, which coexists with something that has it, namely, some succession. If things coexist, then the moments they exist at coexist. So a single indivisible moment coexists with distinct successive moments.” p.130.

escondendo-o por trás da pressa das associações. Assim como a desidratação de um viajante pelo deserto faz com que seu intenso desejo pela água comunique algo de sua força e vivacidade à concepção de tal objeto e a mesma engane sua mente, alterando o que aparece aos olhos, a concepção abstrata do tempo produz uma ilusão sobre o “objeto fixo” e singular.

Time, in a strict sense, implies succession, and that when we apply its idea to any unchangeable object, 'tis only by a fiction of the imagination, by which the unchangeable object is suppos'd to participate of the changes of the co-existent objects, and in particular of that of our perceptions. This fiction of the imagination almost universally takes place; and 'tis by means of it, that a single object, plac'd before us, and survey'd for any time without our discovering in it any interruption or variation, is able to give us a notion of identity.³⁸¹

Sendo assim, a miragem e a universalidade do tempo são ilusões sensoriais, produtos de ficções “errôneas” da imaginação, na medida em que tais ideias não correspondem *em larga medida* às impressões às quais são aplicadas. A diferença entre uma concepção verdadeira e uma falsidade, no domínio dos fatos, é apenas de grau. No entanto, a noção da identidade das coisas é fruto de uma *ilusão persistente e incorrigível*, cujo valor não é na origem propriamente epistemológico, mas vital (cria e separa coisas para nossos desejos). A reflexão filosófica, por mais racional que queira ser, é incapaz de justificá-la ou desestabilizá-la ou destruí-la inteiramente. Dessa forma, continuando a explanação do argumento, quando considero as cores da mancha de tinta no fundo ou no contexto da tempestade, “posso colocar dois pontos” dessa passagem de tempo que a sucessão das ideias produz “sob luzes diferentes”. Considerando um lapso qualquer, a imaginação pode produzir duas ideias complexas diferentes: *primeiro*, posso “inspecionar esses pontos no mesmo instante”, por exemplo, *antes* e *depois* de um relâmpago.³⁸² Nesse caso, esses dois pontos fornecem à mente apenas a ideia de “número” ou multiplicidade — “tanto por si mesmos, quanto pelo objeto” fixo na visão, pois “deve-se multiplicá-los para concebê-los de uma vez como existentes, nesses dois pontos (momentos) diferentes de tempo”. De um lado, há *antes* a imagem composta do céu escuro, junto com a mancha de tinta grudada na parede ao lado da janela, e de outro, há *depois* a imagem do clarão do raio junto com as cores pretas fixadas no papel. Duas imagens compostas diferentes são *colocadas lado a lado na fantasia*: — tanto os elementos coloridos que se alteram no céu (a escuridão e a luz do raio), quanto o objeto colorido fixo no papel, que é “multiplicado” e fornece apenas a ideia de *número* à mente. Se, portanto, imagino duas manchas coloridas ou

³⁸¹ T 1.4.2.29, SBN 200-1.

³⁸² “We may either survey them at the very same instant; in which case they give us the idea of number, both by themselves and by the object; which must be multiply'd, in order to be conceiv'd at once, as existent in these two different points of time.” Ibid.

dois pontos coloridos, não há uma só unidade, mas há dois objetos diferentes, mas semelhantes, coexistindo na fantasia em duas regiões de uma imagem complexa. *Segundo*, posso “traçar” ou desenhar a sucessão do tempo por uma “sucessão semelhante de ideias”³⁸³: partindo da concepção de um primeiro momento do lapso (o céu escuro junto com a mancha imutável colada ao lado da janela) imaginar depois uma mudança no tempo (o raio se descarregando das nuvens negras), *sem nenhuma mudança, variação ou interrupção na concepção do objeto preto fixo no papel*. Para conceber a descarga elétrica, a imaginação precisa, antes de qualquer coisa, dessa maneira, pôr em sequência imagens claras dispostas num traço vertical oblíquo cujo brilho e luminosidade alteram-se; enquanto a imagem separada da tinta está fixa, coexistindo sem nenhuma variação ou interrupção. Nesse caso, esse objeto fixo apenas fornece-nos a ideia “estrita e absoluta” da unidade. A imaginação pode, assim, conceber essa situação de duas maneiras diferentes: *levando em conta a coexistência ou a sucessão*. Em outras palavras, *ou é pintado na fantasia o antes e o depois separados de duas imagens estáticas coexistentes* (a escuridão do céu junto com a mancha preta de tinta e, ao lado, a imagem do clarão do raio junto com cores pretas semelhantes da mancha); *ou é pintada a transição do antes para o depois*, compondo uma ideia movente do relâmpago, enquanto o ponto de tinta *está fixo*. Se a mente tentar conceber *simultaneamente* essas imagens complexas observadas “sob luzes diferentes”, as manchas fornecerão apenas a concepção da multiplicidade ou diversidade. Porque será preciso *triplicar* a imagem da mancha, aquela participando do *antes* da escuridão; outra do *depois* do clarão do relâmpago; e outra participando da *transição* “traçada” por nós do efeito da descarga elétrica. Portanto, *não é concebendo de uma vez* essas imagens sob luzes diferentes de dois momentos do tempo (separando estaticamente e traçando a sucessão), que imaginação produz a ideia de identidade. Trata-se, em vez disso, de uma *oscilação* entre essas duas maneiras de conceber um lapso temporal, incluindo erroneamente um objeto imutável coexistente, o que caracteriza a ideia da identidade do objeto.

Here then is an idea, which is a medium betwixt unity and number; or more properly speaking, is either of them, according to the view, in which we take it: And this idea we call that of identity. We cannot, in any propriety of speech, say, that an object is the same with itself, unless we mean, that the object existent at one time is the same with itself existent at another. By this means we make a difference, betwixt the idea meant by the word, *object*, and that meant by *itself*, without going the length of number, and at the same time without restraining ourselves to a strict and absolute unity.³⁸⁴

³⁸³ “Or on the other hand, we may trace the succession of time by a like succession of ideas, and conceiving first one moment, along with the object then existent, imagine afterwards a change in the time without any *variation* or *interruption* in the object; in which case it gives us the idea of unity.” Ibid.

³⁸⁴ Ibid.

A concepção da identidade é uma ideia complexa que transcorre na imaginação; é uma alternância³⁸⁵ entre (I) a *concepção de duas imagens semelhantes* (um objeto fixo coexistindo com a escuridão, e outro semelhante com o clarão), pelo que se *diferencia as ideias* do objeto, e permite-se atribuir um significado distinto às palavras “objeto” e “si mesmo” e , por outro lado, (II) a *concepção animada do lapso*, enquanto a unidade está ali fixa, permitindo se considerar a variação de tempo e afirmar que um objeto existente em um momento *permanece* existindo no outro momento. Mas é somente a *semelhança* entre as manchas contidas nessas duas maneiras de conceber um lapso, no contexto da imagem visual inteira, o que faz a imaginação se confundir e compactar esses “objetos imutáveis” diferentes, pensados sob “luzes diferentes”, de forma que afirme que se trata de *um objeto idêntico a si mesmo*. Pensar uma relação de um objeto imutável consigo mesmo é uma ficção, mas ela não é absurda nem vazia; as palavras compondo a proposição “um objeto é idêntico a si mesmo, numa determinada variação de tempo” têm sentido, mas significam duas concepções diferentes, cada uma preenchendo uma parte da proposição. A proposição indica, na verdade, essa oscilação entre duas concepções.

Thus the principle of individuation is nothing but the *invariableness* and *uninterruptedness* of any object, thro' a suppos'd variation of time, by which the mind can trace it in the different periods of its existence, without any break of the view, and without being oblig'd to form the idea of multiplicity or number.³⁸⁶

Se a concepção do objeto imutável não se altera, pois a imagem singular não “varia” nem é “interrompida” por outra, isto é, não é sucedida por outras imagens (isso ocorre somente ao em torno dela), a imaginação simplesmente *conserva* sua aparência e não precisa “se exercer” para produzir outra; ela se fixa no objeto enquanto a mudança ocorre na representação do tempo. Essa tese de que há um “repouso” da imaginação na conservação do objeto fixo é uma circunstância crucial para compreendermos como a faculdade confunde essa ficção da “identidade estrita e perfeita” do objeto imutável por uma “sucessão de aparências quebradas e diferentes” e, a partir disto, concebe-as sendo idênticas. Com efeito, a imaginação aplica a ideia abstrata do tempo mesmo a percepções diferentes, “quebradas” e “interrompidas”, quando considera-as compondo um objeto imutável e, portanto, idêntico a si mesmo, por causa da *semelhança* das qualidades preenchendo dois momentos apartados.

For we may observe, that there is a continual succession of perceptions in our mind; so that the idea of time being for ever present with us; when we consider a steadfast object at five-a-clock, and regard the

³⁸⁵ Cf. Baxter, D. *Hume's Difficulty: Time and Identity in the Treatise*, Cap.4.

³⁸⁶ *Ibid.*

same at six; we are apt to apply to it that idea in the same manner as if every moment were distinguish'd by a different position, or an alteration of the object. The first and second appearances of the object, being compar'd with the succession of our perceptions, seem equally remov'd as if the object had really chang'd.³⁸⁷

Dessa maneira, os princípios de associação executam semelhante “silenciosa operação” a acima descrita, quando, por exemplo, vejo as cores da laranja parada no sexto às nove da manhã, dou uma volta com meu cachorro, e depois considero aquele agregado de cores às dez compondo um objeto imutável e, portanto, o mesmo que vi no passado. Mas são qualidades diferentes; não são uma única percepção que permanecia sem variação no órgão enquanto eu estava na rua. É preciso então explicar de que forma ocorre essa aplicação da ideia de identidade às percepções diferentes e “interrompidas”, o que o leva Hume à *segunda parte* da teoria sobre a origem na crença da existência dos corpos, a partir da modelação de uma “massa de percepções” dada.

§ 22. *Aparências constantes e atribuições de identidade*

No sentido “estrito e perfeito”, a relação de identidade é, de acordo com Hume, uma ideia de um “objeto fixo e imutável” permanecendo *invariável e ininterrupto* através de uma “suposta variação de tempo”; trata-se de uma ideia inalterável coexistindo com uma composição de ideias que se sucedem na fantasia. E tal imagem estática é concebida *ou* participando de dois conjuntos estáticos, no início e no término de uma mudança e, então, é multiplicada; *ou* é concebida como sendo unidade fixa em meio a uma sucessão de partes. É impossível concebê-la simultaneamente sob “essas luzes diferentes”. Ela é, por isso, a oscilação na fantasia entre essas ideias compostas das “duas maneiras de existência” dos fenômenos (coexistência e sucessão), o que constitui o *médium* entre unidade e multiplicidade. Ora, essa ficção da “identidade numérica perfeita” será aplicada “naturalmente” pela faculdade ao múltiplo das aparências diferentes, em razão da semelhança, tanto das *qualidades*, quanto da *disposição* da imaginação — quando contempla um objeto imutável, e quando traça uma sucessão de objetos diferentes, mas “perfeitamente semelhantes”. É preciso frisar que, nesta etapa da Seção II, Parte IV do *Tratado*³⁸⁸, referente à constância dos fenômenos, Hume busca explicar como, em geral, a parte “não pensante e não filosófica da humanidade”³⁸⁹, ou seja,

³⁸⁷ T 1.2.5.29, SBN 65.

³⁸⁸ T 1.4.2.31, SBN 201-2.

³⁸⁹ “The persons, who entertain this opinion concerning the identity of our resembling perceptions, are in general all the unthinking and unphilosophical part of mankind, (that is, all of us, at one time or other) and consequently such as suppose their perceptions to be their only objects, and never think of a double existence internal and

todos nós enquanto vivemos a vida ordinária, acredita que vê e toca objetos reais — existências contínuas e independentes dos órgãos — e não aparências desconexas que podem “existir por si mesmas”, apartadas umas das outras e da mente. Trata-se de explicar como a imaginação arquiteta um lado do sistema metafísico vulgar, cujos alicerces são as concepções de *corpos reais* e, de outro lado, concepções de mentes ou *pessoas reais*.³⁹⁰ Mas o conteúdo de tais ideias compostas, não sendo algo que se apreende imediatamente dos sentidos, depende da aplicação “errônea” e “confusa” da ficção da identidade às percepções semelhantes em fluxo. A teoria da “dupla existência do interno e externo, representante e representado”, é uma invenção filosófica bastante sofisticada e não poderia caracterizar a maneira primária e comum de pensar (common way of thinking), em que as próprias sensações presentes aos sentidos são os objetos corpóreos “reais e verdadeiros” e não algo como *índices* de coisas em si coexistentes, mas inefáveis. A “ilusão” (uma ideia composta encobrindo impressões das quais discrepa) e o “engano” (acreditar na realidade de tal véu ilusório) no tocante à identidade, quando ela é atribuída a aparências interrompidas, não são prejuízos que surgem com reflexão ou argumentação; segundo Hume, trata-se de uma circunstância inevitável da natureza humana anterior à filosofia e à própria consciência, num certo sentido. Pois, em verdade, poder-se-ia afirmar que essa hipótese concerne o processo de maturação da consciência natural, que, aprimorando-se e fortificando-se com o hábito no decorrer do tempo, cristaliza-se na ficção completa de um *self* real apartado de um mundo material. Ora, mas o que faz a imaginação cometer esse “erro” e se enganar, quando oculta a multiplicidade desconexa das qualidades diferentes com a ficção da ideia unificante da identidade, ou seja, o que a induz a *substituir* a ideia da diversidade por tal ficção?

external, representing and represented. The very image, which is present to the senses, is with us the real body; and 'tis to these interrupted images we ascribe a perfect identity.” T 1.4.6.14, SBN 258.

³⁹⁰ A explicação elaborada por Hume acerca do processo pelo qual a imaginação atribui identidade e simplicidade a qualidades constantes é correlata da explicação concernente à atribuição de simplicidade e identidade ao *self*. Pessoas normais se entendem como sendo pessoas idênticas a si, que de fato existem, embora não precisem explicitar tal crença na vida comum. Para uma interpretação diferente, cf. Ainslie, D. *Hume's Reflection on Identity and Simplicity of Mind*, p.562. “The only question to ask is why we nonetheless believe that the mind has simplicity and identity. But since [...] most people do not ever consider their minds - or only rarely and indeterminately - Hume must mean for this question to apply not to the beliefs of the vulgar, but to the beliefs of those philosophers who reflectively investigate their minds in the course of their studies. For they must believe that the minds they observe are each one identical mind, if their observations are going to be helpful for an explanation of our mental economies. We can conclude, then, that the positive portions of the Section, in which Hume offers a psychological mechanism for the generation of the beliefs in mental simplicity and identity, are meant to deal with the beliefs of philosophers who are observing their minds, not the beliefs of those inhabiting common life, where, despite the occasional spontaneous secondary idea, the questions of the identity and simplicity of mind do not arise.” A reflexão filosófica sobre a identidade e simplicidade da mente *depende* da crença vulgar na existência do *eu*, assim como a reflexão sobre a matéria depende da crença vulgar nos corpos; assunto do próximo capítulo.

Nothing is more apt to make us mistake one idea for another, than any relation betwixt them, which associates them together in the imagination, and makes it pass with facility from one to the other. Of all relations, that of resemblance is in this respect the most efficacious; and that because it not only causes an association of ideas, but also of dispositions, and makes us conceive the one idea by an act or operation of the mind, similar to that by which we conceive the other.³⁹¹

Estaria Hume pressupondo confusamente alguma forma de intencionalidade da consciência, acima das percepções individuais, graças a qual concebe uma ideia por um “ato” ou uma “operação” distinta do conteúdo intencionado? Se esse for o caso, a interpretação de que a consciência, caracterizando o sistema interligado de atribuições de existências “externas” e “internas” a aparências desconexas, *é produto natural* de princípios de associação, e não um *princípio* (transcendental) *constitutivo* do conhecimento, cai por terra. No entanto, talvez seja possível compreender as palavras “ação” e “operação” sem introduzir no texto o conceito da intencionalidade, ao menos por três dois motivos: *primeiro*, porque Hume utiliza as expressões “operação da mente” e “ação da imaginação”³⁹² para significar o mesmo fenômeno, que busca aqui explicar; e nenhum esforço interpretativo conseguirá atribuir à imaginação, na filosofia de Hume, algum poder mais elevado do que a mera associação e aquilo que decorre dela no domínio das ideias: acréscimo, composição, subtração, separação. *Segundo*, porque tal operação da mente admite uma variação sensível de “vigor e vivacidade”³⁹³. *Terceiro*, porque o “ato” ou “ação” do pensamento ou da imaginação *é feito* da aparição da ideia ou imagem visualizada. A disposição da faculdade é um conteúdo, um sentimento que é produzido com a representação. Quando um “objeto imutável” pinta os sentidos ou a fantasia (com mais ou menos força e vivacidade) ele permanece ali, em determinada região, fixo; não são reproduzidas imagens se sobrepondo ao mesmo, mas a mudança que pode ocorrer está apenas ao em torno ou em paralelo, na sucessão de outras qualidades ou ideias. Se não são produzidas novas imagens ou ideias deste objeto, a mente não se “exerce” ali, já que associações não são tecidas para manter a aparência parada e estática. Então, as faculdades da mente “repousam-se de certa maneira” na contemplação do objeto imutável ou idêntico a si, que subsiste sem

³⁹¹ T 1.4.2.32, SBN 202-3.

³⁹² “That action of the imagination, by which we consider the uninterrupted and invariable object, and that by which we reflect on the succession of related objects, are almost the same to the feeling, nor is there much more effort of thought requir'd in the latter case than in the former”. T 1.4.6.6, SBN 253-5.

³⁹³ “All the operations of the mind depend in a great measure on its disposition, when it performs them; and according as the spirits are more or less elevated, and the attention more or less fix'd, the action will always have more or less vigour and vivacity. When therefore any object is presented, which elevates and enlivens the thought, every action, to which the mind applies itself, will be more strong and vivid, as long as that disposition continues. Now 'tis evident the continuance of the disposition depends entirely on the objects, about which the mind is employ'd; and that any new object naturally gives a new direction to the spirits, and changes the disposition; as on the contrary, when the mind fixes constantly on the same object, or passes easily and insensibly along related objects, the disposition has a much longer duration.” T 1.3.8.2, SBN 98-9.

variação ou interrupção. Quando ela passa de um momento para o outro na concepção da mudança temporal em que está o objeto fixo, a sucessão das imagens semelhantes é quase nada sentida (*scarcely felt*); e tal objeto “não se distingue por uma nova percepção diferente”. O “ato” ou “ação” da mente é, nesse caso, um sentimento de *esforço* ou exercício que uma ideia *causa*, quando ela aparece e é associada a outra; e é isso o que *dispõe* a mente de certa maneira. Se a “passagem” ou a “transição” de uma percepção para outra é tranquila e “suave”, se o “progresso do pensamento” é “fácil” durante a concepção composta do objeto, é *produzida pouca alteração no espírito*. Nenhum sentimento saliente ou “vigoroso” de esforço de algo “se opondo” ou causando atrito ao movimento interno da imaginação, *um sentimento teórico desagradável*, acompanha a transição de uma ideia para outra. Ora, sempre que ideias diferentes põem a imaginação “na mesma disposição ou em disposições semelhantes”, continua Hume, ela “tende a confundí-las” e passa de uma à outra “insensivelmente”, sem perceber ou sentir tal transição. A ficção da identidade é a aparição do objeto imutável em meio a uma sucessão de ideias coexistentes e põe a mente numa disposição “tranquila e indolente”. Há pouquíssimo sentimento de exercício ou esforço acompanhando as transições para sustentar tal concepção composta; ou seja, tal ato da imaginação é um sentimento “calmo” ocorrendo em paralelo à “transição fácil” das concepções dos objetos. Pelo contrário, quando a mente medita e se entrega a raciocínios profundos e abstrusos, a transição entre as ideias é bastante “sensível”. A dificuldade do assunto requer uma “atenção estrita e rigorosa”; e tal “aplicação” e “ardor” do pensamento (o ato de inspecionar atentamente) acompanha a vinculação entre as ideias simples, produzindo uma impressão de reflexão que é coligada com essas ideias montando um raciocínio metafísico. Hume chega a propor uma hipótese psicofísica para o fenômeno da confusão natural entre tais “disposições semelhantes”³⁹⁴, o que sugere que o “ato da imaginação” deve ser interpretado como simplesmente esforço (mecânico), pois a faculdade precisa se exercer para passar de uma ideia a outra, dispondo a mente de certa maneira. Tal disposição é um “sentimento contínuo” resultante da associação, posto pelo conteúdo das ideias relacionadas. Dessa maneira, conclui Hume, a concepção da identidade põe a mente numa “disposição tranquila e indolente”. Ora, quais outros objetos, ele se pergunta, então, além de idênticos, são capazes de colocar a mente em semelhante configuração, quando ela considera-os juntos, causando a mesma “passagem ininterrupta” de uma ideia a outra?

[A] succession of related objects places the mind in this disposition, and is consider'd with the same smooth and uninterrupted progress of the imagination, as attends the view of the same invariable object. The very nature and essence of relation is to connect our ideas with each other, and upon the appearance

³⁹⁴ T 1.2.5.20, SBN 60-1.

of one, to facilitate the transition to its correlative. The passage betwixt related ideas is, therefore, so smooth and easy, that it produces little alteration on the mind, and seems like the continuation of the same action; and as the continuation of the same action is an effect of the continu'd view of the same object, 'tis for this reason we attribute sameness to every succession of related objects. The thought slides along the succession with equal facility, as if it consider'd only one object; and therefore confounds the succession with the identity.³⁹⁵

Diferentemente dos sistemas filosóficos, a construção do “senso comum da humanidade” requer pouquíssimo esforço e penetração do espírito, para conceber inicialmente *do que se deve formalmente constituir* o mundo; mas quais entes deverão preencher tal requisito envolve um trabalho mais aprofundado. De qualquer maneira, as relações naturais tecem na fantasia as ideias naturais de corpos, sem nenhum atrito ou *empecilho interno* a sua atividade. A confusão entre a ficção da identidade e a sucessão de objetos semelhantes interrompidos e “quebrados” provém de uma “propensão muito considerável”, que nos leva a tombar no erro “antes de estarmos cientes” (before we are aware). Conquanto possamos corrigir “incessantemente” essa propensão mediante a reflexão e retornar a um “método de pensamento mais acurado”, é impossível sustentar esta *filosofia da diferença* por muito tempo ou extirpar do homem tal inclinação (biass) à síntese. Não há recurso, “senão se submeter” contragosto à associação e “afirmar temerariamente” que aparências diferentes em sucessão são, de fato, o mesmo, embora interrompidas e variáveis.

Segundo Hume, a imaginação associa duplamente certas aparências semelhantes, em dois níveis distintos, o que torna inevitável a produção da ilusão da identidade nas qualidades sucessivas. A *primeira* é a semelhança que *várias percepções diferentes e interrompidas* — criadas e banidas a cada novo instante e, portanto, “perecíveis” (por exemplo, as sensações tangíveis desta caneta; toda vez que encosto nela, ocorre uma nova aparência semelhante) — têm com a ideia composta de identidade, ou seja, com a *permanência* do objeto imutável em meio a “sucessão suave” de ideias. Segurando a objeto, enquanto ocorre a reflexão filosófica (uma sucessão paralela ou coexistente de ideias), a uniformidade das sensações táteis (identidade específica) leva-me a pensar “naturalmente” que se trata de uma única sensação de dureza (identidade numérica), embora um exame mais atento revele-me que o toque varia na ponta dos dedos, e há somente sensações pontuais duras distintas, com mais ou menos intensidade, sucedendo-se e preenchendo momentos diferentes.³⁹⁶ Colocar as mãos sob a água

³⁹⁵ T 1.4.2.34, SBN 203-4.

³⁹⁶ “Tho' we commonly be able to distinguish pretty exactly betwixt numerical and specific identity, yet it sometimes happens, that we confound them, and in our thinking and reasoning employ the one for the other. Thus a man, who hears a noise, that is frequently interrupted and renew'd, says, it is still the same noise; tho' 'tis evident the sounds have only a specific identity or resemblance, and there is nothing numerically the same, but the cause, which produc'd them.” T 1.4.6.13, SBN 257-8.

corrente talvez mostre mais fortemente que o tato, assim como os demais sentidos, é constituído por partes ou momentos sucedendo-se, embora o fluxo esperado da água também me conduza a lhe atribuir identidade.³⁹⁷ Pois a tendência a confundir as aparências semelhantes, colocadas proximamente por contiguidade temporal, com a identidade do fixo é tão poderosa, de modo que é inevitável que ocorra a obliteração, na consciência natural, de sua interrupção ou descontinuidade. A *outra semelhança* responsável pela confusão é aquela que o ato da mente, contemplando uma sucessão de objetos semelhantes, tem com o ato de contemplar um objeto idêntico a si, “no sentido rigoroso” da palavra. Ambos os atos — o composto das transições suáveis e fáceis de uma percepção semelhante a outra, e o ato que acompanha a “visão” do objeto permanecendo fixo e estático — são sentimentos de pouco esforço e produzem, portanto, pouca alteração da mente. A imaginação confunde *a série* de atos fáceis e suaves de passagem de uma aparência semelhante a outra (a continuidade do pensamento) com o *ato contínuo* da contemplação do objeto idêntico a si. O pensamento “desliza junto” (slides along) com a sucessão “com igual facilidade”, “como se considerasse um só objeto imutável”, confundindo sucessão com identidade. Essa dupla associação de aparências, entre os sentimentos de facilidade, e as percepções compostas semelhantes (vínculo estreito e identidade) se reforça e, num certo sentido, “confunde-se naturalmente”, de acordo com o filósofo, borrando mesmo a distinção entre o ato da mente e as percepções. Ora, se esse ato fosse uma operação formal e puramente lógica da mente ou da consciência interna, separado da existência das qualidades, não faria muito sentido a noção de que ele é confundido naturalmente pela imaginação com as qualidades que, supõe-se, são visadas. Seria muito difícil dar sentido a tese de que ele é semelhante, sem, contudo, haver um ponto de contato qualitativo com outra coisa.

We may observe, that there are two relations, and both of them resemblances, which contribute to our mistaking the succession of our interrupted perceptions for an identical object. The first is, the resemblance of the perceptions: The second is the resemblance, which the act of the mind in surveying a succession of resembling objects bears to that in surveying an identical object. Now these resemblances we are apt to confound with each other; and 'tis natural we shou'd, according to this very reasoning.³⁹⁸

³⁹⁷ “Tho' in a succession of related objects, it be in a manner requisite, that the change of parts be not sudden nor entire, in order to preserve the identity, yet where the objects are in their nature changeable and inconstant, we admit of a more sudden transition, than wou'd otherwise be consistent with that relation. Thus as the nature of a river consists in the motion and change of parts; tho' in less than four and twenty hours these be totally alter'd; this hinders not the river from continuing the same during several ages. What is natural and essential to any thing is, in a manner, expected; and what is expected makes less impression, and appears of less moment, than what is unusual and extraordinary.” Ibid.

³⁹⁸ T 1.4.2.35n39, SBN 203-4

O nome dado por Hume à semelhança do primeiro nível entre “quase todas as aparências interrompidas”, que consideramos “antes de estarmos cientes” como sendo idênticas, como revelando objetos idênticos a si mesmos — unidades ininterruptas no tempo — sendo continuamente o que são, é a “constância”.

We find by experience, that there is such a *constancy* in almost all the impressions of the senses, that their interruption produces no alteration on them, and hinders them not from returning the same in appearance and in situation as at their first existence. I survey the furniture of my chamber; I shut my eyes, and afterwards open them; and find the new perceptions to resemble perfectly those, which formerly struck my senses. This resemblance is observ'd in a thousand instances, and naturally connects together our ideas of these interrupted perceptions by the strongest relation, and conveys the mind with an easy transition from one to another. An easy transition or passage of the imagination, along the ideas of these different and interrupted perceptions, is almost the same disposition of mind with that in which we consider one constant and uninterrupted perception. 'Tis therefore very natural for us to mistake the one for the other.³⁹⁹

Com efeito, parece dizer Hume o seguinte: quando faço a “inspeção” filosófica desta mesa e do armário ao lado dela, reconheço que apenas várias tonalidades de marrom, bege, preto, etc., existem para o órgão; mas estão dispostas de uma tal maneira, de modo a constituir duas figuras separadas. Depois de fechar os olhos e serem criadas incontáveis cores negras de tonalidades diferentes que as interrompem, aniquilando-as, quando os abro novamente, novas quantidades de cores muito semelhantes àquelas anteriores são criadas na mente. Mas não só isso, estão compondo figuras “perfeitamente semelhantes” àquelas das primeiras existências observadas, e isso “naturalmente conecta junto” as ideias dessas percepções interrompidas “pela relação mais forte”, de modo que transporta a mente por uma “transição fácil” de uma para outra. Daí ocorre a “substituição” da multiplicidade de aparências diferentes e interrompidas pela ficção da identidade: e as diversas sensações sucessivas são consideradas a mesma coisa. No entanto, a constância apenas leva a imaginação a compactar as diversas sensações diferentes numa só concepção de um objeto contínuo e ininterrupto. O exemplo da mobília é um pouco enganoso, pois não é pela constância que é separado um armário de uma mesa, já que só a presença das cores não nos *aponta* o que está conectado com o que, e mesmo *o que é* que estão de fato compondo para os olhos; tampouco as figuras aparentes dos objetos revelam *se* estão, e *de que maneira* estão conectadas com outras figuras escondidas (a parte de trás). Tendemos a pensar que vemos diretamente a distinção real entre as coisas, mas isso é um efeito do “costume”, que nos faz “confundir sensação com inferência”, porquanto é apenas “a experiência” ou a repetição que nos permite coligar certas cores frequentemente juntas na concepção de um objeto e então separá-lo de outro, de modo que possamos atribuir-lhe

³⁹⁹ T 1.4.2.35, SBN 204.

articulações reais de partes. Na verdade, dando um passo atrás, mesmo a tridimensionalidade do objeto no campo visual é inferida pela experiência, de acordo com a teoria da visão de Berkeley⁴⁰⁰, que Hume adota:

'Tis commonly allow'd by philosophers, that all bodies, which discover themselves to the eye, appear as if painted on a plain surface, and that their different degrees of remoteness from ourselves are discover'd more by reason than by the senses. When I hold up my hand before me, and spread my fingers, they are separated as perfectly by the blue colour of the firmament, as they cou'd be by any visible object, which I cou'd place betwixt them.⁴⁰¹

Seguindo esse raciocínio, que eu saiba que uma lâmpada tenha um lado oculto, e que para comprová-lo basta eu me levantar e olhar aquela parte que agora imagino existindo atrás, é o resultado de uma *inferência* que depende desta visão parcial atual, a qual é correlacionada ao pensamento do outro perfil. Mas a expectativa de que observarei ao me levantar uma parte semelhante à presente (imaginando a rotação do objeto) é efeito de uma *conjunção constante entre semelhantes figuras e semelhantes posições dos órgãos*. Pois, segundo Hume, não se descobrem aos olhos nada além de percepções distintas compondo figuras bidimensionais semelhantes, sucedendo-se regularmente, quando eles veem sob perspectivas diferentes. Por isso, o exemplo da mobília já pressupõe que a imaginação separou os móveis entre si, ou seja, já coletou diversas ideias de qualidades sensíveis distintas e reuniu-as num conceito, pois estão “frequentemente juntas” na observação ou “coexistindo regularmente”.

'Tis confest by the most judicious philosophers, that our ideas of bodies are nothing but collections form'd by the mind of the ideas of the several distinct sensible qualities, of which objects are compos'd, and which we find to have a constant union with each other. But however these qualities may in themselves be entirely distinct, 'tis certain *we commonly regard* (meu grifo) the compound, which they form, as One thing, and as continuing the Same under very considerable alterations. The acknowledg'd composition is evidently contrary to this suppos'd *simplicity*, and the variation to the *identity*.⁴⁰²

Se atentarmos apenas para os diversos aspectos visíveis de uma mesa, observaremos que se trata de percepções diferentes sucedendo-se, dependendo da posição em relação ao

⁴⁰⁰ Berkeley, *A New Theory of Vision*. “XVI...It is certain by Experience, that when we look at a near Object with both Eyes, according as it approaches, or recedes from us, we alter the Disposition of our Eyes, by lessening or widening the Interval between the Pupils. This Disposition or Turn of the Eyes is attended with a Sensation, which seems to me, to be that which in this Case brings the Idea of greater, or lesser Distance into the Mind.” XVII. “Not, that there is any natural or necessary Connexion between the Sensation we perceive by the Turn of the Eyes, and greater or lesser Distance. But because the Mind has by constant Experience, found the different Sensations corresponding to the different Dispositions of the Eyes, to be attended each, with a Different Degree of Distance in the Object: There has grown an Habitual or Customary Connexion, between those two sorts of Ideas. So that the Mind no sooner perceives the Sensation arising from the different Turn it gives the Eyes, in order to bring the Pupils nearer, or farther asunder; but it withal perceives the different Idea of Distance which was wont to be connected with that Sensation. Just as upon hearing a certain Sound, the Idea is immediately suggested to the Understanding, which Custom had united with it.”

⁴⁰¹ T 1.2.5.8, SBN 56.

⁴⁰² T 1.4.3.2, SBN 219.

órgão. A imaginação naturalmente vincula essas diversas percepções interrompidas e sucedâneas umas às outras e confunde *essa somatória de momentos desconexos por lados de uma coisa idêntica*, por conta da semelhança das visões parciais. É impossível ver de uma vez todos os lados de uma mesa; contudo, no caso, a imaginação elege um como representante da totalidade do objeto; um deles preenche o conceito, enquanto é mantida uma “prontidão” no espírito para reavivar os outros perfis semelhantes. E não só isso, em razão da coexistência das qualidades diferentes, nos diversos sentidos — coexistência essa conectada por uma “relação forte” de contiguidade temporal (a visão e o cheiro de uma maçã podem ser contemporâneos) ou contiguidade espacial (as cores vinculadas à sensação de dureza) e pela relação causal (o sólido encostado à língua produz um gosto) — a mente considera as diversas sensações diferentes por semelhante “ação” àquela pela qual considera um “objeto perfeitamente simples”, e confunde naturalmente o que é composto — o agregado de qualidades apartadas — pela ideia de “simplicidade”, de maneira a apagar as diferentes impressões e conceber a composição como *uma coisa multiforme com partes naturalmente conectadas*. O múltiplo das aparências deixa de ser experienciado como exatamente isto, e passa a ser concebido como *coisa em si*, isto é, como *fusão real* dos diferentes sentidos, mediante a expectativa de que elas repetir-se-ão, dependendo da aplicação e da posição dos órgãos.

Suppose an object perfectly simple and indivisible to be presented, along with another object, whose *co-existent* parts are connected together by a strong relation, 'tis evident the actions of the mind, in considering these two objects, are not very different. The imagination conceives the simple object at once, with facility, by a single effort of thought, without change or variation. The connexion of parts in the compound object has almost the same effect, and so unites the object within itself, that the fancy feels not the transition in passing from one part to another. Hence the colour, taste, figure, solidity, and other qualities, combin'd in a peach or melon, are conceiv'd to form *one thing*; and that on account of their close relation, which makes them affect the thought in the same manner, as if perfectly uncompounded.⁴⁰³

De acordo com Hume, nosso pensamento vulgar acerca do mundo é, por isso, *formado e sistematizado* por meio de “equivocos” resultantes de um *mínimo esforço maquinal* da imaginação. Quando o pensamento “relaxa”, nós comumente consideramos a sucessão de aparências interrompidas, essas qualidades estando aí por um motivo completamente inexplicável, criadas e aniquiladas incessantemente, como formando uma e a mesma coisa, porque é *fácil*, e tal “inclinação” (biass) serve muito bem aos desejos e aos propósitos da vida. A noção de simplicidade (ausência de complexificação) e de identidade (ausência de variação e interrupção) são partes imbricadas na ficção do corpo. Por isso, é por confusão semelhante

⁴⁰³ T 1.4.3.5, SBN 221.

da disposição que acompanha a “contemplação” dos coexistentes com aquela que surge do “objeto simples”, bem como a confusão da sucessão de qualidades semelhantes — constância — com o objeto idêntico, o ponto fixo em meio à sucessão, que se origina na fantasia a noção de corpo. Quando a mente considera certas qualidades congregadas sendo “simples”, inevitavelmente considera-as “idênticas”, se semelhantes partes retornam enquanto ocorre o delineamento da duração.⁴⁰⁴

A constância das impressões pode, então, conduzir a imaginação a atribuir identidade a objetos *perfeitamente simples* (como no caso de pontos coloridos separados pela percepção do fundo da escuridão do céu e pela claridade de um relâmpago), bem como pode atribuí-la a objetos *falsamente simples*, isto é, a compostos unidos por partes coexistentes no tempo ou espaço; e, em suma, é apenas a semelhança entre essas existências distintas a condição fundamental da atribuição “errônea” da ficção da “identidade numérica perfeita” à diversidade. Hume menciona nessa passagem examinada da Seção II, Parte IV⁴⁰⁵ atinente à constância, que examinará outros casos de tal “tendência da relação” que nos faz atribuir uma identidade a objetos diferentes, o que será feito na Seção VI, enquanto foca aqui apenas na constância em geral. Ali⁴⁰⁶, ele menciona casos em que a constância das percepções sensoriais compoem a identidade de objetos “não é tão exata”, como seria o caso de ver uma pedra, fechar os olhos, e abri-los logo em seguida; porém, mesmo com diferenças mais salientes, quando *outras relações naturais da imaginação* acrescentam-se e complementam a relação de semelhança, ou seja, quando as aparências apresentam “diferenças mais visíveis” sem perder, no entanto, um forte grau associativo, ainda assim a imaginação atribui identidade às percepções apartadas. Uma pedra é uma “massa de matéria” cujas partes estão conectadas por *contiguidade*. Hume afirma que é inevitável que devemos atribuir-lhe “identidade perfeita”, caso todas as partes continuem “invariáveis e ininterruptas”. Atirá-la a um lago não destrói sua identidade em nosso pensamento, pois a sequência de imagens na fantasia caracterizando o movimento oblíquo do

⁴⁰⁴ É “metafisicamente possível” que as qualidades vermelhas dispostas nesta figura determinada, que imagino estarem sempre atreladas a outras qualidades visuais quando mudo a perspectiva, como também a certas qualidades tangíveis, com uma consistência e dureza, produzindo um gosto determinado quando encosto língua, sejam seguidas de outras qualidades completamente diferentes, em outro momento. Por exemplo, quando eu for olhar a parte de baixo da maçã, não há nenhuma contradição em conceber que poderei perceber a figura de um figo, ou quando encostar a língua nesta figura acompanhada desta consistência sentirei outro sabor ou ouvirei alguma nota musical. Não há nenhuma contradição em conceber que outros fenômenos ocorrerão na mente após o contato com o órgão. Essas qualidades não estão necessariamente conectadas. Segundo Hume, toda compactação de partes a um e o mesmo objeto é apenas feita pela imaginação e, portanto, é contingente. Se tal subversão da natureza acontecesse de repente, a simplicidade e a identidade esperadas do objeto seriam completamente destruídas; quer dizer, o próprio corpo *desta maçã* deixaria de existir. Por outro lado, caso *se repetissem* essas novas experiências miraculosas, um novo nome, mais apropriado, teria de ser atribuído ao objeto.

⁴⁰⁵ T 1.4.2.35, SBN 204.

⁴⁰⁶ T 1.4.6.8, SBN 255-6.

objeto não altera o composto das percepções cinzas ou marrons figurando-o. Mas, supondo alguma parte “muito pequena ou insignificante” adicionada ou subtraída do corpo, é evidente que tal alteração “destrói absolutamente a identidade do todo”, falando com rigor ou propriedade. Aquela constância primitiva esperada das qualidades diferentes é “quebrada”. Embora num momento posterior a pedra sem uma das partes seja semelhante ao momento em que fora primeiro observada, é evidente que não se poderia considerá-la *exatamente a mesma*, sem mais. Mas como nós raramente pensamos “tão exatamente”, prossegue Hume, a imaginação transita de uma percepção a outra com “bastante facilidade”, de sorte que mal percebe tal passagem, tendendo a sentir que continua uma e a mesma contemplação de um e o mesmo objeto. *A perda de graus de semelhança ou constância é pouco sentida*, porque a alteração “da parte em proporção ao todo” é pouca; quer dizer, a imaginação julga a dimensão da parte somente em relação ao todo, quando monta o pensamento do objeto. A adição ou a diminuição de uma montanha é “insignificante para produzir uma alteração num planeta”, isto é, na imagem panorâmica como um todo; embora uma mudança de pouco centímetros seja o suficiente para destruir a identidade de um corpo (como quebrar uma pedrinha no meio — ela deixa de ser a *mesma* pedra). Isso significa que o objeto *aparece ser o mesmo* para nós somente em razão do “progresso ininterrupto” do pensamento juntando as qualidades, constituindo sua união no tempo. Com efeito, quando a mudança em qualquer parte do corpo é considerável ou repentina, sua identidade é destruída do ponto de vista “material”, mas quando a mudança é produzida “gradual e insensivelmente”, tendemos a manter a noção da identidade em meio a tal diversidade real.

The reason can plainly be no other, than that the mind, in following the successive changes of the body, feels an easy passage from the surveying its condition in one moment to the viewing of it in another, and at no particular time perceives any interruption in its actions. From which continu'd perception, it ascribes a continu'd existence and identity to the object.⁴⁰⁷

Conceber a identidade corpórea do ponto de vista de sua “matéria” é permitir ou ignorar sobre o fundo temporal das semelhanças das percepções (constância) pequenas subtrações ou acréscimos de partes *contíguas, coloridas ou tangíveis*, mantendo uma proporção ao todo, ou acompanhar alterações insensíveis e graduais, numa sucessão desenhada suavemente na fantasia, sem cortes violentos; pois tudo depende de como é posta em movimento a representação. Por outro lado, se as mudanças são bruscas e repentinas e a diminuição do grau de constância “é mais considerável”, é certo que as saliências das qualidades se tornam bastante

⁴⁰⁷ T 1.4.6.10, SBN 256.

incômodas à imaginação, fazendo com que ela “hesite” (scruple) momentaneamente em imputar identidade a objetos que agora “são muito diferentes”. No entanto, a engenhosidade da faculdade não termina aí:

There is, however, another artifice, by which we may induce the imagination to advance a step farther; and that is, by producing a reference of the parts to each other, and a combination to some *common end* or purpose. A ship, of which a considerable part has been chang'd by frequent reparations, is still consider'd as the same; nor does the difference of the materials hinder us from ascribing an identity to it. The common end, in which the parts conspire, is the same under all their variations, and affords an easy transition of the imagination from one situation of the body to another.⁴⁰⁸

Em outras palavras, apesar daquela consideração disruptiva da transformação na matéria, isto é, daquela “sensível” realocação de pontos coloridos ou tangíveis postos em adjacência, de quantos *semelhantes* permanecem ou não ao se comparar um momento com outro, a observação da *relação causal* entre as partes de um objeto e o efeito que decorre da cooperação delas faz com que a imaginação atribua identidade a uma massa de percepções distintas em razão do *fim comum* e, por conseguinte, conceba o composto como um *corpo* por outra via, mesmo quando a matéria não é mais a mesma. Assim, um navio cujas partes (pedaços idênticos de madeira) foram frequentemente reparadas e substituídas é considerado naturalmente⁴⁰⁹ o mesmo, “tampouco a diferença dos materiais impede-nos de atribuir-lhe uma identidade perfeita”. Segundo Hume, isso acontece porque o *propósito* para o qual todas as partes “conspiram” é o *mesmo*, apesar das variações e modificações dos componentes; trata-se de um caso mais elaborado de “transição fácil” da imaginação de uma situação do composto a outra. O navio é concebido por nós como um e o mesmo artefato em razão da função ou propósito que cumpre, isto é, por conta daqueles *efeitos semelhantes* (identidade específica) que pode produzir, dada uma disposição ou configuração de partes semelhantes. A *possibilidade* de conduzir pessoas de um local para outro, em diversos momentos, faz com que

⁴⁰⁸ T 1.4.6.11, SBN 257.

⁴⁰⁹ Hobbes coloca problemas às tentativas de se individuar um objeto *somente* pela “unidade da forma” ou pela “unidade da matéria” ou pela “unidade do agregado”. Isso o leva a tratar a questão do “princípio de individuação” como meramente semântica: tudo depende de a qual objeto se refere a palavra “idêntico”, e em razão de qual ideia de identidade (mesma matéria ou magnitude, mesma forma ou “começo de movimento”, mesmos acidentes”). De sua parte, Hume rejeita a colocação do problema, porque trata-se de buscar num princípio metafísico a causa da individuação, o que, segundo ele, está condenado ao fracasso. Importa mais reconhecer que pessoas comuns consideram um navio reparado o mesmo navio, e se perguntar por quais tendências o fazem, sem uma boa justificativa. Cf. Hobbes, *De Corpore*, Chap.XI, VII, pp.132-133. “Two bodies existing both at once, would be one and the same numerical body. For if, for example, that ship of Theseus, concerning the difference whereof made by continual reparation in taking out the old planks and putting in the new, the sophisters of Athens were wont to dispute, were, after all the planks were changed, the same numerical ship it were at the beginning; and if some man had kept the old planks as they were taken out, and by afterwards putting them together in the same order, had again made a ship of them, this without doubt, had also been the same numerical ship with that which was in the beginning; and so there would have been two ships numerically the same, which is absurd.”

concebamos a identidade do *propósito* ou da *utilidade* do efeito, e tal identidade de função é naturalmente comunicada às causas, ou seja, ao arranjo de partes por meio do qual de fato se o realiza.

But this is still more remarkable, when we add a *sympathy* of parts to their *common end*, and suppose that they bear to each other, the reciprocal relation of cause and effect in all their actions and operations. This is the case with all animals and vegetables; where not only the several parts have a reference to some general purpose, but also a mutual dependance on, and connexion with each other⁴¹⁰

Finalmente, as transições fáceis da imaginação através de certas qualidades, que lhe “induzem” a atribuir a ficção da identidade numérica perfeita a uma sequência de percepções complexas e considerá-las um corpo, malgrado a perda de “constância” ou semelhança em pontos do tempo diferentes, é ainda mais conspícua quando “acrescenta-se uma simpatia das partes a seu o fim comum” e, dessa maneira, supomos que *todas as partes* sustentam “a relação recíproca de causa e efeito em todas suas *ações e operações*”, com referência a um propósito geral. Numa galé, um dos remos pode quebrar sem interferir no funcionamento ou operação dos outros, bem como no funcionamento do mastro, das velas, etc., e sem cancelar por si só a realização de sua finalidade. Por outro lado, o mal funcionamento de uma parte de um animal interfere no funcionamento de outra, que, por sua vez, danifica a primeira, atrapalhando sua próxima ação. A depender da parte, retirá-la do todo o destrói rápida e completamente. Com efeito, a energia requerida para o batimento do coração depende dos nutrientes decompostos pela digestão no estômago, cuja operação depende da circulação do sangue veiculando as substâncias apropriadas para o órgão poder operar. O “propósito geral” projetado no corpo, que cada uma das partes, em conjunto, em dependência e conexão mútuas, produz, é a *persistência e continuidade deste sistema — a vida*. Tal efeito difere, portanto, da simples locomoção de um artefato, que depende apenas de certo de *grau de integridade* das partes separadas, pois a vida não se realiza ou logo cessará, se não há mais “simpatia” entre seus componentes materiais. Se um deles opera com dificuldade ou mal, ou mesmo para de operar, desequilibrando a economia do todo, em breve o conjunto desestabilizar-se-á e desagregar-se-á. Desse modo, se for considerado por nós, ainda que erroneamente, que há *um efeito específico* sendo continuamente renovado, mediante a observação de *muitas causas separadas, mas codependentes, influenciando-se* — o que faz a imaginação atribuir a tal complexo de percepções conectadas a ideia de existência corpórea animal ou vegetal, com a interposição da

⁴¹⁰ T 1.4.6.12, SBN 257.

ficção da identidade, ou seja, algo “invariável e ininterrupto através de uma suposta variação de tempo”— trata-se aqui de mais uma *ficção natural* que procede de “associações triviais”.

The effect of so strong a relation is, that tho' every one must allow, that in a very few years both vegetables and animals endure a *total* change, yet we still attribute identity to them, while their form, size, and substance are entirely alter'd. An oak, that grows from a small plant to a large tree, is still the same oak; tho' there be not one particle of matter, or figure of its parts the same.⁴¹¹

Segundo Hume, esta identidade do organismo não é atribuída inicialmente à massa de qualidades que o compõem em razão de uma concepção metafísica de *forma*. Pois, a rigor, como está na citação acima, não se observa “a mesma” forma no ser vivo enquanto ele dura até à morte; em certos casos o aspecto sofre uma “alteração total”, como poderia ilustrar uma longa passagem de tempo em que uma semente se torna um carvalho ou um feto vira uma criança, amadurece, engorda, envelhece, etc. Neste empirismo, forma é figura: são cores dispostas de certa maneira ou é a disposição de pontos tangíveis, como as dimensões de uma bola na palma da mão. Uma semente e um carvalho não têm quase nada em comum (baixo grau de constância) do ponto de vista da forma; quer dizer, postas lado a lado na fantasia, entre a semente e a árvore há pouquíssimas semelhanças observadas diretamente e, por isso, não parece ser esse o caminho pelo qual a imaginação substitui a diversidade pela ficção da identidade numérica. Mas há uma observação de relações causais codependentes entre partes consideradas idênticas (compostos que executam operações específicas, ou seja, órgãos), que sofrem alteração material com a passagem do tempo, mas sem deixar de produzir um “efeito geral”, que é *a continuidade e a perseverança dessas mesmas relações causais*, constituindo um ciclo harmônico — e logo, um objeto idêntico, *algo* invariável e ininterrupto. Contudo, parece-nos ser muito pertinente perguntar por que Hume afirma, afinal, que tal sistema de causas e efeitos mutuamente dependentes é considerado “um propósito geral ou fim comum”, em vista do qual cooperam os órgãos do ser vivo. Por que introduzir, aparentemente, um pensamento teleológico nesse caso específico? De onde surge a ficção da causalidade final⁴¹², que é “aplicada” à ordem

⁴¹¹ Ibid.

⁴¹² Hume menciona Shaftesbury, como um “grande gênio” que foi vítima de tais “propensões triviais” da fantasia, ao conceber “algo misterioso” conectando as partes do ser vivo, além das relações causais; algo este somente *inteligível*, e produto de uma atividade inteligente do universo — “uma forma”. T 1.4.6.n50, SBN 254. A passagem sobre a “simpatia entre as partes” do organismo é uma referência direta a este texto belíssimo de Shaftesbury: “Now shou'd you (...) tell me that if a Figure of Wax, or any other Matter, were cast in the exact Shape and Colours of this Tree, and temper'd, if possible, to the same kind of Substance, it might therefore possibly be a *real Tree* of the same Kind or Species; I wou'd have done with you, and reason no longer. But if you question'd me fairly, and desir'd I shou'd satisfy you what I thought it was which made this *Oneness* or *Sameness* in the Tree or any other Plant; or by what it differ'd from the waxen Figure, or from any such Figure accidentally made, either in the Clouds, or on the Sand by the Sea-shore; I shou'd tell you, that neither the *Wax*, nor *Sand*, nor *Cloud* thus piec'd together by our Hand or Fancy, had any real relation within themselves, or had any Nature by which they corresponded any more in that near Situation of Parts, than if

observada no ser vivo? Ela é vulgar ou somente filosófica? A nosso ver, Hume nunca abriu mão de sua tese de que todos os corpos podem ser compreendidos perfeitamente apenas pela causalidade “experimental”, ou seja, pela conjunção constante entre objetos semelhantes, um precedente e contíguo ao outro, junto à inferência habitual da mente⁴¹³, tal como ele a definiu. Essa questão da finalidade na natureza inventada pelos filósofos será objeto dos *Diálogos sobre a Religião Natural* (1779)⁴¹⁴. No *Tratado*, Hume parece não ter uma hipótese elaborada sobre a origem do finalismo à disposição. Embora esteja fora de nosso escopo, é muito pertinente levantar a questão se, de acordo com Hume, seria absolutamente necessário, para a imaginação criar a *ficção do propósito natural*, traçar antes *analogias* entre os organismos e as máquinas, após ter a “experiência” de sua produção pela inteligência humana; ou se haveria outro meio para formá-la e aplicá-la ao composto vegetal ou animal, anteriormente à filosofia e à invenção de artefatos sofisticados?⁴¹⁵

Concluindo: se é observada uma mudança gradual das percepções, a imaginação traça a passagem de uma aparência a outra com muita “facilidade e suavidade”, visto que as conecta pela “relação mais forte” — a semelhança. Quando o nexos entre as percepções é muito estreito, a composição do objeto admite alterações que não comprometem sua “perfeita identidade” como, por exemplo, são as diversas perspectivas pelas quais aparece a nós um sólido; pelo fato de serem postas sequencialmente figuras semelhantes, é produzida uma imagem composta homogênea, como a de uma mão abrindo e fechando os dedos ou rotacionando a palma, à qual é atribuída corporeidade. Embora a “constância” das percepções não seja “tão perfeita” quanto

scatter’d ever so far asunder. But this I shou’d affirm, ‘That wherever there was such a *Sympathizing of Parts*, as we saw here, in our *real TREE*; Wherever there was such a plain *Concurrence in one common End*, and to the Support, Nourishment, and Propagation of so fair a *Form*; we cou’d not be mistaken in saying there was a peculiar *Nature* belonging to this *Form*, and common to it with others of the same kind.’ By virtue of this, our Tree is a real *Tree*; lives, flourishes, and is still *One* and the same; even when by *Vegetation* and change of *Substance*, not one *Particle* in it remains the same.” Shaftesbury, *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, 2 vols. Part III, Sect.I, p.349.

⁴¹³ “When I examine with the utmost accuracy those objects, which are commonly denominated causes and effects, I find, in considering a single instance, that the one object is precedent and contiguous to the other; and in enlarging my view to consider several instances, I find only, that like objects are constantly plac’d in like relations of succession and contiguity. Again, when I consider the influence of this constant conjunction, I perceive, that such a relation can never be an object of reasoning, and can never operate upon the mind, but by means of custom, which determines the imagination to make a transition from the idea of one object to that of its usual attendant, and from the impression of one to a more lively idea of the other”. T 1.3.14.31, SBN 169-70.

⁴¹⁴ *Dialogues concerning Natural Religion*, 2.5, KS 143.

⁴¹⁵ Cf. *Natural History of Religion*, Sect. II Origin of Polytheism. N 2.1-5 e N 3.1-2. Talvez a noção de propósito poderia ser sugerida à mente humana a partir de considerações morais de *utilidade* — causas que podem *servir* ao prazer ou felicidade humana, ou nos prejudicar, as quais são *projetadas* sobre a natureza por uma “tendência universal da humanidade”. Para um “selvagem”, o coração *serve*, de alguma maneira, para manter a existência do animal (se ele o arrancar, perceberá que ele morrerá), o qual, por sua vez, serve-o (como alimento). Na base de todo tipo de projeção da inteligência humana sobre os corpos está um princípio antropomórfico de *atribuição de semelhança* daquilo que experimentamos em nós às coisas, que ocorre tanto em filósofos como em “selvagens”.

é aquela da visão interrompida da mão parada entre os olhos fechados, a sequência das imagens, no caso da ideia do membro delineada no tempo, é “gradual” e “insensível”, de sorte que engana sutilmente a imaginação, conduzindo-a a atribuir simplicidade aos pontos qualitativos coexistentes, bem como a conceber que o todo composto preserva uma “existência invariável e ininterrupta”. A montagem de tal cena é muito “fácil” e coesa e parece, assim, bastante verossímil, de modo que ludibria o espectador, atendendo a suas expectativas e interesses.⁴¹⁶

§ 23. *A contradição entre a identidade e a interrupção das aparências; e a crença na existência contínua*

Essa parte da explicação descreveu o engenho interno da imaginação efetuando a composição de conceitos de corpos — minerais, artefatos e organismos. São tramas confeccionadas no tempo que se distinguem apenas pelo grau de complexidade (integrando contiguidade e causalidade), nas quais a “constância” ou semelhança de certas aparências distintas é o princípio que “induz” a imaginação a costurá-las com a ficção da identidade, obtida primeiro da “contemplação” de um objeto fixo e imutável numa sucessão qualquer, e substituída por um equívoco resultante da associação de “disposições” semelhantes da mente. Tal processo é *natural*, no sentido de envolver um trabalho associativo “fácil e suave” que despende pouco esforço e acontece independente da razão e da reflexão filosófica, sobre toda a humanidade. Por meio dele, certas imagens interrompidas dos sentidos são compactadas e são consideradas idênticas, sendo *um algo* para nós. Por outro lado, prossegue Hume, desenvolvendo a *terceira parte* de sua hipótese geral sobre a origem da noção da existência contínua, na *contramão* desse “método” de pensar, essas aparências interrompidas mostram-se “contrárias” à ficção da identidade, desprestigiando *naturalmente* tal ilusão. A “maneira

⁴¹⁶ Cf. Mach, E. *The Science of Mechanics*, Chap. IV - The Economy of Science, pp.482-483. “In the reproduction of facts in thought, we never reproduce the facts in full, but only that side of them which is important to us, moved to this directly or indirectly by a practical interest. Our reproductions are invariably abstractions. Here again is an economical tendency. Nature is composed of sensations as its elements. Primitive man, however, first picks out certain compounds of these elements—those namely that are relatively permanent and of greater importance to him. The first and oldest words are names of "things." Even here, there is an abstractive process, an abstraction from the surroundings of the things, and from the continual small changes which these compound sensations undergo, which being practically unimportant are not noticed. No inalterable thing exists. The thing is an abstraction, the name a symbol, for a compound of elements from whose changes we abstract. The reason we assign a single word to a whole compound is that we need to suggest all the constituent sensations at once. When, later, we come to remark the changeableness, we cannot at the same time hold fast to the idea of the thing's permanence, unless we have recourse to the conception of a thing-in-itself, or other such like absurdity. Sensations are not signs of things; but, on the contrary, a thing is a thought-symbol for a compound sensation of relative fixedness. Properly speaking the world is not composed of "things" as its elements, but of colors, tones, pressures, spaces, times, in short what we ordinarily call individual sensations. The whole operation is a mere affair of economy.”

interrompida da aparição” das percepções faz com que as consideremos muitos “seres” semelhantes, mas “ainda distintos”, que surgem após certos intervalos. A condição originária da qualidade opõe-se às falsidades da imaginação. Hume afirma que tal oposição ocorre *enquanto* as relações naturais conectam as percepções, e não depende da reflexão. Tal “contradição” está no interior da composição vulgar da ideia do tempo, pois o posicionamento sequencial não esconde o fato de que uma parte só existe enquanto a outra não mais existe; quer dizer, só há percepção do tempo quando é criado um novo momento que banisse outro e, portanto, aniquila-o da existência.⁴¹⁷ Isso mostra que um *é diferente* do outro, pois “a incompatibilidade das partes do tempo em sua existência real” separa-os na imaginação. E só haverá, assim, filosofia da diferença através da experiência do tempo. Por isso, tal contradição é ainda mais conspícua quando alteramos o “método de considerar a sucessão” e são postas lado a lado duas imagens de um corpo deveras diferentes em pontos do tempo (a palma da mão aberta e o punho fechado visto de cima) ou separadas por um longo lapso (a percepção da semente e do carvalho maduro), de forma que a diferença entre as aparências se torna considerável.

But when we alter our method of considering the succession, and instead of tracing it gradually thro' the successive points of time, survey at once any two distinct periods of its duration, and compare the different conditions of the successive qualities; in that case the variations, which were insensible when they arose gradually, do now appear of consequence, and seem entirely to destroy the identity. By this means there arises a kind of contrariety in our method of thinking, from the different points of view, in which we survey the object, and from the nearness or remoteness of those instants of time, which we compare together.⁴¹⁸

Contra a tendência da imaginação a compor, o “exame acurado” das partes que montam temporalmente a ideia do objeto físico revela-nos uma multiplicidade de entes. Cada um, não devendo nada ao outro, aparece como *é*, de maneira que tal pensamento parece “destruir inteiramente a identidade”. A reflexão filosófica apenas acentua tal contradição natural. Dependendo do grau aparente de diferenciação ou falta de constância, a imaginação necessitará da criação de noções mais ou menos sofisticadas para salvar a falsa unidade dos fenômenos (matéria, forma, substância, substrato, hipóstase, coisa em si). A contrariedade entre a interrupção (o banimento incessante das aparências particulares) e, por outro lado, a associação suave e gentil das percepções (ilusão da identidade numérica perfeita), emerge “sensivelmente” no espírito, o que produz desconforto e perplexidade nele. Pois, comparada à ficção da

⁴¹⁷ “Every part must appear single and alone, nor can regularly have entrance into the fancy without banishing what is suppos'd to have been immediately precedent.” T 2.3.7.5, SBN 429-30.

⁴¹⁸ T 1.4.3.4, SBN 220.

identidade numérica perfeita (dois objetos fixos semelhantes duplicados em meio a uma diferença, *i.e.*, a posição do antes e do depois) a semente e árvore ou os aspectos diferentes do corpo humano revelam uma lacuna na imaginação, quando ocorre a passagem de uma aparência a outra, sem o preenchimento de intervalos (sem o delineamento do antes para o depois da mudança).

The interrupted manner of their appearance makes us consider them as so many resembling, but still distinct beings, which appear after certain intervals. The perplexity arising from this contradiction produces a propensity to unite these broken appearances by the fiction of a continu'd existence.⁴¹⁹

Desde a formação da concepção vulgar dos corpos, a imaginação se esforça para se opor à multiplicidade, criando ficções que a apagam, mesmo antes da reflexão e das concepções filosóficas, porque ela tem um *interesse vital* em fazê-lo. Todo esse processo é o ocultamente das diferenças das qualidades originando-se e desaparecendo no fluxo. Mas a opinião metafísica da multiplicidade dos entes nunca poderá ser completamente extirpada, de acordo com Hume, pois é propriamente a “maneira de aparecer” dos mínimos qualitativos. Por isso, a “perplexidade” que surge da contradição entre a diferença e interrupção e, de outro lado, a ligação suave das associações por semelhança, produz uma “propensão” a unir essas “aparências quebradas” mediante a ficção da existência contínua. Trata-se do resultado de um descompasso ou desarmonia *percebida*, como um sentimento “inquietante”, entre *o que aparece* e a *operação* natural do pensamento. Indiretamente, tal conflito parece mostrar a nós que as relações são exteriores aos termos conectados; e não têm com eles nenhuma concordância ou afinidade essencial posta de antemão, e todo conexão é arbitrária. Nessa questão, Hume explicitamente afirma que a constância leva a fantasia a “inventar” (*feign*) uma ficção de existência contínua⁴²⁰.

Ora, tal desconforto (*uneasiness*) causado pela oposição entre tais noções é uma *indisposição* da mente. O filósofo mobiliza então mais um princípio da natureza humana para explicar como é solucionado tal desconforto proveniente da contradição.⁴²¹ De acordo com ele, a mente busca “naturalmente alívio de toda insatisfação” por uma tendência que é simplesmente constatável em diversas situações: como na oposição política, no desconforto

⁴¹⁹ T 1.4.2.36, SBN 205.

⁴²⁰ “When the exact resemblance of our perceptions makes us ascribe to them an identity, we may remove the seeming interruption by feigning a continu'd being, which may fill those intervals, and preserve a perfect and entire identity to our perceptions.” T 1.4.2.40, SBN 207-8.

⁴²¹ “Nothing is more certain from experience, than that any contradiction either to the sentiments or passions gives a sensible uneasiness, whether it proceeds from without or from within; from the opposition of external objects, or from the combat of internal principles. On the contrary, whatever strikes in with the natural propensities, and either externally forwards their satisfaction, or internally concurs with their movements, is sure to give a sensible pleasure.” T 1.4.2.37, SBN 205-6.

das opiniões contrárias às nossas, na fome, nos paradoxos céticos. O princípio do prazer afirma que o *equilíbrio do sistema*, composto de entendimento e paixões, é objeto de um instinto. O desconforto provoca uma atenção interna, um estado desagradável de carência ou falta, que conduz naturalmente ao esforço para superá-lo, preenchê-lo com um sentimento positivo conforme à mente para assim e aquietá-la com um repouso teórico. Ora, se tal desconforto surge da oposição entre duas “opiniões” contrárias e incompatíveis, será preciso, afirma Hume, que a mente encontre o almejado equilíbrio “sacrificando um princípio para o outro”, ou seja, fazendo apenas um deles vigorar, obliterando o outro; pois a suspensão do juízo não interessa aqui à vida. A passagem suave e tranquila entre as percepções ganha naturalmente a preferência sobre a árida metafísica da diferença; tampouco é possível abrir mão da ficção da identidade congelando as aparências semelhantes, senão com “relutância” e ainda mais esforço. No nível mais primitivo da ligação das percepções que apresentam constância (olhar para uma pedra piscando os olhos), passando por aquelas interrompidas por outras percepções muito diferentes (a visão do sol interrompida pela noite), até mesmo o caso de vinculação de objetos cuja “forma ou figura” ou “matéria ou substância” foram totalmente alteradas, é o mesmo ato da ficção da existência contínua que está na base do preenchimento das lacunas abertas pelo tempo, segundo Hume. Essa invenção da noção da existência contínua serve para *justificar* a atribuição de identidade às diversas percepções semelhantes que retornam após lapsos, e assim *evitar* a contradição que sua aparência interrompida nos envolve. Quando saio e vejo, dessa maneira, o sol se levantando, volto a meu quarto e começo a escrever e, depois, ao final da tarde, percebo-o se pondo, naturalmente preencho esse longo intervalo, em que não havia certas percepções luminosas, brancas e amareladas se sucedendo, nos olhos, com uma ideia, isto é, com uma imagem concebida com cores semelhantes e arranjadas numa disposição semelhante ao que antes vi e agora vejo sendo alaranjado e, com isso, *suponho que aquelas percepções da memória não pararam de existir e gradualmente foram mudando até chegarem ao ponto presente* — a observação direta e atual do objeto. A noção da existência contínua é a escolha implícita de uma ou mais imagens semelhantes, no interior de uma sequência delineada na fantasia, àquelas que agora aparecem a mim, pois o sol depende de como é visto; por exemplo, de um telescópio poderoso, poderá ser um composto de “células borbulhantes do tamanho do Texas”⁴²². É indiferente qual é o conteúdo selecionado no espírito, para pensarmos e acreditarmos atualmente que um dado objeto existe continuamente, mesmo não percebido por nós, em nossa concepção vulgar; basta que haja uma impressão da qual ele derivou e à qual

⁴²² https://www.youtube.com/watch?v=znBesUwVOok&feature=emb_logo.

possa ser remetido. A concepção de sua existência contínua não é, portanto, absurda, nem contraditória, tampouco uma pura representação vazia; mas é uma percepção concebida de certa maneira ou “sentida” na mente, que representa outras semelhantes possíveis associadas, seja qual for a quantidade de partes ou quão rica seja em conteúdo a ideia complexa⁴²³

Encerrando, assim, *com a quarta parte*, a explicação sobre a origem natural da concepção da existência contínua dos corpos, prossegue então o argumento de Hume: quando a semelhança de nossas percepções distintas nos faz lhe atribuir erroneamente, por meio de um engano implícito e irrefletido, a ideia de identidade à multiplicidade, nós podemos “remover sua aparente interrupção” *inventando um ser contínuo*, que pode preencher aqueles intervalos vazios e pode “preservar uma identidade perfeita e inteira” para nossas percepções atuais, quando comparadas àquelas da memória. Mas, segundo o filósofo escocês, a imaginação não apenas inventa, mas também *nos força* a acreditar na existência contínua dos corpos. Aquelas cores dispostas num certo arranjo, compondo uma figura de um objeto, aparecem a minha mente como representantes da existência contínua de todas as partes associadas que consigo imaginar dele, pois elas são concebidas com *vivacidade*. Acredito que a aranha que passou pela mesa e sumiu *continua existindo*, pois concebo um aspecto seu *distintamente*, e poderei prová-lo, se procurá-la bem e tocá-la. De acordo com Hume, uma *quanta* considerável de vivacidade das impressões presentes é naturalmente comunicada às ideias correspondentes, em razão da transição suave de uma à outra.⁴²⁴ A relação causa uma passagem fácil da impressão à ideia vestigial e mesmo gera uma “propensão a se realizar tal passagem”. Ora, esta propensão que surge da relação de produção da impressão à ideia também ocorre no caso da memória: o ato de rememorar faz a ideia vivaz da memória comunicar uma cota de sua vivacidade a ideia associada do objeto existindo mesmo não percebido. Assim, a lembrança daquele objeto que vi e senti há cinco minutos comunica um *quantum* de vivacidade à ficção de sua existência contínua — que ele permanece, com sua figura, solidez, etc., no espaço e no tempo, e sujeito a

⁴²³ Hume pergunta-se a partir daí (lembrando do argumento *esse est percipi* de Berkeley) se não haveria “contradição” em conceber uma percepção não percebida, isto é, supor que *estas próprias aparências conectadas na consciência* teriam um ser ininterrupto e, então, não seriam “aniquiladas em nossa ausência” ou “trazidas à existência pela nossa presença”. Para resolver tal problema, entretanto, ele precisa introduzir a tese de que a mente apenas é um feixe de percepções relacionadas, o que modifica completamente o sentido da hipótese de que uma percepção, em sua “ausência”, não se aniquila necessariamente; bem como esclarece o sentido da “presença” de um objeto à mente, quando participa do feixe. Com essa hipótese da quebra das percepções da “massa conectada”, Hume modificará o que significa, afinal, ver, tocar, sentir, perceber, sem “sujeito comum de inerência”. Por envolver a clarificação do que é o *self*, deixaremos esse problema para o próximo capítulo.

⁴²⁴ “I wou'd willingly establish it as a general maxim in the science of human nature, *that when any impression becomes present to us, it not only transports the mind to such ideas as are related to it, but likewise communicates to them a share of its force and vivacity.*” T 1.3.8.2, SBN 98-9.

relações causais e, com isso, considero-o um corpo, uma realidade persistente e independente de mim, da qual já tive experiência e agora tenho memória.

Here then we have a propensity to feign the continu'd existence of all sensible objects; and as this propensity arises from some lively impressions of the memory, it bestows a vivacity on that fiction; or in other words, makes us believe the continu'd existence of body.⁴²⁵

Portanto, desde esta mesa, que incontáveis vezes apareceu semelhantemente aos sentidos, cada qual deixando atrás de si uma cópia vivaz na memória, até um ser humano, é o mesmo processo de vivificação da ideia, oriunda de uma impressão já observada, que está na origem da crença, mas com uma diferença: acreditar na existência de uma pessoa é uma ficção preenchida não apenas com cópias de impressões de sensação, mas também com cópias de impressões de reflexão ou sentimentos, transferidos à representação de *algo* de que não se tem percepção direta, como veremos. Com efeito, quando lembro de meu querido irmão, sou necessitado a conceber que ele de fato existe; em outra cidade, que também existe, mas agora não é percebida por mim. Finalmente, encerrando esse longo raciocínio acerca da constância, concebemos, por uma comparação *analógica*, que uma nova cidade que visitamos ou imaginamos, por exemplo, é uma existência contínua composta de vários corpos distintos, isto é, de coisas feitas de sensações tangíveis, coloridas, sonoras, etc., semelhantes ao que habitualmente percebemos no passado e já considerávamos realidade. Assim, a todas aquelas sensações que considerarmos tendo ou podendo ter as características de coerência e constância atribuiremos naturalmente existência externa, por um tipo de analogia com os objetos de que já tivemos experiência e sobre os quais a imaginação já operou suas ficções.

If sometimes we ascribe a continu'd existence to objects, which are perfectly new to us, and of whose constancy and coherence we have no experience, 'tis because the manner, in which they present themselves to our senses, resembles that of constant and coherent objects; and this resemblance is a source of reasoning and analogy, and leads us to attribute the same qualities to the similar objects.⁴²⁶

Em resumo, a estreita ligação entre as imagens na fantasia preenche os vazios no pensamento e as ausências de percepções atuais com a ficção da existência contínua, para *justificar* a identidade que atribuímos naturalmente às percepções distintas, mas semelhantes, que são reproduzidas na mente após lapsos, e assim dissolver a *contradição* entre a passagem (composição) suave da imaginação através de objetos e a opinião (cópia) de que, na verdade, esses objetos imediatos são “seres distintos” que estão separados por certos intervalos. Esta

⁴²⁵ T 1.4.2.42, SBN 208-9.

⁴²⁶ Ibid.

opinião ontológica popular concebida de tal *maneira* vivaz carrega consigo a noção de que o corpo também é independente, ou seja, existe fora de uma mente e, portanto, não é simplesmente percepção, mas um *ente completo e real*. Hume afirma que a noção de existência contínua é anterior à noção da existência independente de nós e mesmo sua condição, mas não esclarece de que forma ocorre a produção da segunda após a invenção da primeira. Retomaremos esse tópico quando examinarmos a teoria humiana referente à produção da identidade pessoal, ou seja, a entificação do *eu* (self). Pois, em correspondência à criação natural da concepção de corpos é produzida concomitantemente a concepção do *eu* — um ser pensante inteligente — ambas tiradas pela imaginação da sopa primordial das qualidades. Com isso, tentaremos esclarecer por que a narrativa sobre a origem dessas crenças ordinárias tem de ser feita em primeira pessoa, se quiser ser inteligível.

§ 24. Ficções filosóficas e a ideia de conexão necessária

Consideremos, finalmente, a crítica de Hume daquilo que ele entende por “objeto último”, isto é, a existência independente e contínua das qual não temos observação direta, mas que explica (como a causa ou fundamento *non plus ultra*), segundo os filósofos, o fato inegável de haver objetos sensíveis, coisas que observamos no mundo da vida, como sapatos ou pedras, com suas diversas propriedades e relações. Por quais razões o conceito deste objeto é formado, por conta de quais problemas e a quais propósitos serve?

No final da Seção II, Parte IV⁴²⁷, Hume faz a crítica dos sistemas vulgar (percepção é existência contínua e independente) e filosófico (percepção é interrompida e dependente, objeto é existência contínua e independente). A estratégia argumentativa utilizada para desmistificar o segundo é semelhante àquela pela qual ele determinou primeiro a origem da noção de existência contínua na mente do vulgo, a saber, considera as faculdades que poderiam produzi-la e o modo como o fariam e, por eliminação, chega aquela que de fato é a responsável. No caso da concepção da “dupla existência”, Hume não chega a mencionar os sentidos, visto que já considerou que os mesmos não fazem ilação nem apresentam à consciência outras existências, senão as qualidades particulares. O primeiro passo é no texto mostrar, dessa maneira, que tal concepção não deve sua origem à razão, mas deve-se à imaginação; e, depois, que a doutrina da “dupla existência” surge apenas *indiretamente* na imaginação de certos filósofos, *após a consolidação do sistema vulgar ali*, e pelo confronto com o raciocínio cético

⁴²⁷ T 1.4.2.44, SBN 210 a T 1.4.2.55, SBN 217.

que expõe à consciência a aparência, sua dependência e relatividade, e isso *para salvar o núcleo do sistema vulgar*, isto é, manter intacta a crença de que “há na natureza uma tal coisa como uma existência contínua e independente”.

There are no principles either of the understanding or fancy, which lead us directly to embrace this opinion of the double existence of perceptions and objects, nor can we arrive at it but by passing thro' the common hypothesis of the identity and continuance of our interrupted perceptions. Were we not first perswaded, that our perceptions are our only objects, and continue to exist even when they no longer make their appearance to the senses, we shou'd never be led to think, that our perceptions and objects are different, and that our objects alone preserve a continu'd existence.⁴²⁸

A crítica da “hipótese filosófica” da dupla existência consiste de duas partes: não tem “recomendação primária” à razão, tampouco à imaginação. Contra a primeira Hume argumenta da seguinte maneira, retomando suas análises do conceito da causalidade:

The only existences, of which we are certain, are perceptions, which being immediately present to us by consciousness, command our strongest assent, and are the first foundation of all our conclusions.⁴²⁹

Essa primeira proposição poderia sugerir que o filósofo parte daquilo que justamente tentará provar, isto é, podemos acreditar somente naquilo que aparece aos sentidos e depois ao pensamento, e em nada diferente disto, isto é, em outro objeto diferente ou outra realidade, o que tornaria todo o argumento circular. Na verdade, o ponto é que, primeiro, só poderemos ter uma primeira certeza de que algo existe se pudermos ter uma percepção direta disto, se pudermos observá-lo ou, pelo menos, formos capazes de formar uma concepção correspondente. Aquilo que não preenche nossa consciência, seja uma observação ou uma concepção, não poderá ser algo digno de certeza e comandar nosso assentimento. Se não é percebido, observado diretamente ou representado, é um puro nada; não tem determinação alguma que possa ser vivificada no espírito e, portanto, não é algo passível de crença ou convicção. Tanto uma pedra quanto Deus são conteúdos que preenchem a mente humana, dos quais temos consciência; nós percebemos tais objetos, quão forte ou fraca seja a convicção que lhes acompanha. Mesmo o ateu não poderá negar que pensa em algo quando lê na Bíblia a palavra *Deus*, embora afirme que tal concepção não passa de uma invenção. A consciência do objeto, ou seja, sua representação sensível ou mental é condição necessária, mas não suficiente, da convicção ou certeza que poderíamos depositar em sua existência real. Segundo ponto, as existências representáveis pela consciência (percepções) das quais temos certeza e que comandam, de fato, nosso “mais forte assentimento” são o primeiro fundamento de todas

⁴²⁸ T 1.4.2.46, SBN 211-2.

⁴²⁹ T 1.4.2.47, SBN 212.

nossas “conclusões”. Qualquer que seja o raciocínio sobre questões de fato, partimos sempre de percepções, impressões ou ideias de que temos consciência, para daí extrair proposições, seja na física, na religião, na moral, etc. Mas concernindo existências só há uma maneira de extrair alguma conclusão:

The only conclusion we can draw from the existence of one thing to that of another, is by means of the relation of cause and effect, which shews, that there is a connexion betwixt them, and that the existence of one is dependent on that of the other.⁴³⁰

Afirmar que algo existe, concebendo-o de certa maneira, em razão da existência de outra coisa percebida, da qual temos primeiro certeza e em que depositamos nosso assentimento, é possibilitado pela *relação de causa e efeito*, a qual mostra a nós que há uma “conexão entre essas existências”, e que uma é “dependente” da outra. Por exemplo, se vejo pegadas naquela praia deserta, posso extrair imediatamente a conclusão de que pelo menos uma pessoa existe ou existiu e caminhou por ali. A existência das pegadas depende da existência da pessoa, pois é um efeito causado por seus pés sobre a areia. Não há outra maneira de inferir de algo dado que outro algo existe e acreditar nisso, senão pela observação ou lembrança de qualidades ou circunstâncias consideradas vestigiais ou sinais, ou então pela antecipação de que se seguirá algo, dada a existência de certo objeto em determinada situação. Em suma, sem a concepção de que algo existe e tem uma *relação* com outra coisa existente, e que tal relação é uma de dependência — que a existência de um objeto é a condição da existência de outro — não poderemos extrair racionalmente a conclusão a respeito da existência de alguma coisa ou evento ocultos a partir de outros dados.⁴³¹ É crucial saber, dessa maneira, no que consiste tal relação, e de onde adquirimos sua concepção.

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ Considere, no entanto, a seguinte passagem do *Apêndice*, a respeito da crença em objetos não percebidos imediatamente: “Suppose I see the legs and thighs of a person in motion, while some interpos'd object conceals the rest of his body. Here 'tis certain, the imagination spreads out the whole figure. I give him a head and shoulders, and breast and neck. These members I conceive and believe him to be possess'd of. Nothing can be more evident, than that this whole operation is perform'd by the thought or imagination alone. The transition is immediate. The ideas presently strike us. Their customary connexion with the present impression, varies them and modifies them in a certain manner, but produces no act of the mind, distinct from this peculiarity of conception. Let any one examine his own mind, and he will evidently find this to be the truth.” T App.4, SBN 625-6. Não entraremos na discussão sobre a origem das crenças geradas por vinculações de contiguidade. Nesse caso, trata-se da concepção da conexão necessária entre partes — a concepção de um todo unido realmente — a partir da observação imediata de apenas certos membros. Podemos considerar a causa da integralidade harmônica deste objeto, da ligação coerente entre as partes, a partir de certos efeitos, como a digestão e a circulação do sangue, mas não parece ser, neste exemplo, por um tipo de transição causal que concebemos certos membros escondidos, tendo a consciência imediata de outros (a existência dos pés não se deve nem é causada pela cabeça ou *vice-versa*). Essa transição costumeira ao composto, feito de partes contíguas, realizada pela imaginação, que nos leva a formar a concepção de um *todo real* e concebê-lo de certa maneira vivaz, não é um raciocínio causal, mas poderia ser outra maneira pela qual concebemos uma existência complexa não observada a partir de outra presente, por meio de uma determinação de um vínculo contíguo, dada uma *repetição* da disposição espacial. No caso do argumento que

The idea of this relation is deriv'd from past experience, by which we find, that two beings are constantly conjoin'd together, and are always present at once to the mind.⁴³²

Eis o cerne do argumento; ele merecerá um comentário mais detido, que logo realizaremos.

Em continuação:

But as no beings are ever present to the mind but perceptions; it follows that we may observe a conjunction or a relation of cause and effect between different perceptions, but can never observe it between perceptions and objects.⁴³³

Os “únicos seres” que se apresentam a nós são nossas diversas sensações, paixões e ideias copiadas desses conteúdos originais — aparências — tal como exposto pelo experimento com olho deslocado, as quais associamos na imaginação, formando percepções de coisas presentes à consciência. Ora, se são apenas esses seres que se apresentam à mente, quando sentimos ou pensamos, segue-se que podemos observar relações apenas entre os mesmos, inclusive relações causais, mas jamais podemos observar uma relação entre esses seres e outros seres, que não são percepções — denominados “objetos” ou “princípios últimos” pelos filósofos.

'Tis impossible, therefore, that from the existence or any of the qualities of the former, we can ever form any conclusion concerning the existence of the latter, or ever satisfy our reason in this particular.⁴³⁴

Encerra, dessa maneira, o filósofo: do simples fato de ser uma existência que aparece a mim, qualquer qualidade que tenha (verde, figurado, macio, quente, veloz), a percepção não me permite, por si mesma, extrair qualquer conclusão sobre outra existência, seja para afirmá-la ou negá-la. A conclusão é bastante forte: “jamais poderemos satisfazer nossa razão nessa questão”, ou seja, decidir-nos seguramente por meio de argumentos sobre a existência de outro ser, que não apareceu primeiro aos sentidos e depois foi objeto de pensamento. A única maneira que Hume concebe que nos permitiria justificar a existência de “objetos últimos” ou em si, dotados de determinação intrínseca, isto é, existências contínuas e idênticas, é experimental — como qualquer “questão de fato ou existência” tem de se apoiar numa “observação” ou numa “inferência” causal (contra o inatismo). Como não observamos diretamente esses seres, somente a relação causal poderia indicar indiretamente que eles existem, se nós pudéssemos estabelecer que *isto* que aparece é um efeito, uma existência dependente de um ser último e independente, separado da mente humana. Mas como a relação causal não passa da “conjunção

analisamos na Seção II, Parte IV, Hume foca a hipótese de que a tese filosófica da dupla existência é oriunda tão somente da razão e, por esse motivo, detém-se na inferência causal, aquela sobre questões de fato e existência, cujo esclarecimento do conceito, via o retorno à origem, é a chave da investigação.

⁴³² T 1.4.2.47, SBN 212.

⁴³³ Ibid.

⁴³⁴ Ibid.

constante” entre esses únicos seres de que temos consciência, e da inferência habitual de um para o outro, não podemos determinar indubitavelmente, por meio dela, que há outro ser. Repare que esta conclusão atinge qualquer objeto que se suponha responsável pela existência das percepções na mente; pode ser ele material ou espiritual, finito ou infinito, inconsciente ou consciente, múltiplo ou uno. Não há razão alguma que permita afirmar categoricamente que de fato ele está ali, sustentando escondido as aparências, para então caracterizá-lo. No entanto, Hume afirma que quase todos os filósofos concordam implicitamente em conceber tal existência de certa maneira fundamental, embora possam diferir profundamente em seus sistemas. O ponto em comum é caracterizá-la como *contínua*, uma existência que permanece sendo o que é, como um ponto de referência estável sem o qual não é possível explicar, eles dizem, a existência das qualidades sensíveis diferentes, flutuantes, sucessivas, descontínuas e dependentes. O princípio que confere tal densidade ontológica ao em si, que é atribuído ao “verdadeiro ser”, em contraposição à volubilidade do fenômeno, depende, no entanto, da *ficção da identidade*, pois, segundo Hume, ela está na origem da noção de existência contínua.

Um breve excursão pela seção intitulada *Da Ideia de Conexão Necessária* será oportuno para esclarecermos a posição bastante radical de Hume a respeito deste tópico; e, com isso, tentaremos mostrar que, paradoxalmente, ela não é contrária à ciência newtoniana. De acordo com o filósofo escocês, extirpar toda a problemática que caracteriza a filosofia primeira (ontologia) da ciência positiva lhe é, num certo sentido, benéfico. Tal seção é o ponto culminante da teoria humiana da causalidade; ela encerra o longo raciocínio da Parte III, Livro I do *Tratado*, com uma explicação sobre a origem da “ideia de necessidade” embutida em nossos raciocínios causais; estudá-la a fundo requereria um capítulo à parte. Podemos, contudo, mencionar algumas passagens importantes referentes ao tópico que tratamos aqui, na tentativa de clarear alguns pontos controversos. *Grosso modo*, a ideia de conexão necessária é “parte essencial” de nossa concepção daquilo que os filósofos denominam *causalidade* — a relação de produção entre objetos diferentes — como um componente fundamental que pensamos e acreditamos, inevitavelmente, a respeito de tal relação quando pronunciamos que “dois objetos ou eventos estão necessariamente conectados”, por exemplo, o fogo e o calor ou a neve e o frio. De acordo com Hume, tal asserção revela que nós supomos, mesmo implícita ou confusamente, que há presente, contida ou inscrita na causa uma “qualidade” que faz com que se sigam dela certos efeitos e jamais outros. Essa qualidade, ele prossegue, designamos indistintamente, vulgo e filósofos, pelas palavras “a eficácia, agência, poder, força, energia, necessidade, vínculo, qualidade produtiva”, pois tal variação terminológica não compromete o fato que, a despeito de nossas opiniões e de quão sofisticadas sejam elas expressas, no fundo,

todo esses termos são praticamente sinônimos, pois, com eles, indica-se que todos nós pensamos e acreditamos que, dada certa causa, *vai se seguir*, inevitável e inexoravelmente, certo efeito. Pois, se nos aproximarmos do fogo, é óbvio que sentiremos o calor, se comermos o pão, ele alimentará, se soltarmos um corpo, ele cairá, e não acontecerá outro efeito diferente, como permanecer suspenso. A palavra “necessidade” recobre o conjunto de termos que apontam para essa mesma crença inegável de que os objetos podem só produzir outros objetos, eventos ou situações, no mundo, e não acontecerá nada diferente daquilo que já esperamos deles; é algo que acreditamos estar presente na própria atividade do objeto ao gerar determinado efeito, como inscrito na própria natureza. A questão posta pelo autor do *Tratado* é, então, *o que é nossa ideia de necessidade*, quando dizemos que “dois objetos estão necessariamente conectados junto”. Qual é o conteúdo pensado a que tal palavra e sinônimos se referem quando asseveramos que “tais causas devem produzir necessariamente tais efeitos” ou “tais efeitos não poderiam existir, senão pela ocorrência prévia de certas causas”. Trata-se de compreender o que propriamente estamos pensando quando proferimos que há um vínculo estreito e indissociável entre determinada causa e efeito, a fim de precisar o significado das palavras “necessidade” e correlatas, para, assim, depurar nosso vocabulário, científico e filosófico, do mal uso da linguagem, do abuso das palavras sem conteúdo, isto é, daquilo que Hume entende por “metafísica adulterada”. A limpeza e a precisão do discurso, como parte do projeto da ciência da natureza humana, trazem uma clarificação para nossas ideias formando nossos pensamentos por trás da enunciação das palavras associadas; e o método para tal tarefa é, de acordo com Hume, consultar a origem de tais ideias, ou seja, a experiência, as impressões das quais elas derivam e se assemelham. Com isso, poderemos traçar definições, estabelecer limites sobre aquilo que podemos significar adequadamente com nossas palavras, pois respaldado por um conteúdo bem formado em nosso pensamento, ou silenciar sobre o que não se pode falar inteligivelmente, pois não é representável distintamente. No que tange à ideia de necessidade, afirma Hume:

Upon this head I repeat what I have often had occasion to observe, that as we have no idea, that is not deriv'd from an impression, we must find some impression, that gives rise to this idea of necessity, if we assert we have really such an idea. In order to this I consider, in what objects necessity is commonly suppos'd to lie; and finding that it is always ascrib'd to causes and effects, I turn my eye to two objects suppos'd to be plac'd in that relation; and examine them in all the situations, of which they are susceptible. I immediately perceive, that they are *contiguous* in time and place, and that the object we call cause *precedes* the other we call effect. In no one instance can I go any farther, nor is it possible for me to discover any third relation betwixt these objects. I therefore enlarge my view to comprehend several [instances](#); where I find like objects always existing in like relations of contiguity and succession. At first sight this seems to serve but little to my purpose. The reflection on several instances only repeats

the same objects; and therefore can never give rise to a new idea. But upon farther enquiry I find, that the repetition is not in every particular the same, but produces a new impression, and by that means the idea, which I at present examine. For after a frequent repetition, I find, that upon the appearance of one of the objects, the mind is *determin'd* by custom to consider its usual attendant, and to consider it in a stronger light upon account of its relation to the first object. 'Tis this impression, then, or *determination*, which affords me the idea of necessity.⁴³⁵

Esse parágrafo indica o núcleo da teoria. Ora, como ele afirmou em seguida⁴³⁶, a questão sendo examinada, na referida seção, da eficácia ou poder das causas, “é uma das mais sublimes da filosofia”, pois, seja em quaisquer concepções ou raciocínios que os filósofos articulam em seus discursos — sobre a relação entre as partes componentes da matéria, a relação entre Deus e a criação, o corpo e a mente, a vontade e a movimentação dos membros, o objeto e a percepção, até mesmo da consciência e suas ideias — reconheçam eles ou não, está embutida em seus pensamentos a ideia da *conexão necessária* entre tais objetos. Quando filósofos raciocinam sobre a origem do mundo e o nexos causal que liga determinado evento ao primeiro princípio de todas as coisas, sobre a relação do que é *em si* ao que é *relativo* a nossos órgãos e pensamento, o ato voluntário ao movimento da mão, e outros problemas clássicos da chamada *metafísica*, é a mesma parte componente, *a mesma ideia*, acoplada aos diversos objetos sobre os quais discorrem, que os possibilita, em primeiro lugar, construir seus argumentos, ilações, e os expressar por palavras — da mesma maneira como está, também, presente tal ideia na mente da pessoa que diz haver um vínculo entre as constelações e a posição dos corpos celestes e seu caráter. Todos nós empregamos a mesma ideia de necessidade, quando vinculamos objetos distintos em nossa imaginação, sejamos autorizados pela experiência ou pela observação da “conjunção constante” entre eventos ou objetos, ou a extrapolemos livremente para fora.

A Seção XIV, Parte III é uma das mais complexas do *Tratado*, pois nela Hume intenta várias tarefas filosóficas bastante difíceis, importantes e complementares, quais sejam, desmistificar os discursos da metafísica clássica, criticando as concepções de causalidade envolvidas (as teorias cartesianas e ocasionalistas), explicar a origem da ideia de necessidade, precisar o significado da palavra associada, para, enfim, definir exatamente a relação de causa e efeito, com propósito de demarcar a inteligibilidade, o alcance e a extensão do conceito, para ser utilizado livremente nas ciências da natureza sem risco de obscuridade, confusão ou engessamentos, poder-se-ia dizer, ideológicos. O problema é que, partindo do princípio de que todas as ideias são derivadas de impressões ou percepções precedentes, contra a doutrina das ideias inatas, Hume é conduzido a uma posição forte, caracterizada por ele como “o paradoxo

⁴³⁵ T 1.3.14.1, SBN 155-6.

⁴³⁶ T 1.3.14.2, SBN 156.

mais violento” contido no livro, a saber, que a eficácia ou energia das causas não está nas próprias causas ou numa exterioridade (seja na matéria, na substância, na vontade, em Deus ou na junção desses princípios), “mas pertence inteiramente à alma, que considera a união de dois ou mais objetos em todos os casos passados”. O poder real das causas é colocado pelo filósofo escocês “na mente humana, junto com sua conexão necessária”. Ou, dito de maneira menos combativa e datada contra seus adversários: “a necessidade não passa de uma determinação do pensamento para saltar ou transitar da concepção das causas aos efeitos ou *vice-versa*, de acordo com sua união experienciada”. Assim, é somente a repetição de casos semelhantes, em que observamos uma conjunção constante entre um tipo de objeto precedente no tempo e contíguo no espaço com outro, o que *produz* a ideia da necessidade das causas; quando, diante da aparência mais forte do objeto (impressão), somos determinados ou forçados a conceber outro objeto frequentemente unido (ideia vivaz) de modo a acreditar na realidade da relação.

The idea of necessity arises from some impression. There is no impression convey'd by our senses, which can give rise to that idea. It must, therefore, be deriv'd from some internal impression, or impression of reflection. There is no internal impression, which has any relation to the present business, but that propensity, which custom produces, to pass from an object to the idea of its usual attendant. This therefore is the essence of necessity. Upon the whole, necessity is something, that exists in the mind, not in objects; nor is it possible for us ever to form the most distant idea of it, consider'd as a quality in bodies. Either we have no idea of necessity, or necessity is nothing but that determination of the thought to pass from causes to effects and from effects to causes, according to their experienc'd union.⁴³⁷

Necessidade existe, dessa forma, no ato de vinculação e não é descoberta em objetos físicos; nem é possível formar qualquer noção disso, afirma Hume, se ela for considerada uma qualidade dos corpos (uma sensação), tal como as cores, os cheiros ou sons. Em outras palavras, necessidade é uma “impressão de reflexão” e ela é apenas interna. Não é extensa, figurada ou tátil e, portanto, não está localizado no espaço, no mundo exterior, como algo apreendido ou intuído imediatamente nos fenômenos; mas existe apenas no entendimento humano, isto é, numa determinada organização temporal de percepções, onde o hábito é o responsável pela reprodução de sequências similares observadas anteriormente, “conjunções constantes” entre objetos distintos. Sem o hábito, não há entendimento, inferência causal, crença, tampouco, portanto, ideia de conexão necessária. Mas o que significa propriamente o hábito ou costume?

As we call every thing custom, which proceeds from a past repetition, without any new reasoning or conclusion, we may establish it as a certain truth, that all the belief, which follows upon any present impression, is deriv'd solely from that origin. When we are accustom'd to see two impressions conjoin'd together, the appearance or idea of the one immediately carries us to the idea of the other.⁴³⁸

⁴³⁷ T 1.3.14.22, SBN 165-6.

⁴³⁸ T 1.3.8.10, SBN 102-3.

Costume descreve o fato que, tendo objetos semelhantes de tipo A e B coexistido, várias vezes, em situações semelhantes, isto é, sendo associados na imaginação certos objetos contíguos, dispostos em sequências temporais semelhantes, um precedente e outro posterior, mantendo então uma “conjunção constante”, quando houver novamente a aparência de A (impressão ou ideia vivaz), esta percepção *levará imediatamente* a mente humana formar a ideia do objeto correlato B. Como tal, o costume *surge da repetição* passada de dois objetos ou eventos postos em situações ou disposições semelhantes; basta haver *associações por semelhança* acumulando-se ou sendo feitas frequentemente na imaginação.⁴³⁹ Ora, essa maneira de fazer transições ou passagens de percepções a outras diferentes é *sentida* na imaginação, ou seja, o acúmulo de associações de objetos coexistindo e vinculados pela semelhança (postos em sequências temporais semelhantes feitas de partes contíguas no espaço) faz com que, aparecendo um deles (impressão ou memória), o correlato usual também apareça de certa maneira à mente, quer dizer, seja reproduzida uma ideia vivaz associada. Entre essas percepções distintas (fogo e calor), há uma impressão distinta, que Hume nomeia “a determinação do pensamento”. Tal determinação para passar de efeitos a causas ou *vice-versa* que surge do hábito (esta maneira irresistível como imaginação faz a passagem de uma percepção a outra) é a origem de nossa ideia daquilo que exprimimos pelas palavras “conexão necessária” ou “poder, “vínculo”, “eficácia”, etc. Sempre que nos pronunciamos sobre o vínculo necessário entre a causa e o efeito, ou então sobre os “poderes” da natureza, as “conexões reais” entre objetos, a “ação” das coisas estamos nos referindo apenas a isto: — à ideia copiada da determinação do pensamento.

No entanto, parece haver aqui uma confusão do filósofo, quando ele afirma que a necessidade que atribuímos aos corpos é o mesmo que a “união acostumada” (*accustomed union*) e é também “uma impressão de reflexão” ou “sensação interna”. Trata-se de um problema semelhante àquele encontrado na definição da crença, a saber, que ela é um “sentir”, “uma concepção mais firme”, “uma maneira de conceber a ideia” (com mais força e vivacidade, solidez, firmeza) que a “modifica e a “distingue da simples concepção”. A necessidade é um

⁴³⁹ O hábito não é, no sentido rigoroso, um “princípio”, pois este fato que, considerando a inferência causal, da repetição de duas impressões coexistentes emerge a concepção de uma, quando a outra aparece por si só, indica que houve a associação prévia por semelhança com outros *casos*. Sem antes determinar que isto é uma sequência de partes unidas contiguamente no tempo e no espaço, e um *caso* de uma sequência de eventos ou objetos postos em situações ou disposições *semelhantes*, não há, sem a memória, “observação de repetição” e, conseqüentemente, hábito. Memória e associações por semelhança são a condição para haver “observação de repetição”, a qual, por sua vez, produz o hábito. Em outras palavras, o hábito explica a maneira como a imaginação realiza a transição entre suas percepções, a saber, dada uma repetição de objetos semelhantes, a impressão de um faz surgir *imediatamente*, por uma “determinação do pensamento”, a concepção do outro correlato — e ele não significa nada mais que isso.

sentir que não difere da maneira como imaginação transita de uma percepção a outra, acostuada pela repetição, assim como a crença é um sentir que não difere da maneira de concepção do objeto. A repetição também introduz a maneira como é feita a transição de uma impressão a uma ideia: pois uma quantidade suficiente de associações de *casos* semelhantes também gera a maneira como imaginação passa de uma observação ou lembrança a outra concepção — e tal maneira como transita de um objeto ao correspondente usual é o que Hume nomeia “transição costumeira” da imaginação (*customary transition*). Ela é produzida pela repetição, ou seja, pela *multiplicidade de associações* de casos semelhantes, e com ela é significado que a mente é conduzida imediatamente a “esperar com convicção” (ou seja, a conceber uma ideia associada com vivacidade) um objeto que frequentemente esteve junto com o que ora se observa. O *hábito* é a palavra que explica esse fato misterioso de a mente ser carregada, depois da repetição de casos similares, e diante da aparência de um novo evento ou objeto, mas semelhante ao que foi percebido no passado, a esperar seu acompanhante usual e acreditar que ele existirá. No entanto, com ela não se explica como, falando metafisicamente, isto é feito ou por que, afinal, é feito. O que importa — e o mais surpreendente nisso tudo — é que tal transição costumeira é, segundo Hume, o mesmo que a “necessidade” ou “poder”. Porque ele afirma que nós “sentimos essa conexão na mente”, e que este sentimento é a impressão de onde a mente deriva a única ideia que temos de poder ou conexão necessária, empregada nos discursos.

Sem compreender o papel da repetição e do hábito sobre imaginação talvez não seja possível dar sentido a afirmação de que “conexão necessária, poder, eficácia, união”, etc., são praticamente sinônimos a seu ver, isto é, referem-se a mesma impressão simples gerada pela multiplicidade de associações por semelhança. Mas como poderia uma impressão ser uma transição de uma impressão a uma ideia, o que, segundo o filósofo, exprime-se pelas palavras “determinação habitual da mente”? Ou como poderia a mente “sentir que dois objetos estão conectados” ou sentir que passa de certa maneira de uma percepção a outra, por essa suposta influência do hábito?⁴⁴⁰ Talvez o máximo possível seja interpretar a determinação da mente como uma *propensão* ou *tendência a mover-se a certa direção*, que é causada pela repetição dos casos, e que ela é sentida como uma *compulsão*, como se produzisse na mente uma inevitável e incontrolável *necessidade* de ter que inferir, ou seja, produzir certa percepção (a lembrança do calor) quando observa certo objeto (a chama). Aliás, a própria inferência tende a

⁴⁴⁰ T 1.3.14.29, SBN 169.

se fortificar a cada vez que ela é repetida na imaginação, a cada nova apresentação de uma das partes da vinculação causal.

Ora, se ela não passa de uma compulsão interna que resulta de ligações reiteradas de percepções diferentes, que não provocam nenhuma mudança nas sensações externas, nem é ela um conhecimento obtido pelo intelecto imediatamente do que aparece exteriormente, nossa opinião de que os corpos externos estão dotados, em si mesmos, de necessidade, será apenas, como afirma Hume, “uma ilusão da imaginação”— uma ilusão bastante natural que tendemos a produzir inevitavelmente — nem está sob nosso poder (está fora da jurisdição da razão) suprimi-la ou corrigi-la.

'Tis a common observation, that the mind has a great propensity to spread itself on external objects, and to conjoin with them any internal impressions, which they occasion, and which always make their appearance at the same time that these objects discover themselves to the senses. [This] propensity is the reason, why we suppose necessity and power to lie in the objects we consider, not in our mind, that considers them; notwithstanding it is not possible for us to form the most distant idea of that quality, when it is not taken for the determination of the mind, to pass from the idea of an object to that of its usual attendant.⁴⁴¹

É uma ilusão jamais percebida na vida comum, que caracteriza uma parte essencial da nossa concepção dos corpos, como dotados de eficácia e energia, e como se só pudessem gerar certos efeitos e jamais outros, porque está inscrito neles mesmos a determinação ou a necessidade de ter que agir ou operar de certa maneira. Mas ocorre aqui que a mente humana tende a “espraiar-se” pelos “objetos externos” (espaciais), como se tudo o que é aparente fosse dotado de propriedades reais e determinações intrínsecas, e não houvesse nenhuma contribuição por parte da imaginação a nossa visão de mundo. Somos naturalmente cegos em relação a essa tendência a coisificar o fenômeno, tão importante em nossa vida; a necessidade atribuída à realidade, na verdade, é uma parte da composição de nossa concepção natural dos corpos ao lado da existência contínua e independente. Então, a ilusão a que Hume se refere aqui não ocorre sobre algo em si, como se houvesse de antemão um cognoscível substrato permanente sobre o qual a imaginação lança suas cores e tinge com seus sentimentos internos. Na verdade, a necessidade é uma das partes componentes de nossa concepção dos corpos. Ela dá um corpo, junto com a permanência temporal (identidade) e a individualidade espacial (simplicidade), ao complexo de sensações, constituindo o objeto considerado em si; e caso uma dessas partes pudesse ser retirada, desapareceria junto o que entendemos filosoficamente por *matéria*. Em suma, a necessidade procede apenas da ligação entre casos observados

⁴⁴¹ T 1.3.14.25, SBN 167.

semelhantes e, portanto, de “objetos” de que houve impressão e ideia. Disto se segue, Hume acrescenta como um corolário a sua teoria da necessidade, que “não há razão alguma para supor a existência daquilo que não podemos formar uma ideia”.

I shall add as a fourth corollary, that we can never have reason to believe that any object exists, of which we cannot form an idea. For as all our reasonings concerning existence are deriv'd from causation, and as all our reasonings concerning causation are deriv'd from the experienc'd conjunction of objects, not from any reasoning or reflection, the same experience must give us a notion of these objects, *and must remove all mystery from our conclusions* (meu grifo). This is so evident, that 'twou'd scarce have merited our attention, were it not to obviate certain objections of this kind, which might arise against the following reasonings concerning *matter* and *substance*. I need not observe, that a full knowledge of the object is not requisite, but only of those qualities of it, which we believe to exist.⁴⁴²

É a mesma tese, expressa de maneira menos abrupta, que aquela contida na Seção II, Parte IV, que há pouco examinávamos. É uma conclusão muito negativa contra razão, ou melhor, contra a suposição de que podemos inferir seguramente, com base em algum tipo de evidência, qualquer existência diferente da percepção, e então qualifica-la como externa, contínua ou em si. No entanto, Hume jamais *negou* que há de fato um mundo exterior (isso seria absurdo) nem deixou de assentir a sua concepção natural, como todo mundo o faz. Seu embate ocorre no interior da fundamentação filosófica, contra as frágeis tentativas de argumentação baseadas em raciocínios que pretendem ser, diríamos, puramente especulativos, uma vez que qualquer raciocínio traçado sobre “questões de fato e existência” supõe tal concepção de necessidade derivada da experiência interna. Ele procura por meio de uma clarificação da ideia da relação de causa e efeito entrar as tentativas filosóficas de justificar a realidade do mundo exterior, expondo a própria concepção de “necessidade” utilizada nos argumentos, segundo os quais, poder-se-ia, supostamente, vincular o objeto em si, via uma afecção do ânimo, ao fenômeno imediato. O problema é que essas tentativas não são neutras, mas trazem sempre consigo algum conceito metafísico, que adultera nossas concepções naturais (experimentais) dos corpos. Ora, se não observamos necessidade diretamente nas coisas espaciais, e se ela não passa de uma determinação do pensamento adquirida pelo costume, como uma compulsão, ou uma propensão a saltar de uma percepção a outra

⁴⁴² T 1.3.14.36, SBN 172. Yolton sustenta que, na verdade, Hume sustenta que a mente humana é capaz *de pensar sem imagens e pode supor razoavelmente* que “existem objetos numericamente diferentes de percepções”, embora não possa os conceber. Mas a passagem citada acima parece ir contra essa interpretação; se não podemos ter nenhuma razão para acreditar que qualquer objeto existe, a menos que possamos formar uma ideia dele, mesmo um objeto vazio, apenas numericamente diferente, está excluído da crença. Além disso, a própria concepção da relação entre a percepção e “o outro” que a sustenta, como uma relação de vinculação causal da coisa à mente (outra forma de vinculação é impensável na filosofia humiana), a qual estrutura a teoria da dupla existência, será denunciada por Hume, como veremos — o que o impede de aceitá-la como teoricamente válida, como Locke o faz. No máximo, é uma ilusão útil. Yolton, J. *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid, Hume on Single and Double Existence*, pp.149-150.

frequentemente unida, é preciso, segundo Hume, “cortar toda esperança de obter alguma satisfação neste tópico” e é preciso mesmo suprimir nossos anseios, já que, quando desejamos conhecer o “princípio último”, como algo que reside no objeto externo, a partir de questões de fato, “nós contradizemos a nós mesmos ou falamos sem significação”⁴⁴³. O princípio filosófico da dupla existência não tem, portanto, nenhuma “recomendação primária à razão”. Ela é absolutamente impotente para justificá-lo ou negá-lo; não é ela que o gera, por si mesma, nem está sob sua alçada defendê-lo; e, portanto, o máximo que podemos fazer é acreditar em tal invenção por uma questão de necessidade prática, caso seja preciso, e não mais do que isso.

Mas, tampouco, prossegue o filósofo escocês, continuando a explicação da origem da ficção da dupla existência (retomando o que havíamos começado), tem essa teoria sua origem no funcionamento natural, isto é, nas associações fáceis e cegas da imaginação; ela é uma doutrina bastante abstrusa e sofisticada, que não poderia surgir no espírito humano sem a intervenção de *artificio*, como o comprova o desdém generalizado por ela, por parte daqueles que nunca abriram um livro de filosofia ou se debruçaram sobre essas questões maçantes. Cabe se perguntar, por que a ficção da dupla existência é forjada e como, na imaginação de alguns filósofos?

Hume procura mostrar, primeiro, que tal sistema filosófico obtém do sistema vulgar toda sua “influência sobre a imaginação”, já que ele não se instala na mente de alguns por um raciocínio causal (o único capaz de provar existências), que é incapaz de lhe originar e lhe dar um sentido, e, tampouco, via um processo passivo e involuntário, tal como ocorre no vulgar. A teoria da dupla existência deriva toda sua “autoridade” sobre a imaginação daqueles que a endossam do próprio “sistema popular”, embora seja avessa e “diretamente contrária” ao mesmo. Esse paradoxo, que é como a filosofia subjuga a reflexão crítica a serviço do senso comum, ocupará Hume no final da Seção II⁴⁴⁴. De um lado, a imaginação produz naturalmente, pelas associações fáceis, a opinião ou “fé implícita nos sentidos” de que nossas percepções diferentes, embora “quebradas e interrompidas em sua aparência”, são os únicos entes reais, corpos existentes num espaço e tempo objetivos. Isso é feito mediante a aplicação errônea da relação de identidade a tal multiplicidade, porque é associada pela semelhança. Como a aparente interrupção é contrária à identidade, a imaginação forja a noção de existência contínua

⁴⁴³ “And how must we be disappointed, when we learn, that this connexion, tie, or energy lies merely in ourselves, and is nothing but that determination of the mind, which is acquir'd by custom, and causes us to make a transition from an object to its usual attendant, and from the impression of one to the lively idea of the other? Such a discovery not only cuts off all hope of ever attaining satisfaction, but even prevents our very wishes; since it appears, that when we say we desire to know the ultimate and operating principle, as something, which resides in the external object, we either contradict ourselves, or talk without a meaning.” T 1.4.7.5, SBN 266-7.

⁴⁴⁴ T 1.4.2.50, SBN 213-4.

para justificar tal atribuição equivocada da identidade ao múltiplo e, desse modo, a interrupção não se estende “além da aparência e a percepção ou objeto realmente continua existindo, mesmo quando ausente de nós.” Nossas percepções sensíveis têm, portanto, uma existência contínua e independente — eis o núcleo do senso comum, no que diz respeito aos princípios ontológicos de sua sanidade. Por outro lado, “um pouco de reflexão destrói essa conclusão”, de que os fenômenos têm existência contínua, ao mostrar que têm uma dependente e relativa, como os gregos já haviam o notado. Mas ao invés de seguir até o final o que “a razão prescreve e comanda”, os filósofos, em geral, não rejeitam a opinião de que “há na natureza uma tal coisa como uma existência contínua, que é preservada mesmo quando não mais aparece aos sentidos”; e é impossível rejeitá-la por inteiro — nenhum homem conseguiria fazê-lo — a não ser verbalmente como “alguns cétricos extravagantes”. A reflexão calma e profunda sobre o que é, afinal, que aparece, sobre *este desconhecido* com o qual estamos tão familiarizados é esmagada pela “natureza”, pelo fato que simplesmente ocorrem muito frequentemente essas associações fáceis, que são adequadas e conformes à mente humana. Enquanto a atenção estiver fixa sobre o assunto, o princípio crítico pode até prevalecer brevemente; mas, assim que “relaxamos o pensamento” e vivemos a vida normalmente, a natureza volta a exercer sua força e traz de volta nossos pés ao chão.

Thus tho' we clearly perceive the dependence and interruption of our perceptions, we stop short in our career, and never upon that account reject the notion of an independent and continu'd existence. That opinion has taken such deep root in the imagination, that 'tis impossible ever to eradicate it, nor will any strain'd metaphysical conviction of the dependence of our perceptions be sufficient for that purpose.⁴⁴⁵

Essa passagem é importante, pois talvez mostre que, no *Tratado*, a tese da multiplicidade das aparências interrompidas e relativas não é um conhecimento estável sobre a natureza do dado, que poderíamos sustentar sem nenhum empecilho interno ou psicológico. Do ponto de vista do pensamento vulgar (da condução da vida, ação e conhecimento prático) ela é mais uma posição metafísica; e mesmo se nos esforçássemos para sustentá-la, exercendo contra a tendência natural e “óbvia” a compor conceitos de objetos e acreditar neles (por exemplo criando uma igreja fenomenista), ainda assim a natureza prevaleceria sobre a reflexão. No entanto, para aqueles que se deixaram persuadir pelos argumentos de relação, isso não seria realizado, segundo Hume, sem “luta e oposição”, ao menos enquanto as reflexões cétricas retêm “alguma força e vivacidade”. A oposição é entre dois pontos de vista — uma contradição entre duas posições antagônicas, tal como ocorreu primeiro no caso que levou à produção da ideia

⁴⁴⁵ T 1.4.2.51, SBN 214.

da existência contínua pelo vulgo. Há, nesse caso, uma oposição entre a noção da identidade das percepções semelhantes e a interrupção da aparência. Tal contradição produz aquela “indisposição” da mente, a situação inquieta (*uneasy*) gerada pela oposição, que ela naturalmente busca superar para estabilizar-se num repouso, diríamos, teórico. Para tanto ela “sacrifica” uma tese para a outra: a passagem suave de nosso pensamento através de nossas percepções semelhantes nos faz lhe atribuir identidade, e jamais poderemos abrir mão dessa opinião senão com relutância, o que nos leva naturalmente (sem termos controle) a cancelar a noção da interrupção das aparências diferentes, em favor da identidade, levando-nos a supor que as percepções não são “quebradas”, mas preservam uma existência contínua e invariável e, por conta disto, são as coisas mesmas. De forma semelhante, agora a reflexão sobre a dependência e a descontinuidade das aparências diferentes é sacrificada para a posição de que “há uma existência contínua e invariável”, da qual elas só poderão ser efeitos ou derivações. O embate entre a *aparência* e a *ficção* é reproduzido na filosofia (na consciência), ao passo que, no vulgo, ele é já resolvido instantaneamente de maneira cega e apressada. Levados pelo mesmo princípio hedonista da imaginação, filósofos inventam a ficção da dupla existência, isto é, passam a redobrar a crença em objetos contínuos e independentes, para salvar a mesma conclusão que o vulgo já aceita com indolência.

In order to set ourselves at ease in this particular, we contrive a new hypothesis, which seems to comprehend both these principles of reason and imagination. This hypothesis is the philosophical one of the double existence of perceptions and objects; which pleases our reason, in allowing, that our dependent perceptions are interrupted and different; and at the same time is agreeable to the imagination, in attributing a continu'd existence to something else, which we call *objects*. This philosophical system, therefore, is the monstrous offspring of two principles, which are contrary to each other, which are both at once embrac'd by the mind, and which are unable mutually to destroy each other.⁴⁴⁶

Tal contradição filosófica é contornada por uma ficção que é “conformável a ambas hipóteses”, a da reflexão e a da fantasia, ao atribuir diferentes propriedades a diferentes existências (interrupção às percepções, continuidade ao “objeto”). A diferença é que transferir essas determinações da imaginação a *outro algo* que não percebemos imediatamente abre o caminho para que os filósofos concebam, como bem querem, e por vezes acrescentando-lhe qualidades inusitadas, o “princípio último”. Dessa maneira, a reflexão cética bate de frente com a suposição de que nossas percepções são existências absolutas e contínuas; por outro lado, ela não consegue suprimir tal convicção natural produzida pela imaginação. Não estando, pois, totalmente convencida (*fully convinced*) por nenhuma dessas posições, a mente do filósofo se

⁴⁴⁶ T 1.4.2.52, SBN 214-6.

vê “embaraçada” (diríamos em *aporia*), presa a uma “posição intermediária” e incapaz de rejeitar ou acatar totalmente cada um desses princípios. Dessa inquietação, ela cria a teoria da dupla existência, que “aplaca cada um dos inimigos ao lhes dar a parte que querem” (percepção é dependente e descontínua; objeto é existência idêntica e independente) e, assim, desta junção monstruosa do “pirronismo” e da “fé vulgar nos sentidos”, a razão filosófica encontra seu almejado repouso, mesmo que por uma ilusão. Isso significa que tal sistema teórico é modelado pelos filósofos com vistas à credibilidade, e por um *viés de confirmação*; e por mais que seja considerada, em momentos “calmos e profundos” de reflexão, absolutamente infundada e contraditória, tal crença provê aos filósofos e seus seguidores certa segurança, aproximando-os beneficentemente do sistema do vulgo pela sua semelhança. Quando os filósofos, prossegue Hume, abandonam seus gabinetes e se “misturam com o resto da humanidade”, após especularem bastante sobre os “poderes ocultos” e “princípios últimos”, eles voltam a acatar a posição ingênua e natural de todo o mundo, graças a um deslize bastante suave, do qual sequer dão conta. Mas o capricho filosófico, na invenção do absoluto, tem certos limites: mesmo a criação de uma existência contínua oculta, elevada a princípio último da realidade, obedece a certos “métodos” da imaginação, de acordo com Hume; o primeiro é o seguinte:

We suppose external objects to resemble internal perceptions. I have already shewn, that the relation of cause and effect *can never afford us any just conclusion* (meu grifo) from the existence or qualities of our perceptions to the existence of external continu'd objects: And I shall farther add, that even tho' they cou'd afford such a conclusion, we shou'd never have any reason to infer, that our objects resemble our perceptions. That opinion, therefore, is deriv'd from nothing but the quality of the fancy above-explain'd, *that it borrows all its ideas from some precedent perception*. We never can conceive any thing but perceptions, and therefore must make every thing resemble them.⁴⁴⁷

Por isso, seria possível localizar, supostamente, em todos os sistemas metafísicos, algo semelhante a alguma percepção com a qual já temos familiaridade: pode ser a solidez e o movimento, extensão ou duração, bondade ou vontade, força ou energia, a percepção de nós mesmos e a consciência, pensamento, números, ideias, amor e ódio, seja o que for: alguma percepção ou classe de percepções será eleita pelo filósofo o verdadeiro e supremo arquétipo ou princípio último da realidade — aquilo que *é*, existe para além de uma mente particular, continuamente, e em si mesmo sem interrupção. A história da filosofia abunda de exemplos de refinamentos antropomórficos desse gênero; eis um tema interessantíssimo, que Hume explora em *Diálogos sobre a Religião Natural*, mas que não cabe aqui analisar. O sistema da dupla existência parece então ser mais amplo do que a teoria da representação; seu fundamento é supor uma distinção geral entre *ser* e *aparecer*, não especificando o que é o primeiro nem o

⁴⁴⁷ T 1.4.2.54, SBN 216.

modo como se dá a relação entre ambas esferas; já a teoria da representação é um caso especial, quando é suposto que para cada percepção individual há escondido um objeto ou um conjunto de objetos correspondentes individuais que se lhe assemelham nalguns aspectos *espaciais*; e que a relação causal entre as partes vincula o objeto a sua percepção na mente, via uma afecção do órgão sensorial. Esse é o caso da “filosofia moderna” com a doutrina corpuscular, objeto de crítica na Seção IV, Parte IV.

Grosso modo, a partir do trabalho de Boyle na química concebe-se nas ciências setecentistas que existem corpúsculos (ou átomos) — entes tridimensionais, dotados apenas de massa, coesão interna e solidez — que, flutuando no espaço e no tempo, combinando-se e desagregando-se graças à ação das forças imutáveis da natureza, quando eles chocam-se com nossos órgãos sensoriais (também formados, na realidade, por uma quantidade incalculável de corpúsculos), eles produzem, através da comunicação do movimento entre as partículas dos “espíritos animais”, saindo das extremidades, passando pelos nervos, até o cérebro, as percepções sensíveis na mente, como calor, cheiro, dor, amarelo, sólido, movimento. Dessa forma, quando por exemplo alguém olha para as próprias mãos e vê cores e figuras formando um contínuo ou sente que é morna ou áspera, essas aparências são *ilusórias*, pois a realidade de fato não é *isto* que assim aparece, muito menos tem todas essas propriedades; nossas percepções, com toda sua riqueza sensível, são produzidas no espírito por objetos minúsculos indivisíveis, em si mesmos sem cores, cheiros, gostos, existindo invariáveis entre grandes espaços vazios. Porém, dizem esses filósofos modernos, eles são semelhantes, em alguns aspectos, ao que causam no espírito humano. Ora, Hume levanta a questão, o que os leva a conceber tal dualidade e qual é sua melhor justificação?

Upon examination, I find only one of the reasons commonly produc'd for this opinion to be satisfactory, *viz.* that deriv'd from the variations of those impressions, even while the external object, to all appearance, continues the same. These variations depend upon several circumstances...⁴⁴⁸ The conclusion drawn from them, is likewise as satisfactory as can possibly be imagin'd. 'Tis certain, that when different impressions of the same sense arise from any object, every one of these impressions has not a resembling quality existent in the object. For as the same object cannot, at the same time, be endow'd with different qualities of the same sense, and as the same quality cannot resemble impressions entirely different; it evidently follows, that many of our impressions have no external model or archetype. Now from like effects we presume like causes. Many of the impressions of colour, sound, &c. are confest to be nothing but internal existences, and to arise from causes, which no ways resemble them. These impressions are in appearance nothing different from the other impressions of colour, sound, &c. We conclude, therefore, that they are, all of them, deriv'd from a like origin.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ T 1.4.4.3, SBN 226.

⁴⁴⁹ T 1.4.4.4, SBN 227.

Como formulado por Hume, esse argumento opera com base em alguns pressupostos problemáticos, dos quais pelo menos quatro merecem nossa atenção: o princípio de não contradição se estende universal e realmente até as coisas mesmas (é impossível que elas tenham propriedades contraditórias); o mesmo se diz da relação de identidade (o *mesmo objeto* é em si e aparece para mim); e da relação de semelhança; e da relação de causa e efeito. Além dos conteúdos das percepções, também as maneiras pelas quais pensamos (associamos) os fenômenos são transpostas acriticamente, e sem nenhuma garantia epistêmica, ao suposto ser. Este “objeto” mais verdadeiro que as aparências, que explica o fato de haver nelas variações, a depender de seu contato com os órgãos e suas disposições, do meio e de outras “circunstâncias”, não passa, entretanto, de uma duplicação na imaginação de nossas percepções.⁴⁵⁰ Pois, o exame “experimental” da origem das noções de possibilidade, existência, objeto, semelhança, identidade, causa e efeito mostra a nós, segundo Hume, que não temos como nos decidir se essa hipótese de haver um outro mundo, mais real e original que os fenômenos, é verdadeira. Seria preciso que estes dois tipos de “objeto” se apresentassem à consciência para podermos compará-los, o objeto fenomênico e o objeto em si, o “modelo ou arquétipo” — o que não ocorre. De qualquer forma, percebendo que sons, cores, cheiros mudam dependendo de muitas “circunstâncias”, enquanto certas “qualidades” dos fenômenos permanecem invariáveis, quais sejam, sua *extensão* e *solidez*, e não podendo, dizem os filósofos modernos, as qualidades diferentes e variáveis existir simultaneamente nos mesmos objetos, segue-se que nenhuma dessas últimas existe de fato fora dos órgãos sensoriais, e só as invariáveis e ininterruptas pertencem ao real. A extensão e a solidez, “com suas diferentes misturas e modificações” (a figura, movimento, gravidade e coesão) são concebidas as substâncias ou estruturas do que *é em si mesmo, dotado de determinação interna*, qualquer que seja sua origem (uma inteligência criadora ou as próprias substâncias, às quais pertenceria o existir), e sobre as quais todo e qualquer conhecimento científico deve ser elaborado. O problema é que, segundo Hume, conceber essas condições formais ou “primárias” da matéria puramente, sem incluir junto as qualidades dos corpos consideradas subjetivas ou “secundárias” é impossível. O movimento, por exemplo, é impensável sem a relação espacial entre dois corpos; cujo conceito é impensável sem a figura; que é impensável sem a percepção da cor, a qual foi rebaixada pela filosofia moderna à mera ilusão sensorial.⁴⁵¹ Mesmo os modelos geométricos mais abstratos de tais objetos considerados reais são compostos por

⁴⁵⁰ T 1.4.2.56, SBN 217-8.

⁴⁵¹ T 1.4.4.7, SBN 228.

percepções elementares de cores que, supõe-se, não tem existência fora da imaginação humana; então, o que garantiria que o modelo, com toda abstração e refinamento, teria o poder de descrever adequadamente o que é em si, se os meios empregados para o formular são apenas relativos, como afirmam seus próprios criadores?

Instead of explaining the operations of external objects by its means, we utterly annihilate all these objects, and reduce ourselves to the opinions of the most extravagant scepticism concerning them. If colours, sounds, tastes, and smells be merely perceptions, nothing we can conceive is possest of a real, continu'd, and independent existence; not even motion, extension and solidity, which are the primary qualities chiefly insisted on.⁴⁵²

Tendo subvertido a própria formulação da questão (metafísica) da “adequação” da mente ao objeto, e se nossas ideias se referem a coisas em si inobserváveis, a maneira como o objeto científico deverá ser encarado, conforme ao pensamento de Hume, será outra: não mais se ele exprime adequadamente a realidade; mas se explica adequadamente, *como hipótese científica*, uma classe de fenômenos, permitindo-nos agrupá-los ou antecipá-los ou ajustá-los com outras classes de objetos observáveis. A imaginação é indispensável para a *construção* de tal objeto teórico, nem está sob nosso poder nos despojar dela para concebê-lo no nível mais básico (sólido ou extenso), e sem algum grau de vivacidade comunicada das impressões. O filósofo experimental revela mais prudência ao deixar de lado a questão da “realidade última”, e focar em seus testes empíricos condicionados em seus gabinetes, para atestar até onde podem corroborar, com sucesso, suas teorias e postulados. Se o cético vir atazaná-lo com dificuldades e problemas epistemológicos acerca de “nosso conhecimento do mundo exterior”, de bom grado ele reconhecerá que muitos deles são insolúveis, mas de nada servem, tampouco extinguirão totalmente suas crenças naturais, em seu trabalho de exploração da natureza.

⁴⁵² T 1.4.4.6, SBN 227-8.

CAPÍTULO QUATRO

CONSCIÊNCIA E IDENTIDADE PESSOAL

THE conviction which every man has of his Identity, as far back as his memory reaches, needs no aid of philosophy to strengthen it, and no philosophy can weaken it without first producing some degree of insanity. The philosopher, however, may very properly consider this conviction as a phenomenon of human nature worthy of his attention. If he can discover its cause, an addition is made to his stock of knowledge. If not, it must be held as a part of our original constitution, or an effect of that constitution produced in a manner unknown to us.⁴⁵³

§ 25. *Pressupostos da questão da identidade pessoal*

A Seção VI, Parte IV, Livro I do *Tratado* é de longe a mais controversa entre os estudiosos de Hume, que se debruçaram sobre sua teoria do entendimento humano. O título, *Sobre a Identidade Pessoal*, poderia sugerir ao leitor que se trata apenas de uma questão pontual, sem dúvida muito importante, desde Locke, na filosofia inglesa do século XVIII; no entanto, como noutras seções do *Tratado* dedicadas a um tema crucial, esta contém uma série de reflexões que ultrapassam em muito seu objeto. Num certo sentido, o ceticismo presente desde o início da análise da percepção culmina ali com a investigação sobre o *eu* (self). Não poderia ser diferente: o tópico central da filosofia moderna, o *sujeito*, é examinado criticamente pelo filósofo escocês, de modo a tomar uma forma bastante insólita, via o emprego idiossincrático do método experimental. Com efeito, princípios e conceitos humanos fundamentais — a cópia e a separabilidade das percepções, a associação e a ficção — como também a crítica da causalidade e da substância serão todos por ele mobilizados para tentar compreender o que é, afinal, o *self*, para o que *aponta* e de *onde* origina-se sua representação. Mas ainda embaraça os leitores de Hume o fato que, a respeito desta seção — onde ajustam-se raciocínios desenvolvidos ao longo do Livro I e onde esperaríamos um fechamento coerente das bases teóricas do empirismo — o filósofo demonstrou profunda insatisfação, no *Apêndice*, redigido em menos de dois anos após a publicação dos dois primeiros volumes. Afirma Hume ali que, considerando em revisão seu trabalho, sentiu-se muito “afortunado por não ter encontrado qualquer erro muito considerável” em seus raciocínios, exceto num ponto, a saber, na referida Seção VI. Além do enorme problema interpretativo que isso põe ao leitor, porque nela são encerrados diversos raciocínios precedentes e organizados num todo, soma-se o fato

⁴⁵³ Reid, T. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Essay Three: Of Memory, Chap. IV: Of Identity.

que o próprio *Apêndice* não esclarece qual é a natureza do “erro considerável” cometido pelo autor. A maneira como Hume o descreveu é, no mínimo, enigmática, e parece sugerir que nem ele próprio soube muito bem qual foi a dificuldade que o atormentou enquanto revisava seu texto.

I HAD entertain'd some hopes, that however deficient our theory of the intellectual world might be, it wou'd be free from those contradictions, and absurdities, which seem to attend every explication, that human reason can give of the material world. But upon a more strict review of the section concerning *personal identity*, I find myself involv'd in such a labyrinth, that, I must confess, I neither know how to correct my former opinions, nor how to render them consistent.⁴⁵⁴

Então, quais opiniões parecem não estar livres de “absurdidades”, são “inconsistentes” e contraditórias? Por que ele julgou sua explicação sobre o *self* ser muito defeituosa? E por que isso não se lhe mostrou o suficiente para corrigir outros raciocínios, que precederam e embasaram seu discurso sobre o *self*, os quais foram inclusive retomados com pouquíssimas modificações na *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748), tampouco para alterar minimamente o Livro II do *Tratado*, onde o conceito do *self* desempenha um papel fundamental na explicação da origem, produção, mistura e direção das paixões humanas? É o *self* que faz a ponte do primeiro para o segundo livro; e o ceticismo confesso a que sua reflexão, no primeiro, conduziu-o parece interferir em quase nada no exame das paixões. Teria Hume desprezado essa reconhecida dificuldade e procedido inconsistentemente ao manter intactos os livros subsequentes e, não só isso, ter reescrito o segundo, em *Uma Dissertação sobre as Paixões* (1757), servindo-se de uma noção de *self* praticamente idêntica àquela da década anterior, a despeito do labirinto em que o envolveu quando era um jovem filósofo? Embora pareça ao leitor mais severo⁴⁵⁵ que tal imbróglio não tem nenhuma solução, que Hume esteve irremediavelmente confuso em sua juventude, e que agiu inconsequentemente, ou mesmo de má-fé, ao continuar professando seu empirismo nefasto nos domínios da moral e das paixões, mesmo após ter entrevisto seu fracasso no tópico central do *self*, e dessa forma assumido uma postura conveniente num ceticismo que poderia ter sido ultrapassado, caso tivesse abandonado o obtuso sensualismo herdado de Locke, com suas falácias e falsificações da realidade, toda esta situação é, na verdade, menos calamitosa. A subjetividade será sempre um estorvo para qualquer sistema filosófico empirista, enquanto for considerada uma questão basilar ou central. Porém, Hume lida com ela de uma maneira bastante sofisticada e original e, embora talvez não seja possível esclarecer o que propriamente lhe causou tamanha perplexidade, o texto oferece

⁴⁵⁴ T App.10, SBN 633.

⁴⁵⁵ Cf. A Introdução de T.H. Green ao *Tratado*.

algumas pistas que permitem entender, em certa medida, onde está localizada a dificuldade, por que ela surge, e por que não é o suficiente para arruinar o exame das paixões e da moral, que envolvem necessariamente o *self*, e, muito menos, para exorcizar o espírito filosófico do empirismo como um todo da cultura ocidental. Examinemos do que trata a famosa Seção VI, qual é o problema recebido que Hume enfrenta ali, qual é a solução original proposta, o que há de errado com ela, de acordo com o *Apêndice* e, enfim, por que isso não atrapalha em nada o exame das paixões; pelo contrário, a partir da conclusão do Livro I são apontados alguns rumos a uma investigação inteligível sobre as relações entre a mente e o corpo, a consciência e a vontade e a intersubjetividade.

Primeiro, devemos indicar quem são os antecessores imprescindíveis dessa problemática. A natureza da identidade pessoal se tornou “uma grande questão na Inglaterra”, desde os últimos anos do século XVII, sem sombra de dúvidas, graças a Locke. A partir da inclusão ao Capítulo XXVII — *Da Identidade e Diversidade*, na segunda edição de *Um Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1694) — de uma parte dedicada à identidade pessoal a pedido de Molyneux, o tema adquiriu proporções gigantescas, na filosofia inglesa em geral, em razão da inovação radical lockeana, que foi deslocar o sentido da investigação do *ser*, da procura pela fundamentação real da individualidade e persistência do *eu* mediante o conceito de *substância*, para *aquela experiência* que legitima a imputação de um e o mesmo *eu* ou *pessoa* a um “homem” (um corpo humano), isto é, restringindo-se ao exame da *consciência*. Em razão de seu ceticismo circunspecto referente à substância, desde a publicação da segunda edição de seu livro, a posição lockeana se tornou imediatamente objeto de controvérsias entre filósofos e teólogos, como Butler, Clark, Collins, só para nomear alguns. O texto é profundo e, conquanto apresente dificuldades e partes bastante obscuras, ainda é um dos aspectos mais discutidos e instigantes do *corpus* lockeano. É preciso comentar o ponto de partida que o filósofo inglês parece tomar para conduzir uma investigação sobre a ideia do *self* e do que o caracteriza, a saber, sua identidade e simplicidade.

De acordo com Locke, todos nós temos naturalmente uma “convicção indestrutível” de que *somos*, pois há um tipo de conhecimento inegável — uma intuição interna que admite o “maior grau de certeza ou evidência” — fundando-a. Como ele esclarece no capítulo sobre *O Conhecimento Triplo da Existência*⁴⁵⁶, há três classes de objetos cujas existências podemos conhecer seguramente, por três tipos de conhecimento diferentes, a saber: *Deus*, por demonstração; *corpos*, mediante sinais presentes na sensação; e *nossa própria existência*, por

⁴⁵⁶ *Essay*, IV, 9.

intuição. Mas, nesse caso, trata-se de uma intuição *sui generis*⁴⁵⁷, cujo objeto somente é nossa própria existência. Para Locke todo o conhecimento humano consiste na “visão” que a mente tem de suas “ideias”. Dependendo do “grau de clareza” de tal visão, estabelece-se tipos de conhecimentos. As “diferentes clarezas” de nosso conhecimento consistem nas diferentes “maneiras de percepção” que a mente tem do “acordo ou desacordo das ideias”. Se ela *percebe imediatamente* o acordo ou desacordo de duas ideias em si mesmas, tal conhecimento é “intuitivo”. Não é necessário provar ou examinar a fundo uma proposição, já que a mente percebe sua verdade da mesma maneira que o olho vê a luz, “apenas sendo posto em direção a ela”. Esse tipo de conhecimento é irresistível como a luz do dia e força-se *imediatamente* a ser percebido de certa maneira, sem deixar, por isso, qualquer abertura para dúvida ou hesitação. É graças a esse tipo de conhecimento que a mente percebe que o branco não é preto, um círculo não é um triângulo, $2 + 2 = 4$, o todo é maior que a parte, etc. E é deste tipo de conhecimento que *depende* toda certeza ou evidência de todo conhecimento possível. Com efeito, a “demonstração” está um grau abaixo de certeza, e pela qual a mente percebe o acordo ou desacordo de ideias não imediatamente, mas pela *interposição* de outras ideias cujo acordo ou desacordo pode ser objeto de intuição. Quando a mente compõe um encadeamento de ideias interligadas, atentando para o acordo entre os *elos particulares*, intuindo-os separadamente e notando como de um ela passa ao outro, percebendo daí como do primeiro chegou ao último, ela *raciocina*. “A soma dos quadrados dos catetos de um triângulo retângulo é igual ao quadrado da sua hipotenusa” não é, dessa maneira, uma proposição intuitiva, mas é descoberta pela concatenação interposta de ideias mais simples montando um raciocínio, umas inferidas de outras, por meio do que é demonstrada a verdade de *uma prova*. Ora, de acordo com Locke, diferentemente dessa maneira de conhecimento, nossa própria existência é objeto de *intuição*⁴⁵⁸; pois sabemos que existimos por “um ato de conhecimento tão evidente” quanto sabemos que “do não ser não se produz ou não surge nada” e que “uma não-entidade não é algo”.

As for *our own Existence*, we perceive it so plainly, and so certainly, that it neither needs, nor is capable of any proof. For nothing can be more evident to us, than our own Existence. *I think, I reason, I feel Pleasure and Pain*; Can any of these be more evident to me, than my own Existence? If I doubt of all other Things, that very doubt makes me perceive my own *Existence*, and will not suffer me to doubt of that. For if I know *I feel Pain*, it is evident, I have as certain a Perception of my own Existence, as of the Existence of the Pain I feel: Or if I know *I doubt*, I have as certain a Perception of the Existence of

⁴⁵⁷ Cf. Thiel, *The Early Modern Subject*, p.119.

⁴⁵⁸ “Our own existence is known to us by a certainty yet higher than our senses can give us of the existence of other things, and that is internal perception, a self-consciousness or intuition.” Locke, *Notes* (1696), in: King, *The Life of John Locke*, vol. 2, p. 138.

the thing doubting, as of that Thought, which I call *doubt*. *Experience then convinces us* (meu grifo), that *we have an intuitive Knowledge of our own Existence*, and an internal infallible Perception that we are. In every Act of Sensation, Reasoning, or Thinking, we are conscious to our selves of our own Being; and, in this Matter, come not short of the highest degree of *Certainty*.⁴⁵⁹

Ilustremos o argumento: se *eu* sinto dor de dente, sei que *sou eu* quem sofre a sensação; se *eu* duvido que não existem corpos ou almas, *sou eu* quem tem dúvidas. Tanto as ideias de sensação quanto as de reflexão estão acompanhadas de uma “certa percepção” da existência de uma *coisa* que sente dor ou prazer, vê cores, tem pensamentos, lembranças, dúvidas, etc. Mas que eu saiba que *sou eu* quem pensa, lembra, sente a dor, vê o livro, deseja a água, e que *eu existo*⁴⁶⁰ enquanto percebo essas coisas, *é uma experiência*, de acordo com o Locke. Quando percebo a cor vermelha do livro, percebo também minha existência, percebendo interna e imediatamente uma relação evidente entre minha existência e a existência do objeto, isto é, que *eu percebo* tal coisa *percebida* por mim. Salta imediatamente à “visão da mente” a ideia de *eu mesmo* quando tenho qualquer “ideia de sensação” ou “reflexão”, bem como a percepção da *conexão* entre a ideia e *eu*. Diferentemente de Descartes, tal intuição não é um ato puro intelectual *a priori*, mas é uma “experiência” que o *eu* terá, sempre que tiver qualquer tipo de ideia, que, na filosofia lockeana, deriva apenas dos sentidos ou da reflexão sobre as operações mentais trabalhando sobre tais conteúdos provenientes dos sentidos, e não havendo, portanto, “ideias inatas”. Com efeito, segundo Locke, tal intuição que acompanha todo e qualquer ato de sensação ou reflexão não me revela *o que sou* — se sou feito de matéria ou se sou um espírito, qual é a minha “essência real” — mas torna-me indubitável *o fato* que sou algo existente.⁴⁶¹ Assim, as experiências “interna” ou “externa” não nos permitem *descobrir* as essências da mente ou dos corpos, mas apenas *indicam* que deve existir algo subjazendo as qualidades sensíveis, pois é impossível (“não podemos conceber de que modo”) que o duro, extenso, figurado, amargo poderiam “substituir por si sós ou uns nos outros”, e sem serem “suportados

⁴⁵⁹ *Essay*, IV, 9, 3.

⁴⁶⁰ Descartes, *Principes de la Philosophie*, 7. “Que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu’on peut acquérir. Pendant que nous rejetons en cette sorte tout ce dont nous pouvons douter, et que nous feignons même qu’il est faux, nous supposons facilement qu’il n’y a point de Dieu, ni de ciel, ni de terre, et que nous n’avons point de corps ; mais nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point pendant que nous doutons de La vérité de toutes ces choses ; car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n’est pas véritablement au même temps qu’il pense, que, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : Je pense, donc je suis, ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre.”

⁴⁶¹ *Essay*, IX, 10, 2. “For man knows that he himself exists. I think it is beyond question, that man has a clear idea of his own being; he knows certainly he exists, and that he is something. He that can doubt whether he be anything or no, I speak not to; no more than I would argue with pure nothing, or endeavour to convince nonentity that it were something. If any one pretends to be so skeptical as to deny his own existence, (for really to doubt of it is manifestly impossible,) let him for me enjoy his beloved happiness of being nothing, until hunger or some other pain convince him of the contrary. This, then, I think I may take for a truth, which every one’s certain knowledge assures him of, beyond the liberty of doubting, viz. that he is something that actually exists.”

por algum sujeito comum de inerência” (o que Locke denomina substância), embora não haja de fato nenhuma ideia clara e distinta dessa coisa suposta.⁴⁶² O mesmo é possível afirmar a respeito do espírito, pois não podemos conceber como os atos de duvidar, sentir ou querer subsistiriam por si mesmos sem algo a mais; mas devem pertencer a um substrato, “tão distante de nossa concepção e apreensão” quanto a ideia da substância corpórea, a despeito da familiaridade com as operações mentais que “experimentamos dentro de nós”⁴⁶³. Dessa forma, não é na falta do conhecimento de nossa “essência real” que é lícito afirmar que não existimos, sejamos *ex hypothesi* feitos de diversas substâncias extensas, ou seja, diversos corpúsculos em movimento no espaço que ao colidirem produzem de alguma maneira pensamentos; sejamos uma alma imaterial e indivisível, uma substância una, sem partes e fora das mudanças sensíveis. Ambas suposições são formalmente possíveis, embora a última talvez seja a mais provável, concede Locke, em conformidade com o espírito do tempo; mas isso é, ele diz, irrelevante ao ponto. A inovação lockeana consiste, pois, em *desprezar completamente a questão de nossa essência real* e, por outro lado, manter que temos indubitavelmente, a despeito desse franco ceticismo, *uma intuição especial de nossas existências*, que revela a nós mesmos o fato de sermos *seres pensantes*, que percebem coisas separadas de si — intuição esta que *acompanha inseparavelmente* todo os atos de pensamento ou desejo individuais. Mas essa intuição é sensível — é uma “experiência” recorrente e constante, como uma apreensão íntima e única vinculada a cada uma das percepções individuais enquanto estamos acordados. Tal “sensação de nossa própria existência”⁴⁶⁴ é o que Locke denomina “consciência”. Partindo dessa concepção da consciência, como sendo um ato ou uma intuição sensível privada, uma *experiência interna* acompanhando inseparavelmente todo pensamento e afecção de qualquer tipo, que revela à própria mente a existência de uma coisa pensante — *um self* — Locke desenvolve sua teoria da identidade *pessoal*.

⁴⁶²Ibid., II, 23, 4. “Hence, when we talk or think of any particular sort of corporeal substances, as horse, stone, &c., though the idea we have of either of them be but the complication or collection of those several simple ideas of sensible qualities, which we used to find united in the thing called horse or stone; yet, because we cannot conceive how they should subsist alone, nor one in another, we suppose them existing in and supported by some common subject; which support we denote by the name substance, though it be certain we have no clear or distinct idea of that thing we suppose a support.”

⁴⁶³ Ibid. “It is plain then, that the idea of corporeal substance in matter is as remote from our conceptions and apprehensions, as that of spiritual substance, or spirit: and therefore, from our not having any notion of the substance of spirit, we can no more conclude its non-existence, than we can, for the same reason, deny the existence of body; it being as rational to affirm there is no body, because we have no clear and distinct idea of the substance of matter, as to say there is no spirit, because we have no clear and distinct idea of the substance of a spirit.”

⁴⁶⁴Cf. *Letter to John Wynne* (n. 1884) in: Weinberg, S. *Consciousness in John Locke*, pp 81-83.

Self is that conscious thinking thing — whatever substance made up of, (whether spiritual or material, simple or compounded, it matters not) — which is sensible or conscious of pleasure and pain, capable of happiness or misery, and so is concerned for itself, as far as that consciousness extends.⁴⁶⁵

Mas, se nosso *self* não conhece sua própria essência, nem sabemos se ela permanece a mesma enquanto vivemos, qual é seu “princípio de individuação”, segundo Locke? O que faz com que ele seja para nós *uma* coisa que não é *outra* diferente, e continue *sendo* o que é através das mudanças do tempo? Vejamos antes, brevemente, como o filósofo inglês trata dessa questão em referência aos corpos e seres vivos. Partindo da suposição boyleana de que só existem corpos (e espíritos) individuais, num mundo nominalista em que foram extintos os universais e junto as tentativas racionais de extrair daí os seres particulares, a questão é “facilmente resolvida”: *é a própria existência*, que determina um ser de qualquer tipo a um “espaço e tempo precisos”, e incomunicáveis a seres do mesmo tipo. Determinado átomo, por exemplo, é um corpo em contínuo movimento sobre uma “superfície imutável”, existindo num tempo e espaço determinados e, por isso, “considerado em qualquer instante de sua existência” é, naquele exato instante, o mesmo consigo mesmo.

For, being at that instant what it is, and nothing else, it is the same, and so must continue as long as its existence is continued; for so long it will be the same, and no other.⁴⁶⁶

Pode-se julgar que uma massa composta de matéria é a mesma, continua o filósofo inglês, enquanto as partes componentes interligadas *existem* ou são as mesmas, estejam em conjunto movimentando-se ou em repouso. Ora, a questão da identidade dos compostos vivos, embora seja muito interessante em Locke, requer um estudo à parte mais aprofundado, pois no caso dos organismos a identidade depende não da matéria “constituída das mesmas partículas, mas de outra coisa” — coisa esta concebida pelo filósofo com certa dificuldade. Pois, quando uma semente vira uma árvore, há uma manifesta mudança de partes, mas é a “mesma vida” que garante a identidade do composto, “que é comunicada às novas partículas de matéria unidas vitalmente no corpo”, mantendo uma organização contínua conforme ao tipo da planta. O caso não é diferente com animais e com o que Locke denomina “homem” (o corpo humano). A significação por trás da palavra “identidade” varia; e deve então ser referida a objetos adequando-se a qual ideia particular a mente concebe em cada caso, quando afirma que uma

⁴⁶⁵ Essay, II, 27, 17.

⁴⁶⁶ Ibid, II, 3.

coisa é idêntica a si⁴⁶⁷, como já apontado por Hobbes. Não é, portanto, apenas pela unidade da substância que são compreendidos todos os tipos de identidade.

It is not therefore unity of substance that comprehends all sorts of identity, or will determine it in every case; but to conceive and judge of it aright, we must consider what idea the word it is applied to stands for: it being one thing to be the same substance, another the same man, and a third the same person, if person, man, and substance, are three names standing for three different ideas.⁴⁶⁸

Assim, se um homem engorda ou emagrece, envelhece, perde ou ganha partes de matéria (partículas substanciais idênticas a si) ao longo de sua existência, a mesma vida comunicada às diferentes partículas materiais que o compõem em tempos diferentes constitui a identidade do mesmo corpo humano, da mesma “disposição de partes organizadas”, mas não a identidade *pessoal*, que independe das variações desse corpo ao longo da vida.

To find wherein personal identity consists, we must consider what person stands for; —which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without perceiving that he does perceive.⁴⁶⁹

Isso parece significar que tal intuição sensível *sui generis* acompanhando necessária e indissociavelmente toda e qualquer sensação ou pensamento é o que faz, portanto, cada um de nós ser aquilo que nomeamos o *eu*, e o que nos separa uns dos outros, em pessoas ou coisas pensantes diferentes. A identidade pessoal é a permanência desse “ser racional”, enquanto os atos de intuição particulares — atos separados de consciência — continuarem manifestando-se no presente acompanhando as ideias individuais; e, até onde podem acompanhar ou “estender para trás qualquer ação ou pensamento passado”, *até ali* alcança a “identidade da mesma pessoa”. Pois o ato de recordar é perceber com a memória, acompanhada de consciência, algo feito ou percebido anteriormente (é uma “representação presente de uma ação passada”). Assim, segundo Locke, tal ato não apenas pinta a lembrança passada na mente, com certos detalhes e circunstâncias observadas, como o barulho da chuva hoje à tarde, mas também com a lembrança de que *fui eu quem o ouvi*. A memória reaviva a percepção passada (os ruídos) com a consciência de uma “familiaridade anterior” com a percepção sentida; ela reaviva junto, assim, aquela intuição sensível que acompanhou o som percebido — a consciência de que *sou*

⁴⁶⁷ “Whereby it will appear, that the difficulty or obscurity that has been about this matter rather rises from the names ill-used, than from any obscurity in things themselves. For whatever makes the specific idea to which the name is applied, if that idea be steadily kept to, the distinction of anything into the same and divers will easily be conceived, and there can arise no doubt about it.” Ibid. 28.

⁴⁶⁸ Ibid. II, 7, p.316.

⁴⁶⁹ Ibid, II, 9. 318.

eu quem o ouço. Dessa maneira, é impossível, de acordo com Locke, ter qualquer lembrança que não seja reavivada na forma de uma “visão” em primeira pessoa; e por isso a identidade de uma pessoa é *constituída* na mente pela *ligação*, no tempo, de *atos* de rememoração acompanhados de consciência com *atos* de consciência que acompanham as percepções atuais (a visão deste papel).

It is plain, consciousness, as far as ever it can be extended—should it be to ages past unites existences and actions very remote in time into the same person, as well as it does the existences and actions of the immediately preceding moment: so that whatever has the consciousness of present and past actions, is the same person to whom they both belong.⁴⁷⁰

A identidade pessoal significa, assim, o *conhecimento intuitivo* que cada um de nós tem de *sua própria existência*, revelada por atos de consciência ocorrendo em diversos momentos distintos. Mas o juízo “é a mesma pessoa quem percebeu ou fez coisas, há vinte minutos ou há vinte anos” depende completamente desses atos de memória que se conectam a atos de consciência presentes, de modo a constituir uma e a mesma consciência no fluxo sucessivo do tempo, e gerar a *experiência de uma unidade, de um self*. Se por um milagre *eu* tivesse de repente uma lembrança da arca de Noé e do dilúvio e de tudo o que aconteceu nesse evento, tal lembrança vincular-se-ia “intimamente” às percepções presentes de tal forma, que modificaria por completo minha identidade pessoal e transformaria para mim o meu *self*.⁴⁷¹ Locke é um tanto enganoso quando refere-se “a mesma consciência”⁴⁷² persistindo no tempo; pois, como vimos, cada ato de consciência que acompanha cada nova percepção individual (seja referida familiarmente ao passado ou presente) também é individual; e não havendo em sua filosofia uma “intuição em geral” de uma consciência em geral, mas apenas relações entre ideias particulares, “a mesma consciência” deverá ser, dessa forma, a integração contínua de diversos atos particulares sensíveis, entrelaçando-se no presente, a uma *rede* constituída de percepções sucessivas, cada uma sendo um “novo começo de existência” que revela, no entanto, *uma outra existência permanente* separada.

Such (...) are the actions of finite beings, v.g. motion and thought, both which consist in a continued train of succession, concerning their diversity there can be no question: because each perishing the moment it begins, they cannot exist in different times, or in different places, as permanent beings can at different times exist in distant places; and therefore no motion or thought, considered as at different times, can be the same, each part thereof having a different beginning of existence.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Ibid. II, 16, p.324.

⁴⁷¹ Ibid.

⁴⁷² Ibid. II, 13, pp.321-322.

⁴⁷³ Ibid. II, 2, p.313.

Mas, se a mente não produz sempre pensamentos nem, portanto, sempre tem consciência (não há uma persistência absoluta de ideias presentes sendo percebidas, basta dormir) é concebível que haja, considerando tal *interrupção*, de acordo com Locke, uma “total mudança” nas substâncias onde inerem os pensamentos, como numa mudança dos tecidos do cérebro ou, admitindo uma hipótese mais fantasiosa, numa suposta transmigração dos atos de percepção de uma alma para outra, o que não é “metafisicamente impossível”. A consciência não permanece sempre presente à própria mente, mas se é interrompida pelo esquecimento ou pelo sono profundo, não há momento em nossas vidas em que temos o encadeamento completo de todas as ações e pensamentos passados diante de nossos olhos “em uma só visão”. Posto isso, surge a dúvida filosófica se somos feitos de uma e mesma substância idêntica. Mas tal problema é totalmente indiferente aos olhos de Locke, porque é apenas a *comparação* dos atos de consciência passados (a memória) com percepções atuais o que constitui o *fato* de nossa identidade pessoal, por meio do que sabemos que *existimos no decorrer do tempo*, apesar de haver esse desconhecimento da substância (seja espírito ou matéria) que está na origem da existência individual dos pensamentos, tenha ela mudado ou não e perdido sua identidade.

Agora, como objetou Butler, em seu ensaio *Da Identidade Pessoal* anexado a *Analogia da Religião* (1736), contra Locke, essa “teoria excêntrica” causa, entre outros, enormes problema para a *responsabilização moral* do agente (levando em conta que, segundo o próprio Locke, “*pessoa é o termo forense para o self*”⁴⁷⁴), nesta e numa suposta vida futura; porque, no caso de uma perfeita amnésia, toda uma pessoa não mais existirá, já que não há mais consciência que “alcança o passado” e vincula-o ao presente; e a partir de novas percepções, caso pudessem ser lembradas dali em diante, uma nova pessoa seria constituída, a qual seria incomunicável com aquela de que não há mais “experiência interna” e se perdeu para sempre. E se não há mais memória dos pecados ou crimes cometidos no passado, e aquela pessoa que errou não existe mais, então o que propriamente deverá ser punido? Mas embora Butler critique severamente essa teoria lockeana, que faz da identidade pessoal uma união de atos representando o passado com atos de consciência presente, os quais constituem em conjunto sucessivamente uma unidade num processo temporal, o bispo aceita do filósofo inglês, entretanto, certos *fundamentos da teoria*, o que talvez os aproxima em muito. Com efeito, em primeiro lugar, também Butler parece caracterizar a consciência como um tipo de intuição *sui generis* que acompanha necessariamente todos os atos de pensar ou sentir, evidenciando uma “existência racional inteligente”, pensante e senciente, para o sujeito. Segundo, ele também

⁴⁷⁴ Ibid. II, 26.

afirma que nós *sentimos* essa consciência e, conseqüentemente, nossa existência; tratando-se, pois, de um conhecimento sensível.⁴⁷⁵ Terceiro, ele também parece concordar com Locke que podemos obter a noção de nossa própria identidade pessoal quando *comparamos* nossa consciência presente com aquela consciência que acompanhou uma percepção passada (lembrança), algo exposto pela memória.

Now, when it is asked wherein personal identity consists, the answer should be the same as if it were asked, wherein consists similitude or equality; that all attempts to define, would but perplex it. Yet there is no difficulty at all in ascertaining the idea. For as, upon two triangles being compared or viewed together, there arises to the mind the idea of similitude; or upon twice two and four, the idea of equality; so likewise upon comparing the consciousness of one's self, or one's own existence in any two moments, there as immediately arises to the mind the idea of personal identity.⁴⁷⁶

Isso significa que, conquanto tenham propósitos muito distintos em suas análises da identidade pessoal, tanto Locke como Butler partem de posições semelhantes, a saber, que *sentimos a existência* de nosso *self*, e *sentimos sua continuidade na existência, intuitivamente*. A diferença entre ambos é que, na filosofia de Locke, a “comparação” dos atos da memória com os atos de consciência presente “constitui” a identidade pessoal, ou seja, ela condensa a pessoalidade na sucessão contínua de atos pontuais e percíveis; e tal sucessão está tão intimamente interligada no presente, de modo a caracterizar um *sentir* de uma e a mesma consciência durando, sem qualquer necessidade de remissão a um conhecimento de essência. *Onde* ocorrem os pensamentos é uma questão irrelevante, já que mal sabemos, segundo o filósofo inglês, se a substância permanece a mesma durante nossa vida; mas isso não interfere *na experiência* do fato da consciência e, por isso, em sua *existência contínua*, enquanto ocorre a unificação do *self*. Já em Butler a comparação da memória com o presente não constitui a identidade pessoal, mas a “revela”; quer dizer, a consciência da identidade pessoal deve, segundo o Bispo, *pressupor* a real identidade pessoal e, portanto, não pode constituí-la, “da mesma maneira que o conhecimento” em qualquer outro caso “não pode constituir a verdade”,

⁴⁷⁵ Butler, J. *The Analogy of Religion*, Appendix I, of Personal Identity: “The ground of the doubt, whether the same person be the same substance, is said to be this; that the consciousness of our own existence in youth and in old age, or in any two joint successive moments, is not *the same individual action*, i.e., not the same consciousness, but different successive consciousnesses. Now it is strange that this should have occasioned such perplexities. For it is surely conceivable, that a person may have a capacity of knowing some object or other to be the same now, which it was when he contemplated it formerly; yet, in this case, where, by the supposition, the object is perceived to be the same, the perception of it in any two moments cannot be one and the same perception. And thus, though the successive consciousnesses which we have of our own existence are not the same, yet are they consciousnesses of one and the same thing or object; of the same person, self, or living agent. *The person, of whose existence the consciousness is felt now, and was felt an hour or a year ago, is discerned to be, not two persons, but one and the same person; and therefore is one and the same* (meu grifo).”

⁴⁷⁶ *Ibid.*

mas pressupô-la.⁴⁷⁷ A consciência, continua ele, “mostra a nós” (shows us) de “maneira tão evidente” que *somos a mesma pessoa* e disto temos uma concepção tão “firme e clara” — “uma convicção inabalável” — de que somos *uma existência* e não duas existências distintas e separadas por um lapso temporal, de modo que ela ensina que somos a mesma pessoa que fez ou pensou certa ação há vinte minutos ou vinte anos, evidenciando *o fato* de que nossa identidade *deve ser a identidade de um ser*, de um ente permanente ou, pelo menos, pertencer, como uma propriedade, a uma substância idêntica e simples.

The thing here considered, and demonstratively, as I think, determined, is proposed by Mr. Locke in these words, *Whether it, i.e., the same self or person, be the same identical substance?* And he has suggested what is a much better answer to the question than that which he give it in form. For he defines person, *a thinking intelligent being*, etc. and personal identity *the sameness of a rational being*. The question then is, whether the same rational being is the same substance; which needs no answer, because being and substance, in this place, stand for the same idea.⁴⁷⁸

Sendo assim, esses filósofos diferem quanto ao papel da consciência em relação à identidade pessoal (constituição da experiência do *self* ou revelação do ser do *self*), mas ambos filósofos partem da noção de que temos consciência — ato sensível indubitável e imediato — da existência de um *eu* que percebe e sente, duvida, raciocina, acompanhando inseparavelmente suas percepções individuais, conectado necessariamente com elas, mas à parte delas. Numa palavra, ambos estão comprometidos com a tese cartesiana de que pensamentos e sensações são *modificações* internas e transparentes de um ser *ativo*.⁴⁷⁹ De acordo com Locke, trata-se de uma experiência indubitável da conexão necessária e inseparável entre as ideias individuais e o *eu* existente; uma experiência da união indissociável entre esses diversos *atos* pontuais, que se integram a um encadeamento sucessivo, e uma atividade substancial (desconhecida) —, o que caracteriza a continuidade da existência efetiva do *eu*, ou seja, sua constituição sensível

⁴⁷⁷ “But though consciousness of what is past does thus ascertain our personal identity to ourselves, yet, to say that it makes personal identity, or is necessary to our being the same persons, is to say, that a person has not existed a single moment, nor done one action, but what he can remember; indeed none but what he reflects upon. And one should really think it self-evident, that consciousness of personal identity presupposes, and therefore cannot constitute, personal identity, any more than knowledge, in any other case, can constitute truth, which it presupposes.” Ibid.

⁴⁷⁸ Ibid.

⁴⁷⁹ Descartes, *Principes de la Philosophie*, 9. « Ce que c’est que penser. Par le mot de penser, j’entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l’apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c’est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser. Car si je dis que je vois ou que je marche, et que j’infère de là que je suis ; si j’entends parler de l’action qui se fait avec mes yeux ou avec mes jambes, cette conclusion n’est pas tellement infaillible, que je n’aie quelque sujet d’en douter, à cause qu’il se peut faire que je pense voir ou marcher, encore que je n’ouvre point les yeux et que je ne bouge de ma place ; car cela m’arrive quelquefois en dormant, et le même pourrait peut-être arriver si je n’avais point de corps ; au lieu que si j’entends parler seulement de l’action de ma pensée ou du sentiment, c’est-à-dire de la connaissance qui est en moi, qui fait qu’il me semble que je vois ou que je marche, cette même conclusion est si absolument vraie que je n’en puis douter, à cause qu’elle se rapporte à l’âme, qui seule a la faculté de sentir ou bien de penser en quelque autre façon que ce soit. » Cf. Terceiras Respostas às Objeções de Thomas Hobbes, 474.

produzida por algo *real*. Butler, por outro lado, afirma que a própria experiência da conexão necessária entre as percepções individuais e o *self* mostra a nós indubitavelmente a identidade e a simplicidade de nosso *ser* (da alma) na qual os diversos pensamentos e volições devem inerir; os quais, portanto, enquanto existirem, mostrarão necessariamente à consciência que nós existimos e seremos a mesma pessoa que continua existindo no tempo, e talvez mesmo fora dele. A comparação das lembranças com o presente desvela a mesma coisa, mas não é indispensável para tal conhecimento⁴⁸⁰. Ambos filósofos aceitam, assim, uma posição comum de que há um tipo de intuição *sensível* imediata acompanhando necessariamente todas as sensações, relações e ideias particulares — um conhecimento imediato de uma relação entre uma *existência* separada e *atos* particulares, como uma “experiência” de um *ser pensante consciente de si*, um *self*, que mostra a si mesmo sua própria existência e, dessa forma, ou *constitui* sua simplicidade e identidade no tempo, ou *revela-as*.

THERE are some philosophers, who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our Self; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both of its perfect identity and simplicity. The strongest sensation, the most violent passion, say they, instead of distracting us from this view, only fix it the more intensely, and make us consider their influence on *self* either by their pain or pleasure. To attempt a farther proof of this were to weaken its evidence; since no proof can be deriv'd from any fact, of which we are so intimately conscious; nor is there any thing, of which we can be certain, if we doubt of this.⁴⁸¹

É uma pena que Hume não tenha nomeado seus adversários nesse parágrafo; porém, a suspeita de que se trata aqui tanto de Locke quanto de Butler, numa combinação um pouco desajeitada, pois são duas posições bastante distintas que partem, contudo, de convicções comuns, não parece infundada nem despropositada, pois ajuda a entender o problema do *Apêndice* que perturbou Hume quando ele revisou seu argumento. Se ambos partem, dessa maneira, de uma “experiência” fundamental da existência temporal do *eu*, embora tirem conclusões diferentes dela, essa experiência sendo uma intuição sensível ou apreensão imediata de um *fato*, que acompanha diversas sensações e reflexões, e isso é o que se denomina “consciência” (uma “percepção ou pensamento refletido”), mas é apenas algo “íntimo” ou “interno” e peculiar a um “ser ativo” e “pensante”, pode-se entrever para onde apontará a crítica humiana. Pois tal auto percepção evidenciaria ao *eu* que ele é *algo* existente, e mantém um tipo

⁴⁸⁰ “All these successive actions, enjoyments, and sufferings, are actions, enjoyments and sufferings, of the same living being. And they are so, prior to all consideration of its remembering or forgetting; since remembering or forgetting can make no alteration in the truth of past matter of fact. And suppose this being endued with limited powers of knowledge and memory, there is no more difficulty in conceiving it to have a power of knowing itself to be the same living being which it was some time ago, of remembering some of its actions, sufferings, and enjoyments, and forgetting others, than in conceiving it to know, or remember or forget any thing else.” Butler, *op.cit.*

⁴⁸¹ T 3.2.12.2, SBN 570.

de fixidez e unidade aparentes cuja origem é uma atividade substancial, a despeito das transformações pelas quais já passou, das diversas emoções, prazeres e dores que o acometeram, bem como a despeito de diversas mudanças do corpo. Tal intuição revelar-nos-ia que o *self* não se confunde com os corpos externos nem com o próprio corpo, que adoece, envelhece, etc., nem com a sensação da dor ou prazer, das cores ou sons, como também com os atos atentos de reflexão, que trazem consigo essa “experiência” da consciência de si, *mais certa* que a experiência dos sentidos. Ora, Hume se pergunta, afinal, que “experiência” imediata e indubitável de que falamos é essa? E que existência é essa a que eles se referem com tanta convicção? Se experiência for *observação* do que de fato aparece; e se a origem e referência das aparências são os *sentidos*, aos quais têm de ser reenviadas quaisquer ideias, reflexões ou concepções sobre *fatos*, e se os sentidos mostram apenas percepções mais vivas e fortes (impressões), que são anteriores ao pensamento, na ordem do “conhecimento” do que for, somente as mesmas poderão atestar os conteúdos de qualquer discurso sobre “existências”, ainda mais tratando-se aqui de discursos que pretendem ser experimentais.

Unluckily all these positive assertions are contrary to that very experience, which is pleaded for them, nor have we any idea of *self*, after the manner it is here explain'd. For from what impression cou'd this idea be deriv'd? This question 'tis impossible to answer without a manifest contradiction and absurdity; and yet 'tis a question, which must necessarily be answer'd, if we wou'd have the idea of self pass for clear and intelligible.⁴⁸²

Segundo Hume, a existência de qualquer coisa (do sol, da luz, do calor, de um corpúsculo) tem de ser atestada por uma impressão particular ou inferida de uma impressão anteriormente percebida; e a “ideia real e positiva” de que algo existe é uma cópia desse conteúdo. O problema levantado aqui é que esses filósofos estão se referindo a uma existência que não tem em si mesma nenhum conteúdo, embora tenha dores, prazeres, sensações, reflexões, etc. É aquilo que não é uma impressão, mas aquilo a que as diversas impressões e ideias “supostamente tem uma referência”. Mas o que significa “referência”? Que relação necessária e inseparável é essa entre uma existência perceptível, mas invisível e inefável, e as qualidades de fato aparentes, conexão essa sendo objeto de uma estranha experiência? Como Hume colocou o problema, a definição do *self* proposta por esses filósofos carece de clareza, para não dizer que sua concepção é insignificante. A única maneira que há para verificar se o termo *self* significa alguma coisa é voltar-se à origem de sua significação, para tentar iluminá-la e torná-la inteligível. Se há uma “experiência” da existência do *eu*, é preciso consultar as impressões — o sentido originário, pleno e mais concreto possível da palavra “experiência”.

⁴⁸² T 1.4.6.2, SBN 251-2.

If any impression gives rise to the idea of self, that impression must continue invariably the same, thro' the whole course of our lives; since self is suppos'd to exist after that manner. But there is no impression constant and invariable. Pain and pleasure, grief and joy, passions and sensations succeed each other, and never all exist at the same time. It cannot, therefore, be from any of these impressions, or from any other, that the idea of self is deriv'd; and consequently there is no such idea.⁴⁸³

Repare que Hume nega que exista *tal ideia filosófica da existência do eu*; que é apreendida por essa consciência infalível e separada das percepções individuais, mas sensível e temporal. Pois a própria experiência do tempo, ou seja, a “maneira de aparição” das qualidades, se desprovida de prejuízos substancialistas, demole tal ficção filosófica. O foco da crítica parece ser aqui Butler, que não só assevera que sentimos nosso *eu*, mas também sua permanência invariável no tempo através de “todo o curso de nossas vidas”. Mas, se o *sentimos*, ele deve ser pelo menos colorido ou tangível ou amargo ou quente ou, excluindo as impressões de sensação, triste ou alegre, calmo ou violento, etc. Mas não se verifica nenhuma impressão constante e invariável, absolutamente fixa e imutável, em meio a sucessão de percepções. Mesmo o ponto colorido do experimento com o limite visual deixa de existir quando é alterada minimamente a posição do órgão. Sua absoluta unidade e simplicidade não existem sempre durante todo o curso das percepções coexistentes. Admitindo uma hipótese desatinada, se o *self* fosse um *ponto* existente colorido, deveria existir numa posição do campo visual uniformemente, sem variação ou interrupção, como um ponto vermelho imutável no canto superior direito, esteja o *eu* acordado ou dormindo.

Se não há impressão estática e invariável da existência do *eu*, a que as diversas sensações e pensamentos que se sucedem no tempo, surgindo e desaparecendo, supostamente “referem-se”, onde existiriam e a quem pertenceriam, Hume levanta a pergunta: “o que acontece com nossas percepções individuais conforme essa hipótese”? Ou seja, como deveremos compreender as qualidades individuais que de fato aparecem (frio, amarelo, tristeza, dor, ruído, duro) partindo da hipótese de que não existe um substrato ou ao menos um ponto invisível e intangível de referência — algo *ativo* separado do ser percebido, a quem ideias pertencem e onde se sucedem, como um “princípio unificador” transcendente? Mas Hume não nega absolutamente, como faria um dogmático negativo, que poderia existir um *eu* fora das percepções individuais; o problema é que os *meios concebíveis* utilizados por nós para discorrer sobre isso não ampliariam nosso conhecimento; mas apenas seria referido, com mais obscuridade e “termos incertos”, aquilo com o que já estamos familiarizados. Como também, poder-se-ia admitir que só existem estas qualidades individuais aparentes e nada além ou acima

⁴⁸³ Ibid.

delas. Termos como “substância” e “coisa em si”, “energia” ou “atividade”, se referirem a concepções desprovidas de qualquer conteúdo, sem nenhum lastro na empiria, sem semelhança alguma com impressões, *são ininteligíveis e vazios*, na filosofia de Hume, pois, ele diz, “não temos nenhuma ideia perfeita de qualquer coisa, senão de percepções”⁴⁸⁴. O problema da transcendência é que ela não faz sentido, se não for concebida analogicamente ao humano, não que seja verdadeira ou falsa. Não cabe, por isso, ao “filósofo da natureza humana” especular sobre coisas ou poderes misteriosos; está fora do alcance do método experimental, de acordo com o autor do *Tratado*, fazer outra coisa, senão descrever e generalizar as aparências sensíveis e os modos como estão conectadas e unificadas, até onde vão nossos olhos e até onde são compreensíveis por nossos conceitos ou ficções.

The uniting principle among our internal perceptions is as unintelligible as that among external objects, and is not known to us any other way than by experience. Now the nature and effects of experience have been already sufficiently examin'd and explain'd. It never gives us any *insight* into the internal structure or operating principle of objects, but only accustoms the mind to pass from one to another.⁴⁸⁵

Objetos são coisas percebidas pela mente, relacionadas pela imaginação; fora disso a palavra não significa nada: um objeto que não for um *conteúdo* pensado não admite força e vivacidade e, portanto, não é acreditável. Em seu entendimento do método experimental, a questão se existe alma ou uma substância imaterial ou alguma atividade unificadora maravilhosa, que *produz* a coesão das representações em um *eu* sem ser pela causalidade, não faz sentido, segundo Hume, nem pode ser respondida sem “recorrermos a sofismas” ou termos obscuros e incertos. Negar a existência de uma aparência na mente (uma percepção) não interfere em nada ou pode ser que interfira (se é que existe) em alguma coisa de que não temos nenhuma observação e concepção. Podemos “supor em geral”⁴⁸⁶ que há um triângulo quadrado em alguma hipóstase fora do nosso universo; mas a conjectura é vazia, nem pode ser comprovada. Se não percebemos imediata e indubitavelmente a existência desse misterioso *eu* criado pelos filósofos acompanhando as *percepções individuais*, ao qual elas pertencem e onde

⁴⁸⁴ “We have no perfect idea of any thing but of a perception. A substance is entirely different from a perception. We have, therefore, no idea of a substance. Inhesion in something is suppos'd to be requisite to support the existence of our perceptions. Nothing appears requisite to support the existence of a perception. We have, therefore, no idea of inhesion.” T 1.4.5.6, SBN 234.

⁴⁸⁵ T 1.3.14.29, SBN 169.

⁴⁸⁶ O caso é o mesmo com a espacialização do gosto. “For shou'd we ask ourselves one obvious question, *viz.* if the taste, which we conceive to be contain'd in the circumference of the body, is in every part of it or in one only, we must quickly find ourselves at a loss, and perceive the *impossibility of ever giving a satisfactory answer*. We cannot reply, that 'tis only in one part: For experience convinces us, that every part has the same relish. We can as little reply, that it exists in every part: For then we must *suppose* it figur'd and extended; which is absurd and incomprehensible (meus grifos).”

subjazem ou inerem, como poderemos então compreendê-las, até onde a estreitíssima “observação” o permite?

§ 26. *O teatro da mente*

“Todas as percepções individuais são diferentes, distinguíveis umas das outras e separáveis pela imaginação”. Esse controverso princípio é a base da crítica de Hume das teorias substancialistas de outrora, bem como da formulação de sua teoria do *self*. Segundo o filósofo, se, normalmente, já concebemos, por exemplo, que chaminés são diferentes, distinguíveis e separáveis de cadeiras e podem existir sem estas, e se a reflexão filosófica mostra que esses “objetos” não são coisas absolutas e determinadas em si, mas percepções ou fenômenos relacionados (presentes) a uma mente e, por isso, se tal maneira dissociativa de conceber objetos é aplicável sem contradição a percepções; e se o experimento com a tinta no limite visual mostra a aparência do “mínimo” qualitativo colorido no órgão; e se os demais sentidos são semelhantes à visão, no que toca este fato particular, a saber, são efeitos de composições de pontos coexistindo ou sucedendo-se; e se a mente não percebe nesses objetos, pois não há impressão distinta, a “conexão necessária” de uma qualidade com outra, como entre dois pontos coloridos adjacentes, ou entre um conjunto de pontos coloridos (chama) e um conjunto de pontos tangíveis (calor) coexistindo, ou ainda em um conjunto de cores (cinzas) existindo após cessar a existência de outro conjunto (madeira); nem há a impressão de outra existência, nem da conexão necessária de qualidades individuais com ela, onde supostamente são “suportadas”; — postas essas teses radicalmente nominalistas, poderemos considerar individualmente, afirma Hume, certa qualidade apartada de outra, sem ter de conceber a segunda junto necessariamente e, assim, poderemos afirmar que ela pode aparecer ao espírito e mesmo existir sem envolver a existência de outra qualidade, e sem envolver a existência de outra coisa especificamente distinta, como um “suporte” — algo imperceptível do que não há uma noção inteligível. E, dessa maneira, cada percepção *pode existir individualmente por si só*, isto é, ser considerada uma “substância”, até onde tem significado essa palavra. A noção do *pertencimento real* das sensações e paixões a um *self*, uma coisa pensante com a qual estão conectadas, tomada nesse sentido metafísico, está descartada da ciência da natureza humana. Ora, partindo dessas considerações, em qual sentido poder-se-ia dizer “inteligivelmente”, segundo tal restrição semântica empirista, que as diferentes percepções “pertencem” ao *eu*? E como estariam conectadas com o mesmo, se não há experiência de um ente real, algo a mais simples e contínuo suportando-as? Na linha de Locke e Butler, filósofos afirmaram que, quando se voltaram

introspectiva ou intimamente a si, descobriram sensivelmente a existência de um *ser* simples e idêntico, um *ser pensante racional*, capaz de produzir atos de pensamento, seja ele composto de partes ou uno, material ou espiritual. Quando o pensamento se volta por si só ao *fato* da consciência, dizem eles, quando a consciência age reflexivamente sobre si mesma, tal ato mostra indubitavelmente, com clareza e transparência, a existência do *eu* para si próprio.

Ora, “de minha parte”, afirma Hume, “quando *eu* entro mais intimamente naquilo que denomino *eu* mesmo”, ou seja, quando é considerada, falando como esses filósofos, a ideia que tenho do próprio *eu* — o conteúdo pensado — *eu* tropeço sempre em alguma percepção individual ou outra. É como se ele dissesse: sempre que *eu* tento manifestar ao pensamento *minha existência concreta*, tento me apreender ou “pegar” a mim mesmo no presente, *eu* observo apenas estas cores, luzes e sombras, sensações tangíveis, alegria, tristeza, sons, etc., e jamais encontro outra existência separada disso. Em outras palavras, Hume afirma que não há apreensão, no tempo, de um *eu* determinado, como um conteúdo distinto do resto; mas, a apreensão do *eu* se dá nas percepções individuais, nas qualidades se sucedendo e sendo conectadas; nem há “observação” de outra coisa além delas. Assim, a mente só percebe o próprio *eu* enquanto aparecem estas cores, prazeres, sons, sentimentos, desejos, sensações tangíveis, em suma, tudo que é fenômeno; o *self* não se apreende, no tempo, destacado daquilo que observa, à parte do mundo sensível. O sono profundo, com efeito, é uma morte temporária do *eu*; é a aniquilação da pessoa, visto que, sem percepções ou imagens, o *self* não mais existe ou se torna presente à consciência. Se, com a morte, não existirem mais sensações e ideias, originais e cópias, não existirá mais a representação do *eu*. Isso significa, continuando essa linha de pensamento, que a concepção do *eu* é, de alguma maneira, *feita* de percepções individuais. A experiência de *ser uma pessoa* é tirada e produzida das qualidades aparentes separadas, quando são conectadas por princípios de associação. A composição das percepções forma o *eu* enquanto fenômeno temporal. Portanto, de acordo com Hume, tal concepção é constituída pelas diversas percepções sendo relacionadas, sucessivamente, pela imaginação. Alguns metafísicos, ele objeta, poderiam afirmar que possuem uma “noção”⁴⁸⁷ de uma

⁴⁸⁷ Cf. Berkeley, G. *Three Dialogues*, III, p.176. *Philonous*: “I say (..) that although we believe things to exist which we do not perceive; yet we may not believe that any particular thing exists, without some reason for such belief: but I have no reason for believing the existence of matter. I have no immediate intuition thereof: neither can I mediately from my sensations, ideas, notions, actions or passions, infer an unthinking, unperceiving, inactive substance, either by probable deduction, or necessary consequence. Whereas the being of myself, that is, my own soul, mind or thinking principle, I evidently know by reflexion (...) I say lastly, that *I have a notion* (meu grifo) of spirit, though I have not, strictly speaking, an idea of it. I do not perceive it as an idea or by means of an idea, but know it by reflexion.” E noutra passagem, prossegue o filósofo irlandês: “I know or am conscious of my own being; and that I myself am not my ideas, but somewhat else, a thinking active principle that perceives, knows, wills, and operates about ideas. I know that I, one and the same self, perceive both colours and sounds: that a

existência *ativa*, simples e contínua, separada e autônoma, “intuída” acima de percepções individuais; mas terão de fazê-lo por um outro tipo de percepção que não é estritamente sensível, contra o que, afirma Hume, não há como argumentar, por tal tese estar fora do campo da verificação. Podem mesmo ser “essencialmente diferentes do resto da humanidade”, mas, ironia à parte, continua ele da seguinte forma:

But setting aside some metaphysicians of this kind, I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement. Our eyes cannot turn in their sockets without varying our perceptions. Our thought is still more variable than our sight; and all our other senses and faculties contribute to this change; nor is there any single power of the soul, which remains unalterably the same, perhaps for one moment.⁴⁸⁸

Dessa maneira, com esse tipo de reflexão filosófica proposto, despojado de certas pressuposições substancialistas, revela-se que a sucessão das diferentes percepções constitui o *self*; ou seja, é a maneira como a imaginação conecta as diferentes qualidades, interrompidas e desconexas, pondo-as numa ordem sequencial cujos elos são relações pontuais (a composição incessante da sucessão), o que primeiro forma a consciência de nossa própria pessoa ou o *ego sum*. A consciência surge da organização temporal desse fluxo de qualidades diferentes nascendo e perecendo; ela resulta da maneira como está primeiramente agrupada a multiplicidade das aparências diferentes, isto é, pelo posicionamento sequencial. A consciência não é nada além do fluxo temporal das percepções; num sentido primitivo da descrição, ela é o próprio tempo sendo tecido pela imaginação ou, pelo menos, é indistinguível desse “progresso ininterrupto”. É preciso enfatizar: não se trata de uma coisa; segundo Hume, a consciência é antes o *processo de composição*. Com efeito, o “feixe ou coleção” de percepções é o todo feito das passagens e uniões de percepções umas às outras; e dessa maneira, partes novas são integradas ao sistema da mente e se tornam “presentes” e outras deixam de existir incessantemente; não se tratando, assim, de um feixe estático, mas de uma correnteza de qualidades em “perpétuo movimento”, que não é, então, caótica, mas ordenada sucessivamente pela imaginação. Faz parte dessa composição tanto aquilo que, posteriormente, será atribuído ao “mundo exterior” (luz, figura, solidez, movimento) como aquilo que será considerado por nós “interior” (reflexão, vontade e sentimento), pois, originalmente, “está em pé de igualdade”,

colour cannot perceive a sound, nor a sound a colour: that I am therefore one individual principle, distinct from colour and sound; and, for the same reason, from all other sensible things and inert ideas.”

⁴⁸⁸ T 1.4.6.4, SBN 252-3. Essa reflexão também é originariamente de Berkeley. “*Hylas*: Notwithstanding all you have said, to me it seems, that according to your own way of thinking, and in consequence of your own principles, it should follow that you are only a system of floating ideas, without any substance to support them. Words are not to be used without a meaning. And as there is no more meaning in spiritual substance than in material substance, the one is to be exploded as well as the other.” Ibid.

quer dizer, é mera qualidade ou “existência distinta”. Hume denomina a mente — “a verdadeira ideia da mente”⁴⁸⁹ — tal sucessão de percepções observada sem os dogmas da metafísica clássica, essas ficções filosóficas que, a seu ver, são injustificáveis e instáveis, bem como sem as ficções incorrigíveis da concepção vulgar, oriundas de propensões naturais a “confundir objetos” diferentes. Entretanto, talvez o filósofo poderia, sem incorrer em grandes dificuldades, apontar que se trata da descrição do *universo da imaginação*, mantendo-se neutro ou agnóstico quanto à diferenciação real entre “interno” e “externo”. Pois não há nenhuma contradição, ele afirma, em supor que as percepções individuais são as únicas “substâncias” ou “existências em si mesmas” — mínimos qualitativos que não necessitam inerir num “suporte” essencialmente distinto — isso porque são *tudo o que é* para nós, e é impossível conceber outra existência distinta ou “especificamente diferente” delas, ou seja, sem nenhuma semelhança.⁴⁹⁰

Com efeito, uma qualidade individual pode ser quebrada da “massa de percepções” agrupada numa mente e ser considerada existindo apartada de outra; e por isso não há nenhuma contradição ou absurdo, segundo Hume, em concebê-la existindo, dessa maneira, *fora de uma mente*, isto é, existindo mesmo não *aparecendo* como percepção a alguém e não estando presente à consciência. Os mínimos qualitativos formam “pensamento ou consciência” quando são associados regularmente de certas maneiras por “forças gentis”. Pode ser que eles existam “invariáveis e ininterruptos”, sem haver “presença” ou consciência deles e, assim, eles não precisam ser necessariamente “aniquilados” quando não se integram a uma mente. Na verdade, é essa possibilidade de conceber as percepções como destacadas de uma mente, afirma Hume, que está base da “concepção vulgar” de que objetos existem continuamente, mesmo não percebidos ou aparecendo a nós; e, por outro lado, ela esclarece o que é própria e

⁴⁸⁹ T 1.4.6.19, SBN 261.

⁴⁹⁰ Essa posição parece, à primeira vista, muito esquisita e completamente contrária à prática científica, mas é basicamente aquela que um importante físico, Ernst Mach, tomou, com algumas modificações, no século dezenove: “The vague image we have of a given permanent complex, being an image, which does not perceptibly change when one or another of the component parts is taken away seems to be something that exists in itself. Inasmuch as it is possible to take away singly every constituent part without destroying the capacity of the image to stand for the totality and to be recognized again, it is imagined that it is possible to subtract all parts and to have something still remaining. Thus naturally arises the philosophical notion, at first impressive, but subsequently recognized as monstrous of a “thing in itself”, different from its ‘appearance’ and ‘unknowable’.” E, noutra passagem, afirma o filósofo austríaco: “We must regard it as an additional gain that the physicist is now no longer overawed by the traditional intellectual implements of physics. If ordinary “matter” must be regarded merely as a highly natural, unconsciously constructed mental symbol for a relatively stable complex of sensational elements, much more must this be the case with the artificial hypothetical atoms and molecules of physics and chemistry. The value of these implements for their special, limited purposes is not one whit destroyed. As before, they remain economical ways of symbolizing experience. But we have as little right to expect from them, as from the symbols of algebra, more than we have put into them, and certainly not more enlightenment and revelation than from experience itself.” Mach, E. *The Analysis of Sensations*, p.311. Em Hume, tal tese fenomenista nunca deixa de ser uma mera suposição filosófica, sobre a qual talvez nunca possamos nos decidir, já que envolve escapar da limitação imposta pela própria consciência sobre nós para afirmar como as coisas são.

filosoficamente sua “presença”, isto é, sua integração a um fluxo conectado de percepções conjugando um pensamento consciente.

External objects are seen, and felt, and become present to the mind; that is, they acquire such a relation to a connected heap of perceptions, as to influence them very considerably in augmenting their number by present reflections and passions, and in storing the memory with ideas. The same continu'd and uninterrupted Being may, therefore, be sometimes present to the mind, and sometimes absent from it, without any real or essential change in the Being itself. An interrupted appearance to the senses implies not necessarily an interruption in the existence. The supposition of the continu'd existence of sensible objects or perceptions involves no contradiction. We may easily indulge our inclination to that *supposition* (meu grifo).⁴⁹¹

Essa suposição quase epicurista, e bastante radical, de que só há mínimos qualitativos, conteúdos sensoriais distintos existentes, e forças associativas coligando-os, de modo a comporem ficções de seres pensantes que percebem ilusoriamente agregados como corpos, enquanto tal coligação acontece sistematicamente, é o resultado mais coerente da aplicação dos princípios da cópia e da separabilidade do diferente ao fenômeno. É possível, inclusive, conceber que tais átomos sejam associados por contiguidade e um preceda ao outro, sem, contudo, serem associados pelas outras relações, e sem haver hábito e expectativa de que tal precedência de um em relação ao outro se repetirá e, conseqüentemente, sem integrarem-se a um entendimento humano. Podemos imaginar facilmente a televisão ligada enquanto ninguém a assiste, e certos *pixels* compõem formas na tela; o mesmo pode-se conjecturar acerca das partículas no espaço do universo. O atomismo não é uma doutrina absurda, segundo Hume, mas depende da seleção e separação prévia de certas qualidades — massa, figura, solidez, movimento, coesão — eleitas as “reais”. Por outro lado, a suposição extravagante da homogeneidade do interno e externo não é tão forte, verossímil ou natural quanto a outra (do ponto de vista racional igualmente boa ou ruim), de que *existe outra coisa além disso de que temos consciência* e, por esse motivo, deve-se manter um espaço próprio da mente, em consonância com o que era esperado da filosofia moderna (lockeana), e *outro espaço* objetivo onde estão as coisas em si (“outro conjunto inventado” de percepções)⁴⁹². Denominar “mente”

⁴⁹¹ T 1.4.2.40, SBN 207-8.

⁴⁹² “Philosophers deny our resembling perceptions to be identically the same, and uninterrupted; and yet have so great a propensity to believe them such, that they arbitrarily invent a new set of perceptions, to which they attribute these qualities. I say, a new set of perceptions: For we may well suppose in general, but 'tis impossible for us distinctly to conceive, objects to be in their nature any thing but exactly the same with perceptions.” T 1.4.2.56, SBN 217-8. Ora, “supor em geral” a existência de um objeto não é pensar sem imagens e referir-se (ininteligivelmente) a *x*, mas pensar indistintamente ou confusamente. Considere esta passagem do *Tratado*, a única outra em que Hume escreve “supor em geral”: “Had we no memory, we never shou'd have any notion of causation, nor consequently of that chain of causes and effects, which constitute our self or person. But having once acquir'd this notion of causation from the memory, we can extend the same chain of causes, and consequently the identity of our persons beyond our memory, and can comprehend times, and circumstances, and actions, which we have entirely forgot, *but suppose in general to have existed.*” T 1.4.6.20, SBN 261-2. Supor em geral que existi no dia

tal fluxo de qualidades conectadas parece ser mais natural e razoável do que “universo”; mas não há, contudo, nenhuma necessidade ou comprometimento metafísico para tanto, e tal definição não interfere na vida ou nas crenças ordinárias, das quais dependem as ciências. Numa passagem muito famosa, Hume afirma, então, após reduzir a mente a percepções individuais, no plano da estrita observação, o seguinte:

The mind is a kind of theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations. There is properly no *simplicity* in it at one time, nor *identity* in different; whatever natural propension we may have to imagine that simplicity and identity. The comparison of the theatre must not mislead us. They are the successive perceptions only, that constitute the mind; nor have we the most distant notion of the place, where these scenes are represented, or of the materials, of which it is compos'd.⁴⁹³

Tal parte da argumentação é bastante importante e, a nosso ver, esclarece o que o autor do *Tratado* está propondo afinal com essa teoria; e talvez aqui esteja um dos lados daquela “contradição” sem solução aparente denunciada no *Apêndice*. A sucessão de percepções constituindo a mente, fazendo sua “aparição, passando, repassando, misturando-se numa infinita variedade de arranjos e situações” é um tipo de *teatro*, ou seja, tomando certa liberdade sobre o texto, *compõem um conjunto de cenas para um espectador* — e isso é o *eu*. O que quer que signifique o “onde” no começo da citação, deverá ser formado junto com a sucessão das percepções; um outro “onde” (um substrato) é completamente ininteligível. Assim, tal ponto de vista do *observador* assentado na mente não é nada mais do que a contínua *sucessão de percepções conectadas regularmente* pela imaginação, ou seja, é o que se entende por “pensamento ou consciência”. Como tal, ele é percepção complexa, ou melhor, resulta da incessante composição de percepções, cujas partes são as aparências presentes, sensações, paixões e ideias, surgindo e perecendo. E ele é uma percepção vívida, pois deriva na origem das impressões, que comunicam uma *quanta* de sua vivacidade às cópias. Enquanto houver consciência — o encadeamento sucessivo de percepções na temporalidade — estará junto a “percepção reflexiva” de um *eu*. Será preciso, assim, investigar o sentido desta tese, se é que é efetivamente humana, *que a concepção do eu é constituída pela consciência*, que é indissociável do processo temporal da vinculação associativa de qualidades apartadas. Isso parece ser uma inversão completa daquilo que era geralmente aceito na filosofia moderna; mas

30 de agosto de 2000, tendo esquecido completamente do que fiz nesse dia, é pensar em mim, tomando de empréstimo algumas imagens marcantes, porém fugidias, do que percebi no período próximo, lembrando das circunstâncias e pessoas com quem convivi, da aparência física, eventos importantes, etc., e por isso, envolve a recapitulação de imagens, na mente, obtidas de outros dias, o que é feito por uma inevitável confusão.

⁴⁹³ T 1.4.2.40, SBN 207-8.

é um passo coerente para além do que Locke já propora; e tal inovação conduzirá a história da filosofia para um novo caminho.⁴⁹⁴

'Tis evident, that the idea, or rather impression of ourselves is always intimately present with us, and that our consciousness gives us so lively a conception of our own person, that 'tis not possible to imagine, that any thing can in this particular go beyond it.⁴⁹⁵

Hume jamais negou, desse modo, que há de fato na mente uma concepção, por mais difícil que seja classifica-la, de um *eu*, enquanto há percepções sucessivas existindo e constituindo “pensamento ou consciência”. Todo o esforço é tentar primeiro explicar como surge ou emerge a concepção complexa da consciência produzindo o *eu*, a partir das conexões associativas de qualidades simples; Hume não nega sua “presença”. No entanto, é apenas a aparição das diferentes percepções, existindo em sucessão, *sendo* compostas, que forma esse fenômeno movente do *self*. Se for permitido traçar uma comparação anacrônica a título de esclarecimento, a qualidade da vida atribuída à matéria bruta pode ser explicada apenas a partir de leis físicas e reações químicas: o metabolismo, a reprodução, a homeostase, a diversificação das espécies não necessitam de algum princípio mais “secreto”, como uma “energia” vital ou uma “forma” substancial para serem compreendidos por nós; bastam relações causais entre elementos simples dos corpos. Por isso, não é preciso postular algo a mais constituindo um organismo vivo fora das relações naturais, mas o mesmo é apenas um sistema cujas partes não diferem essencialmente das pedras e minerais; o que difere é a complexidade das relações entre esses objetos minúsculos, malgrado nossa “propensão” a enxergar ali (iludindo-nos) algo essencialmente diferente das partes da matéria bruta. Parece ser esse o caminho que Hume entreviu para explicar a origem das ideias conectadas da *consciência* e do *eu*, partindo de relações de causalidade e semelhança, isto é, via sua interpretação do método experimental newtoniano.⁴⁹⁶ Assim como não será preciso recorrer ao poder infinito de Deus para explicar a formação dos organismos vivos, pois a tentativa não é absurda, nem é absolutamente impossível para nós compreendê-los adequadamente apenas consultando a experiência, observando as relações físicas ou mecânicas entre as partes componentes, também não será preciso recorrer a algum princípio fora do tempo para explicar a unidade da consciência.

⁴⁹⁴ Cf. Mijuskovic, B. *The Achilles of Rationalist Arguments*, pp.85-87.

⁴⁹⁵ T 2.1.11.4, SBN 317-8.

⁴⁹⁶ “'Tis at least worth while to try if the science of *man* will not admit of the same accuracy which several parts of natural philosophy are found susceptible of. There seems to be all the reason in the world to imagine that it may be carried to the greatest degree of exactness. If, in examining several phaenomena, we find that they resolve themselves into one common principle, and can trace this principle into another, we shall at last arrive at those few simple principles, on which all the rest depend. And tho' we can never arrive at the ultimate principles, 'tis a satisfaction to go as far as our faculties will allow us.” *Abstract 1*, SBN 645-6.

Ademais, a hipótese de que os animais tem alguma consciência e ideias de si mesmos parecer ter sido levantada por Hume, quando considerou a razão e as paixões das bestas, o que complementa sua teoria de que a concepção do *eu* talvez não seja proveniente de algum princípio metafísico ou transcendente, no sentido de estar fora ou acima das determinações temporais da imaginação, e ser algo peculiar do homem.

'Tis plain, that almost in every species of creatures, but especially of the nobler kind, there are many evident marks of pride and humility. The very port and gait of a swan, or turkey, or peacock show the high idea he has entertain'd of himself, and his contempt of all others.⁴⁹⁷

Pode até ser o caso de o ser humano conter algum elemento divino que o difere dos animais; mas essa conjectura não serve para nada, no que concerne o trabalho das ciências particulares, e também não ajuda a entender propriamente como apreendemos nosso *eu vivo*, *no mundo*, já que a formulação teológica emprega termos “incertos” e “obscuros” que, diria Hume, estão descolados de qualquer descrição positiva. No terreno plano da natureza, a diferença da consciência do homem para a dos animais talvez seja apenas de *grau*, como o é entre um recém-nascido e um adulto. Vale mais a pena buscar a causa das ideias do *eu* e do *outro*, a partir de princípios experimentais, ao invés de especular sobre nossa suposta origem transcendente. Voltemos ao comentário do texto. O *ego* é a maneira de aparição das qualidades ao *espectador*, ao observador constituído no teatro da mente, na sucessão temporal das *cenas* ou percepções conectadas. Não é uma coisa, nem atividade ou causalidade pura (o que isso signifique), mas é a maneira como estão conectadas as diversas percepções separadas, surgindo e desaparecendo, misturando-se de diversas maneiras, num “fluxo contínuo” em “rápido movimento”. É uma concepção contingente, pois se só existe enquanto ocorrem as associações compondo *um pensamento*, quando elas cessam, ela desaparece ou deixa de existir junto, como o exemplifica o sono profundo. Tal hipótese, inclusive, ajuda a entender o fato de que uma perturbação no bom funcionamento do pensamento interfere ou interrompe a formação sadia de tal concepção da *pessoa*. Também é uma concepção “vívida” formada no processo contínuo de composição, isto é, na consciência; e enfim é a fonte daquela “convicção” vulgar e filosófica de que é *algo que existe* contínua e ininterruptamente, numa variação temporal. Pois essa teoria filosófica aventada por Hume acerca do *eu*, ao pretender não ser contaminada por “intuições” essencialistas (*insights*), afirma que ele é apenas “feixe” ou “coleção” de diferentes percepções se sucedendo (“a verdadeira ideia da mente”) montando um conjunto de *cenas* para o espectador. Mas Hume reconhece que esta não é a *maneira comum* como compreendemos a

⁴⁹⁷ T 2.1.12.4, SBN 326.

nós mesmos. A esse ponto de vista do observador, a essa *camera obscura*⁴⁹⁸ em que aparecem e são retidas as qualidades diferentes, olho desencarnado pairando sobre o céu e a terra, a imaginação atribui naturalmente *entidade*, isto é, considera-o por meio de uma ficção *algo* simples, invariável e ininterrupto através da mudança do tempo. Em outras palavras, a imaginação, diz Hume, tem aqui uma “grande propensão”⁴⁹⁹ a confundir a ficção da identidade, do objeto fixo e imutável em meio a sucessão coexistente, pela ideia de uma sucessão de objetos ou percepções distintas, mas “conectadas estreitamente” pelas relações de contiguidade, semelhança e causa e efeito. A explicação de como ocorre este erro, no que toca a atribuição de existência invariável e ininterrupta à representação do *eu*, que é substituir a ideia da multiplicidade pela “identidade numérica perfeita”, parte das mesmas teses que comentamos no capítulo anterior, referente à ficção da ideia da existência contínua e independente do *corpo*; a saber, que as associações são “fáceis e suaves” quando os termos relacionados são bastante próximos; ocorrem em dois planos sensíveis paralelos, isto é, “dos atos” da imaginação e dos conteúdos distintos; e que o “engano” procede da semelhança que os atos têm com as percepções individuais, quando é contemplado um objeto fixo e imutável e quando é contemplada uma sucessão de objetos “intimamente relacionados”. Sendo assim, é preciso enfatizar que é por causa desta confusão dos atos semelhantes da associação que são produzidas as ficções da “concepção vulgar” da existência dos corpos e da existência do *eu*, que são os alicerces para as ficções filosóficas do *self*, do substrato e do mundo exterior. Isso significa que é aqui o momento em que *se separa realmente a percepção do eu dos corpos*, quando são imaginados serem *entes* distintos. Ora, se *eu sou algo* que existe, que almoçou há uma hora e agora escreve, *eu não era meu prato de comida*, nem a sensação da fome, nem este papel onde escrevo, nem a saciedade que sinto. É preciso lembrar, na filosofia de Hume, a relação de identidade *é o princípio de individuação*, que faz de existências compostas *entes* discretos, no tempo e no espaço. De um lado, por meio de uma confusão natural, tal relação plasma de um conjunto de qualidades constantes a ideia de *corpo* (algo existindo sem interrupção no espaço e no tempo) e, de outro lado, cria a ficção da *pessoa*, do *ser pensante* idêntico a si, a partir do fenômeno panorâmico do *self* constituído no encadeamento das percepções (consciência), ao

⁴⁹⁸“External and internal sensation are the only passages I can find of knowledge to the understanding. These alone, as far as I can discover, are the windows by which light is let into this dark room. For, methinks, the understanding is not much unlike a closet wholly shut from light, with only some little openings left, to let in external visible resemblances, or ideas of things without: would the pictures coming into such a dark room but stay there, and lie so orderly as to be found upon occasion, it would very much resemble the understanding of a man, in reference to all objects of sight, and the ideas of them.” Locke, *Essay*, II, 11, 17, p.163.

⁴⁹⁹“What then gives us so great a propension to ascribe an identity to these successive perceptions, and to suppose ourselves possess of an invariable and uninterrupted existence thro' the whole course of our lives?” T 1.4.6.5, SBN 253.

que atribui existência ininterrupta no tempo. Mas em tal separação há uma diferença relativamente àquela pela qual a imaginação separa um corpo de outro, no espaço: a ficção da existência do *self* não está a princípio no espaço, embora adquirirá um componente extenso particular — um conjunto de percepções coloridas e tangíveis — unindo-se contínua e “intimamente” ao mesmo, a saber, um corpo humano. Tais percepções enriquecem o sistema de percepções, sem, contudo, determinar completamente a existência da *pessoa*. Alguém poderia por um grave acidente perder o completo movimento e percepção tangível das pernas e braços, ou mesmo de todas as partes abaixo do pescoço, e mesmo também a visão e todas as sensações tangíveis, inclusive da cabeça, da face e da língua — tremendo infortúnio não aniquilaria a percepção de sua própria existência. Não é o corpo, como coisa espacial (visível e tangível), o material da individuação da *pessoa*, mesmo que esteja muito proximamente vinculado a ela, compondo, num “sentido mais usual”, a auto percepção de sua própria existência; mal tal região de percepções integra-se ao *self*, e não é a causa primeira de sua formação.⁵⁰⁰ Hume buscará por outra fonte, que não é colorida nem sólida, para a separação entre o *eu* e os corpos externos, para os conteúdos da reificação do *self*, como algo individual que permanece sendo o que é, no tempo, a despeito das transformações da matéria. Numa palavra, esse problema concerne a maneira pela qual a imaginação atribui as ideias de identidade e simplicidade à ilusão do *eu penso*, gerando *o eu existo*; ao mesmo tempo em que aplica identidade e simplicidade a certas qualidades constantes, gerando a crença de que *corpos existem*, contínua e independentemente do *self*, e disso concebe que uma coisa não é outra.

É preciso assim voltarmos alguns passos e organizarmos as questões enfrentadas por Hume atinentes a esse tópico bastante difícil e vertiginoso, para mostrar de onde emerge a contradição mal explicitada no *Apêndice*. Primeiramente, enumeremos as teses, tais como estão nesse texto⁵⁰¹: (1) Todas as percepções são distintas, distinguíveis e separáveis. (2) Elas podem ser concebidas, sem contradição, como existentes separadamente e podem existir separadamente, como substâncias. (3) Toda ideia deriva de uma impressão precedente à qual ela corresponde. (4) *Não temos nenhuma impressão daquilo que filósofos denominam “sujeito comum de inerência”, algo em que percepções distintas existem.* (5) *Não temos nenhuma percepção de qualquer conexão real entre percepções ou existências distintas.* (6) Jamais percebemos nosso *eu* sem uma ou mais percepções, nem podemos perceber outra coisa, senão percepções. (7) Não temos nenhuma noção do *eu* distinta de percepções individuais. (8) A

⁵⁰⁰ Para uma interpretação alternativa, cf. Pears, D. *Hume's System*, pp.130-134.

⁵⁰¹ T App.12 - App.19, SBN 634-635.

concepção do *eu* é formada pela composição das percepções separadas. (9) A composição do *eu* é apenas a associação entre percepções sucessivas. (10) *As associações unem as percepções sucessivas em um pensamento ou consciência.*⁵⁰² (11) A aplicação das ideias de identidade e simplicidade à sucessão de percepções resulta do progresso do pensamento, ou seja, a coisificação da pessoa é uma propensão natural da imaginação que decorre das associações de percepções distintas, quando há memória delas.

E agora vejamos os problemas: I. Como os princípios de conexão entre as percepções distintas e simples liga-as junto (binds them together), ou seja, como eles unem as percepções sucessivas em um “progresso ininterrupto” de pensamento ou consciência? II. Como essa conexão faz naturalmente a imaginação atribuir identidade e simplicidade reais a tal sucessão de percepções? Ou seja, por que ao se coligar pensamento ou consciência, substitui-se a diversidade pela ideia de identidade e simplicidade? Ou ainda, por que supomos que estamos “em posse de uma existência invariável e ininterrupta” através de todo o curso de nossas vidas? III. Quais percepções em particular, conectadas nessa sucessão, distinguem a existência do *eu* da existência dos corpos externos? E quais impressões distinguem um *corpo privado* de outros corpos? IV. Finalmente, como surge na mente a crença na existência de *outras* pessoas? E quais são as condições básicas para a formulação das ficções sociais? Examinaremos as questões I e II a seguir, e as questões III e IV na última parte, encerrando este capítulo.

§ 27. *O problema da atribuição de identidade pessoal a percepções sucessivas*

Restringindo-se metodologicamente a examinar concepções copiadas de impressões ou produzidas por intermédio de propensões associativas da imaginação, a controvérsia concernindo a relação de identidade não é “meramente verbal”, afirma Hume. Segundo o filósofo, as “disputas escolásticas” sobre a real identidade são vazias, pois servem-se de ficções obscuras acerca de coisas “desconhecidas e misteriosas” conectando por debaixo dos olhos as partes de um objeto, além da relação causal, como a “matéria original” ou a alma. A procura pelo local metafórico onde existem as qualidades sensíveis e as ideias particulares é condenada sem restrições pelo filósofo escocês, pois a seu ver ela não faz sentido nem direciona nossa visão a algo observável. Sem essas substâncias, Hume afirma que, como aos animais, vegetais e artefatos, a atribuição de identidade e simplicidade à mente humana resulta de uma série de atos da imaginação: — é também uma aplicação irrefletida, “num sentido impróprio”, da ficção

⁵⁰² T App.20, SBN 635-6.

da “identidade numérica perfeita” a objetos variáveis e descontínuos, bem como é uma aplicação errônea da noção de um “objeto simples” a um “conjunto de objetos coexistentes”. Esses erros oriundos de confusões das disposições associadas da mente não estão, portanto, “confinados a expressão”, mas estão comumente acompanhados de uma concepção de “algo invariável e ininterrupto” sobrepondo-se à multiplicidade e transfigurando-a para a consciência natural. No entanto, esses objetos variáveis e descontínuos aos quais se atribui tais noções “consistem apenas de uma sucessão de partes” conectadas por semelhança, contiguidade e causa e efeito.

For as such a succession answers evidently to our notion of diversity, it can only be by mistake we ascribe to it an identity; and as the relation of parts, which leads us into this mistake, is really nothing but a quality, which produces an association of ideas, and an easy transition of the imagination from one to another, it can only be from the resemblance, which this act of the mind bears to that, by which we contemplate one continu'd object, that the error arises.⁵⁰³

Todos os objetos aos quais se imputa, assim, a relação de identidade, sem haver a observação (impressão) de sua absoluta ininterrupção e fixidez (identidade perfeita) consistem de uma sucessão de percepções proximamente relacionadas, sejam eles navios, plantas, animais ou pessoas (identidade imperfeita). Mas não parece ser o caso de Hume afirmar que se trata aqui de uma *única sucessão geral* dada de antemão, em que estão as paixões, cores, sons, desejos, sensações tangíveis, solidez, sombras, etc. De fato, todas as impressões estão “originalmente em pé de igualdade”, se elas forem consideradas aparências determinadas na “qualidade e quantidade”; e todas suas cópias são semelhantes enquanto fenômenos menos vívidos, vestígios deixados pelos originais. Mas não estão todas postas de antemão num só ordenamento sequencial subsistente por si, isto é, numa única estrutura geral. Vimos também que Hume afirma que o mesmo “método de raciocínio, que com tanto sucesso explicou” a identidade imperfeita das coisas corpóreas, produtos da arte ou da natureza, “deverá ser continuado” para explicar a identidade da mente humana; e que tal atribuição não tem uma origem diferente, mas deve proceder de uma “operação semelhante da imaginação sobre objetos semelhantes”. Mas, agora, como poderia a imaginação diferenciar sucessões distintas, a do pensamento e as de corpos? Quer dizer, como poderia ela demarcar certos objetos relacionados como constituindo um corpo; outros relacionados constituindo outro corpo; e outra sucessão específica constituindo uma mente? Hume parece não partir da tese de que os princípios de associação operam sobre uma forma pré-estabelecida de um *tempo em geral*; mas sua ideia (abstrata) é derivada de certas qualidades em fluxo sendo posicionadas pela faculdade

⁵⁰³ T 1.4.6.7, SBN 255.

sem cessar. Aparentemente, são as próprias relações de contiguidade, semelhança e causa e efeito que unem uma sucessão de objetos e separam-no de outra sucessão, antes de a mente considerar independentemente tal “maneira como aparecem” os conteúdos (por uma distinção em razão) e produzir a abstração de uma cronologia, que será quantificada arbitrariamente. Hume afirma que “a ideia do tempo está sempre presente conosco”, pois há contínuas sucessões de percepções na mente; mas o tempo não pode, consoante seus princípios empiristas, “fazer sua aparição por si só ou associado a um objeto fixo e imutável”, mas tem de ser manifestado por “alguma sucessão de objetos mutáveis”⁵⁰⁴. A identidade que atribuímos à mente humana não dá conta, além disso, de “percorrer as diversas percepções diferentes em uma” (run the several different perceptions into one) e daí formar uma ideia que abarca, numa só visão, uma unidade e, assim, fazer a mente perder os “caracteres da distinção e da diferença, que lhe são essenciais”. Cada qualidade que “entra em sua composição” é uma existência distinta, diferente e distinguível de outra qualidade, seja contemporânea ou sucessiva. Assim, o ruído da chuva constitui uma “série” (train) distinta daquela das gotas caindo, que diferem da reflexão sobre sua distinção. Mas, como esses conteúdos *coexistem* e são considerados facilmente “simultâneos”, pertencerão naturalmente a um só encadeamento sucessivo. Algo semelhante ocorre quando o impacto de uma bola de bilhar sobre outra (dois conjuntos de sensações distintas se encostam) produz um som distinto (uma percepção complexa que dura, preenchida por momentos separados), mas cuja contiguidade faz a imaginação considera-los uma série de *eventos*.⁵⁰⁵ A estratégia teórica humiana para unificar séries distintas numa só parece ser semelhante àquela pela qual unificou as qualidades distintas num só corpo, para entender como todas as percepções são sempre para nós participantes de um só tempo, da mesma maneira que todos os corpos são participantes de um só universo. Tal aglutinação dos elementos é uma tendência inevitável da natureza que ocorre de diversas “maneiras”; e tal “confusão” é o motivo pelo qual a faculdade atribui simplicidade e identidade a uma série específica distinta das demais, porque, embora haja apenas séries particulares de fenômenos homogêneos (qualidades) se sobrepondo, *todos* deixam cópias individuais, semelhantes enquanto cópias, que daí são postas num ordenamento distinto. Enquanto se constitui o tempo da consciência, permanece uma diferença de força e vivacidade nos conteúdos sendo conectados; e disso separar-se-á⁵⁰⁶, nos fenômenos, aqueles que constituem uma parte *interna*, e aqueles mais

⁵⁰⁴ T 1.2.3.7, SBN 35.

⁵⁰⁵ T 2.3.7.5, SBN 429-30.

⁵⁰⁶ Roth sustenta, ao tratar do problema da identidade pessoal expresso no *Apêndice*, que a dificuldade não se restringe à um defeito na explicação da atribuição de identidade pessoal a uma sucessão de percepções, mas concerne a incapacidade que o filósofo teria de separar uma série constituindo uma mente e *séries separadas*

fortes e vivazes que, sendo interrompidos, surgindo e desaparecendo repetidamente, mas com “constância” e “coerência”, serão considerados *externos*.⁵⁰⁷

De acordo com Hume, o “princípio de individuação” não é, portanto, algo realmente pertencente às percepções, mas é uma relação produzida da combinação promíscua da “contemplação de objetos imutáveis” com a associação de uma “íntima sucessão de partes” semelhantes, já que em ambos casos se produz “disposições da mente semelhantes”, que serão confundidas. Trata-se, assim, de uma “qualidade” que atribuímos à multiplicidade apenas por causa da “união de ideias” na imaginação, “quando refletimos sobre elas”⁵⁰⁸. É preciso, contudo, ter cautela com essas palavras “refletir sobre a sucessão”, pois tal reflexão sobre a *série* não é um “ato” da consciência independente e separado de sua montagem; mas, segundo Hume, é apenas o fato de haver *memória* das partes que a compõem, ou seja, existir cópias de qualidades que, através das passagens entre percepções, registram tal processo contínuo e integram-se à composição da sucessão; cópias estas sem as quais, portanto, jamais poderia a

constituindo corpos ou “objetos” sensíveis, pois as tendências da imaginação gerando tais concepções, em ambos os casos, entrariam conflito, já que agem sobre as mesmas sucessões de *percepções* e daí todas elas teriam de ser reunidas numa só identidade de uma só mente (ou um só objeto), contra a experiência da pluralidade que de fato temos: “Hume recognizes the problem to be deeper. In particular, he sees his earlier views as being inconsistent. My contention is that the problem lies with his view about the psychological tendency responsible for our ascription of identity...to the succession of perceptions constituting a mind. This view conflicts with his view about how successions constituting objects are taken as having an identity, given two assumptions... The first assumption is that the psychological tendency at work for object identity ascriptions and the psychological tendency at work in personal identity ascriptions both operate on the same things, viz., successions of objects or perceptions. For Hume, the successions constituting objects and those constituting persons are both successions of perceptions... Hume is, moreover, critical of the distinction between perception and object, referring to it as the doctrine of double existence, and characterizing it as the monstrous offspring of the imagination and bad philosophy (T215). The second assumption accepted by Hume is that our experience is of a world populated by many distinct objects, each retaining its identity over some period of time. Presumably there is a plurality of objects, and we (both the vulgar and the philosophical) believe as much...With these two assumptions... we can see that the psychological tendencies Hume posits in his accounts of object and personal identity ascriptions work against one another. If objects and perceptions are not distinguished, then the tendencies for personal and object identity ascriptions are acting upon the same successions. Now consider the succession of perceptions that constitutes one's mind over time. The tendency operative for grouping this succession into one's mind dictates that the entire succession be attributed an identity and treated as one. On the other hand, the tendency underlying attributions of object identity urges that perceptions within an appropriate segment of this succession be run together, but that perceptions within different segments not be run together.” Roth, A. *What was Hume's Problem with Personal Identity?* pp. 101-104. Seja este, de fato, o problema do *Apêndice* ou não, parece ser uma boa objeção ao empreendimento explicativo do *Tratado* sobre a origem das concepções de corpos e da mente. Talvez o recurso à diferença de força e vivacidade, bem como à diferença entre impressões de sensação e reflexão permita a separação da série das ideias e sentimentos da mente daquela dos objetos externos, que são separados pelas três relações naturais. Veremos isso adiante.

⁵⁰⁷ Há, no entanto, uma classe de impressões que não são consideradas ordinariamente externas pela mente, embora apresentem-se com igual força e vivacidade, e sejam tão involuntárias quanto à luz do sol, a saber, *as paixões*. Examinaremos os argumentos de Hume que tentam separá-las dos corpos externos apenas pela atividade da imaginação, ao mesmo tempo em que produzem a noção da *interioridade* de um corpo privado, no próximo parágrafo.

⁵⁰⁸ “Identity is nothing really belonging to these different perceptions, and uniting them together; but is merely a quality, which we attribute to them, because of the union of their ideas in the imagination, when we reflect upon them.” Ibid.

sucessão se formar. Tudo depende, então, de como ocorre a união entre ideias na imaginação, que conecta “existências distintas” numa série em geral, da qual há o registro, de modo a se constituir um “pensamento ou consciência”, ou seja, um *self* ou *pessoa*, como maneira de aparição das qualidades ao espectador no teatro da mente. Atribuir-lhe identidade e simplicidade (uma *existência contínua e invariável* no tempo) decorre naturalmente desta composição, de modo semelhante à atribuição de existência contínua e independente a certas qualidades vivazes que apresentam características de “constância” e “coerência” — ambos efeitos da sistematização do pensamento. Considere esta passagem da conclusão do Livro I do *Tratado* referente à vivacidade.

Without this quality, by which the mind enlivens some ideas beyond others (which seemingly is so trivial, and so little founded on reason) we cou'd never assent to any argument, nor carry our view beyond those few objects, which are present to our senses. Nay, even to these objects we cou'd never attribute any existence, but what was dependent on the senses; and must comprehend them entirely in that succession of perceptions, which constitutes our self or person. Nay farther, even with relation to that succession, we cou'd only admit of those perceptions, which are immediately present to our consciousness, nor cou'd those lively images, with which the memory presents us, be ever receiv'd as true pictures of past perceptions⁵⁰⁹

Poderíamos supor que, nessa teoria, a formação da consciência é anterior à incontrolável atribuição de existência individual à mente e aos corpos, no sentido em que o processo da organização mental da *pessoa* é a condição da *separação* do “interior” e do “exterior”, coisa que o vulgo faz implicitamente e que os filósofos aceitam como um conhecimento indubitável; mas sem a ocorrência desse processo desaparece tal distinção para nós. Também esta separação das faculdades — objetos dos sentidos, da memória e do entendimento — se dá no interior do encadeamento de percepções, por conta da diferença na “maneira de aparição” das qualidades diferentes à consciência, com mais ou menos vivacidade; ou seja, a divisão das faculdades depende da maneira como existem percepções num *sistema* conectado sequencialmente e como as aparências se tornam percepções “presentes” à mente. Assim, segundo Hume, a atribuição de identidades às aparências distintas (constituição de objetos) ocorre naturalmente quando se unem ideias diferentes numa sequência, de modo a se produzir um “progresso suave e ininterrupto de pensamento junto com uma série conectada de ideias”⁵¹⁰.

A partir dessa interpretação compositiva, pode-se afirmar que o filósofo reparte o problema da origem da noção da identidade pessoal em *duas questões* imbricadas. Pois, ao que

⁵⁰⁹ T 1.4.7.3, SBN 265.

⁵¹⁰ T 1.4.6.16, SBN 259-60.

parece, a resposta a questão: “por quais relações o progresso ininterrupto do pensamento é produzido?” encaminha à resolução aquela outra — “como a imaginação se confunde e toma uma série de objetos unidos estreitamente (ideias associadas) por um objeto numericamente idêntico (objeto fixo e imutável existindo em meio a sucessão) para daí formar a noção da identidade pessoal?”. Hume se mostrou insatisfeito com sua resposta à primeira, o que comprometeu a segunda. Não parece ter sido o caso, entretanto, de ele ter condenado absolutamente as bases teóricas para formulação do problema, a saber, que a composição das percepções forma o *self*; e que a identidade atribuída à composição é o resultado de uma ficção da imaginação. É preciso localizar a dimensão da dificuldade expressa no *Apêndice*, indicada por uma nota do próprio filósofo: concerne “os princípios que unem nossas percepções em nosso pensamento ou consciência”; quer dizer, está ali no texto no momento em que Hume mobiliza a relação de semelhança (e causalidade)⁵¹¹ para explicar como se constitui uma série sucessiva de percepções distintas na imaginação, mas cuja conexão forma uma consciência própria, da qual *se origina* inevitavelmente a noção da pessoa ou *self*, que de fato temos conosco.

If perceptions are distinct existences, they form a whole only by being connected together. But no connexions among distinct existences are ever discoverable by human understanding. We only *feel* a connexion or determination of the thought, to pass from one object to another. It follows, therefore, that the thought alone finds personal identity, when reflecting on the train of past perceptions, that compose a mind, the ideas of them are felt to be connected together, and naturally introduce each other. However extraordinary this conclusion may seem, it need not surprize us. Most philosophers seem inclin'd to think, that personal identity *arises* from consciousness; and consciousness is nothing but a reflected thought or perception.⁵¹²

O filósofo escocês parece, então, estar seguindo uma linha de pensamento lockeana, segundo a qual a identidade pessoal *surge* da consciência; sua inovação consistiu em redefinir o que é essa “percepção ou pensamento refletido”. O cerne do problema é explicar como se forma este “todo” do “pensamento ou consciência” somente a partir de associações.⁵¹³ Há uma imprecisão nos termos porque não se trata de um objeto claro e imediato como queria seu antecessor, mas de um perpétuo fluxo sem um ponto de referência real; e assim pensar (associar ideias) envolve ter consciência e *vice-versa*. A explicação da maneira como a união por semelhança (e por causalidade) faz tal operação totalizante é “defeituosa” — e nisso parece ter

⁵¹¹ Na primeira edição, a nota do *Apêndice* remete-se a uma página que cobre o parágrafo que coloca a questão e o que começa tratando da semelhança. T 1.4.6.17, SBN 260-1.

⁵¹² T App.20, SBN 635-6.

⁵¹³ “The present philosophy, therefore, has so far a promising aspect. But all my hopes vanish, when I come to explain the principles, that unite our successive perceptions in our thought or consciousness. I cannot discover any theory, which gives me satisfaction on this head.” Ibid.

consistido a insatisfação do filósofo exposta no *Apêndice*. A teoria não explica adequadamente o *fenômeno da consciência* observado na vida comum por cada um de nós, pois falha antes, no momento em que tenta descrever como está *ocorrendo* a sistematização das percepções em um pensamento. É por esse motivo que Hume afirma de maneira muito enigmática que há “dois princípios que não consigo tornar consistentes, tampouco está em meu poder renunciá-los”.

In short there are two principles, which I cannot render consistent; nor is it in my power to renounce either of them, viz. *that all our distinct perceptions are distinct existences, and that the mind never perceives any real connexion among distinct existences.*⁵¹⁴

É a aceitação desses “dois princípios” o que “induz” o filósofo a articular a teoria de que é apenas *a união sentida* entre percepções distintas, na imaginação, o que compõe a mente humana, quando elas são associadas regularmente no tempo, unindo um “pensamento ou consciência” — e a partir do que a faculdade atribui identidade e simplicidade pessoal ao “todo”. Mas, obviamente, os princípios são consistentes entre si; boa parte da genialidade do Livro I do *Tratado* foi torná-los concordantes, para fazer a crítica dos conceitos filosóficos de causalidade, tempo e substância. O que ele não conseguiu foi torná-los consistentes com a união sucessiva de percepções em *nosso pensamento ou consciência*. Os dois “princípios” se opõem à tal união de que temos crença. Hume parece se ter dado conta disso e, por tal motivo, precisou de uma explicação para salvar o fenômeno da consciência vulgar. Mas tal explicação não conseguiu harmonizá-los com uma união bastante presente em grande parte de nossa vida, em quase toda a vida, que gera a convicção persistente de que *somos*. Isso não significa que ele cogitou descartar a filosofia experimental do *Tratado* ou descartar esses princípios nominalistas ou ainda descartar suas teses que decorrem da crítica do conceito de substância, a saber, que é apenas a sucessão de percepções que forma o *self*; que sua identidade e simplicidade são apenas atribuições errôneas da imaginação, fruto de confusões naturais, a uma “massa conectada de percepções”; e que a atribuição de tais relações aos corpos procede de mecanismos semelhantes. Parece também ser o caso de Hume não ter se visto forçado a conceber mais princípios de associação para salvar sua filosofia; apenas os três permanecem, intactos, nas *Investigações*. Repare, finalmente, que ele concluiu o *Apêndice*, num tom céptico, supondo que “a dificuldade não é absolutamente insuperável” e que “hipóteses” melhores poderão ser descobertas por alguém para “reconciliar essas contradições”⁵¹⁵. E, por isso, não se trata em sua opinião de um problema metafísico insolúvel *a priori*. É preciso lembrar do uso bastante

⁵¹⁴ T App.21, SBN 636.

⁵¹⁵ “I pretend not, however, to pronounce it absolutely insuperable. Others, perhaps, or myself, upon more mature reflections, may discover some hypothesis, that will reconcile those contradictions.” Ibid.

idiossincrático que Hume faz da palavra “contradição”. Remete-se àquele “princípio de concepção” de ideais claras, ideias estas que incluem a “existência possível”, pois podem ser determinadas na imaginação com mais ou menos vivacidade, e o contrário disso é uma “contradição”, aquele absurdo inconcebível; como também, contradição é uma “oposição” entre sentimentos incompatíveis que não podem coexistir — como uma regra geral que independe do grau da vivacidade da percepção.⁵¹⁶ Ora, “todas nossas percepções distintas são existências distintas” e “a mente jamais percebe qualquer conexão real entre existências distintas” são proposições contraditórias, no sentido de que se opõem e não se harmonizam por si sós, com a crença vulgar de que *há uma estreita união* de ideias em nosso “pensamento ou consciência”. A explicação da maneira como ocorre a composição das existências distintas num pensamento é insatisfatória; ela não toca as proposições elementares em si nem a tese de que o *self* não passa de uma composição; e tampouco compromete a proposta de que, entendendo a formação da composição, esclarecer-se-á o fenômeno vulgar do *eu* presente à mente. A dificuldade está restrita ao *como* — aí a teoria falha aos olhos do filósofo.

Talvez não seja um disparate supor que, neste tópico, Hume esboçou um novo modelo de consciência, que não tem precedentes na história da filosofia, segundo o qual ela é um produto da união associativa entre percepções, da qual *surge*, eis a inovação, a ficção da identidade e simplicidade pessoal. No entanto, a invenção desse modelo se deve ao comprometimento com aqueles princípios atomistas. E, por isso, Hume não pôde retornar ao modelo antigo, no qual a consciência é uma *intuição*, uma apreensão imediata (insight) da relação da percepção individual com um pensamento ativo. Se houvesse o *conhecimento* evidente de que percepções “inerem” em algo simples e individual, *pertencendo* a uma existência (Butler); ou se a mente percebesse intuitivamente alguma *conexão real* entre as percepções distintas (Locke) “não haveria dificuldades no caso”. Esse segundo ponto é mais complicado, mas parece expressar a tese de que, se houvesse alguma percepção especial acompanhando a vinculação de cada uma percepção individual à outra, revelando que uma está conectada necessariamente com a outra, ou seja, se houvesse uma percepção constante e infalível acima das percepções individuais se sucedendo no tempo, evidenciando que a passagem de uma à outra está unida necessariamente por uma *conexão real*, isso apontaria para o fato de que as percepções são integradas a um sistema por uma *atividade*, e que a união precisaria ter um fundamento em alguma coisa distinta, *e portanto não seria preciso recorrer a teoria associativa*. Esse modelo anterior da consciência faz das percepções individuais *ações*

⁵¹⁶ Cf. T 1.3.12.19, SBN 137-8; T 1.4.2.37, SBN 205-6; e T 2.2.2.6, SBN 334.

de seres finitos e, embora se sucedam, elas estão realmente conectadas com eles. Hume abandona tal esquema teórico para compreender a união das percepções na consciência; é preciso explicar tal união por um raciocínio causal, e não partindo do próprio objeto, visto que tal apoio só seria possível por um tipo de intuição de que não há “experiência”. Não havendo, portanto, um *conhecimento* de que as diversas percepções se unem realmente a alguma existência distinta, a explicação de como se forma a identidade pessoal terá de ser apenas descritiva e “provável”. O problema, então, parece ser bem menos grave do que fizeram passar⁵¹⁷ e está longe de pôr uma ameaça metafísica à filosofia de Hume, como um todo, a seu ver. Interpretar esse problema como sendo o da gênese da formação do pensamento no fluxo de impressões e ideias, na falta de uma suposta intuição sensível da conexão necessária das percepções particulares com um *ser*, ilumina a evolução das teorias subjetivistas ao longo da história da filosofia, quando foi entrevisto um buraco na teoria da associação jamais resolvido por Hume em sua carreira. Seria tal problema solucionável apenas por outra via, completamente diferente do que o filósofo escocês poderia ter concebido, o qual exigiria uma transformação profunda na própria maneira de conceber, desde suas bases, *o que é pensar?*

Para concluir, analisemos aqueles parágrafos “defeituosos” nos quais se encontra a teoria de como é produzido o “progresso ininterrupto do pensamento” pelas relações de semelhança⁵¹⁸ e causalidade entre ideias, o que faz a imaginação atribuir identidade e simplicidade à sucessão. Mas, antes, recordemos que seu propósito é explicar como nossas crenças mais básicas a respeito de nós mesmos se formam — que somos pessoas existentes cujos pensamentos não são de outras pessoas; e que nós permanecemos sendo as mesmas pessoas durante todo o curso de nossas vidas⁵¹⁹ — e, por causa disso, ela tem de se adequar ao objeto e fornecer as razões pelas quais é concebido desta maneira e não de outra.

To begin with *resemblance*; suppose we cou'd see clearly into the breast of another, and observe that succession of perceptions, which constitutes his mind or thinking principle, and suppose that he always

⁵¹⁷ Cf. Stroud, B. *Hume*, p.143. “All perceptions are ‘loose’ and ‘floating’, independent of all the rest, and therefore, on Hume’s view, independent of all minds. But thinking or psychological phenomena generally require that there be *someone* thinking something, or *someone* in some psychological state. The exclusive emphasis the theory of ideas places on the mental ‘object’—on what is thought or felt, and not on the subject ‘in’ whom those ‘objects’ exist—must inevitably lead to distortion or mystery. And in his treatment of personal identity Hume pushes the theory of ideas up to the edge of that abyss and finds that only the unacceptable notions of substance or a real connection among perceptions would save him. It is but a short step from there back to the Kantian idea that there must be something about perceptions or representations—whether it is noticed or not— which constitutes their belonging to a particular self or subject, even if it is only the apparently weak requirement that it be possible for one to think of those representations as belonging to oneself. But by then the classical theory of ideas would have been abandoned.”

⁵¹⁸ Hume despreza rapidamente a relação de contiguidade e não fornece nenhuma razão para o fazer. Talvez seja impossível descobrir o motivo.

⁵¹⁹ Cf. Reid, T. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Essay 6, Of Judgment p.377.

preserves the memory of a considerable part of past perceptions; 'tis evident that nothing cou'd more contribute to the bestowing a relation on this succession amidst all its variations.⁵²⁰

O começo parece, no entanto, introduzir um primeiro absurdo no raciocínio, talvez comprometendo todo seu desenvolvimento. O que significa essa suposição de “poder ver” claramente para dentro do peito de alguém e “observar” aquela sucessão de percepções que constitui sua mente ou princípio pensante? Seria colocar-se como um observador, uma consciência, dentro de uma sucessão de percepções que não constitui uma consciência, ou que está constituindo uma consciência? Se algum *eu* pudesse observar a sucessão de *todas* as percepções na mente alheia, não apenas ele veria cores se sucedendo que o outro vê, mas sentiria o calor, o gosto, ouviria os ruídos, pensaria suas ideias, que preenchem aquela mente sucessivamente. Quer dizer, se alguém pudesse observar o conjunto inteiro das percepções se sucedendo constituindo uma mente, não haveria mais distinção entre o *eu* e o *outro*.⁵²¹ Mas, e se Hume estivesse apenas dizendo “considere e conceba uma mente particular, quaisquer que sejam as percepções individuais e distintas compondo-a numa sucessão, a teoria é esta”. O problema é que para lhe dar sentido e mesmo para formulá-la, *é preciso partir do exame da própria mente*. Do ponto de vista “experimental”, a existência do outro não passa de uma suposição analógica de que há um conjunto de percepções internas e particulares se sucedendo regularmente, de maneira semelhante ao que observamos em nós, quando vemos um sorriso, ouvimos choro ou percebemos outros sinais externos, e os comparamos com os nossos gestos. Mas, em nós mesmos, não observamos a sucessão de percepções senão com consciência ou já em um pensamento sistematizado. Não há uma experiência da passagem do caos de sensações, desejos e cópias separadas à sistematização.⁵²² A teoria de Hume parece, então, já operar no

⁵²⁰ T 1.4.6.18, SBN 260-1.

⁵²¹ Por exemplo, se imagino o papa jantando, se suponho que *eu* percebo claramente todas as percepções que ele percebe, e vejo mãos mais velhas, sinto o gosto da sopa, sinto uma respiração pesada, lembro que deixei o rádio ligado, que tenho aquele assunto para conversar com os bispos amanhã, etc., torno-me o objeto contemplado. Agora, se observo uma sucessão de percepções que não constitui uma consciência, com minha consciência, observo as percepções com uma consciência. A teoria parece pressupor a constituição daquilo que precisa explicar. Mas suponha que, em vez de se sentar no seu lugar e se dissolver no outro, quando alguém observa as cenas do teatro de mente alheia, seja possível se sentar ao lado, e daí dois observadores observam as mesmas cenas. Essa suposição também não serve, pois, se são apenas certas percepções individuais se sucedendo que compõem uma mente ou “princípio pensante”, não haveria como discernir uma consciência da outra, e fazer uma observar a outra, *com os mesmos materiais*. Agora, suponha que alguém poderia perceber certas percepções o compondo e, ao mesmo tempo, percebe outras percepções compondo o outro. Desta maneira, haverá duas consciências, cada qual sendo composta por certas percepções que não se comunicam em seus sistemas e que, portanto, não poderiam gerar a relação do observador e observado. Suponha, finalmente, o *eu* de um olhar divino, uma consciência pura que percebe de cima a sucessão de percepções constituindo uma mente humana, sem se confundir com ela; — mas como poderia ela perceber o gosto daquela sopa daquela mente sem senti-la, e perceber um pensamento sem ter de manifestá-lo concretamente para si? Essa é uma condição absurda de “observação”.

⁵²² Dessa forma, o êxtase místico poderia ser considerado um surto dissociativo que põe a pessoa fora de si e, assim, momentaneamente, aniquila a experiência do *selfe*, com isso, leva junto os corpos externos, o ordenamento do tempo, a multiplicidade, o interior e o exterior, deixando apenas dispersos cores, sons, sensações táteis, etc.

campo da consciência para explicar como uma sucessão de percepções unidas por princípios associativos a *forma*, condição a partir da qual a imaginação atribui-lhe naturalmente *entidade* (identidade e simplicidade). Ela não consegue escapar de si mesma para observar como, de fato, ocorre a união do pensamento saindo de elementos separados; não há observação isolada e controlada da causa produzindo o efeito.

Partindo dessa limitação, supondo hipoteticamente uma sucessão de percepções que constitui um “princípio pensante”, se há cópia dessas percepções, afirma Hume, a “frequente alocação” (*frequent placing*) dessas imagens semelhantes no encadeamento do pensamento (*in the chain of the thought*) transporta a imaginação mais facilmente de um vínculo a outro e isso faz parecer a “continuação” de um só objeto. A frequente associação entre impressões e ideias por semelhança causa atos de passagem “suaves” entre essas percepções e, semelhantemente ao que ocorre na ficção da existência contínua dos corpos, confunde-se a continuidade e o progresso ininterrupto do pensamento pela ficção da “identidade numérica perfeita”. A memória, então, não apenas “descobre” nossa identidade pessoal, mas, segundo o filósofo, neste ponto ela a “produz”, fazendo nós considerarmos nosso pensamento como *algo* invariável e ininterrupto no tempo. Porém, como poderia a “colocação frequente” de percepções semelhantes na série do pensamento fazer o “todo” parecer a continuação de um objeto? Como da união frequente de objetos semelhantes seria formada a noção de um todo, em primeiro lugar? Cada ato de passagem ou transição entre existências distintas é separado dos demais; e não seriam mil conexões pontuais entre percepções semelhantes (A-A*, B-B*, C-C*...) o que formaria um todo. Não é a relação de semelhança por si só o que poderia fazer um encadeamento de pensamento parecer um todo, e transfigurá-lo em um objeto idêntico e contínuo. É por esse motivo que Hume introduz a causação como aquela relação que produz o todo ao modo de um *sistema*, na sucessão de percepções distintas.

As to *causation*; we may observe, that the true idea of the human mind, is to consider it as a *system* of different perceptions or different existences, which are link'd together by the relation of cause and effect, and mutually produce, destroy, influence, and modify each other. Our impressions give rise to their correspondent ideas; and these ideas in their turn produce other impressions. One thought chases another, and draws after it a third, by which it is expell'd in its turn.⁵²³

Por um lado, revela talvez que a unidade da consciência empírica é meramente contingente; mas, por outro lado, tal violência ou desintegração radical da personalidade não poderia ensinar como, ao reaparecer a organização do pensamento com a volta da sanidade, o indivíduo aos poucos ganharia contornos na consciência e, com isso, voltaria a ter a experiência do mundo, dos corpos, do tempo. O louco não conseguiria observar internamente em si os mecanismos de reintegração do pensamento, após o surto, e então descrevê-lo como cientista.

⁵²³ T 1.4.6.19, SBN 261.

Hume entende por “verdadeira ideia da mente” uma concepção *filosófica* desprovida de prejuízos da metafísica da substância; sem o vazio do “sujeito comum de inerência”, resta no domínio dos fatos a vinculação causal entre percepções sucessivas individuais. Essa é a única relação inteligível, aos olhos de Hume, que permite compreender as conexões entre quaisquer objetos complexos que *duram*, como animais, vegetais, seres humanos. Ora, sensações produzem ideias que, relacionando-se na imaginação, produzem impressões de reflexão, que produzem outras ideias e, por tal movimento contínuo, é estabelecido um encadeamento coeso no tempo — um “todo”. Apesar de sofrer mudanças, ganhar partes e perder outras, tal conjunto mantém sua identidade enquanto vínculos são incessantemente entrelaçados com coerência. Numa passagem muito famosa, o autor do *Tratado* compara tal sistema de percepções constituído por relações causais a uma república.

In this respect, I cannot compare the soul more properly to any thing than to a republic or commonwealth, in which the several members are united by the reciprocal ties of government and subordination, and give rise to other persons, who propagate the same republic in the incessant changes of its parts. And as the same individual republic may not only change its members, but also its laws and constitutions; in like manner the same person may vary his character and disposition, as well as his impressions and ideas, without losing his identity. Whatever changes he endures, his several parts are still connected by the relation of causation.⁵²⁴

Em sua concepção do símile, uma república não tem um centro hierárquico que rege e ordena verticalmente todos os membros individuais, do qual eles receberiam seus laços e formariam uma unidade, um povo; em vez disso, o que determina a unidade e a continuação de uma mesma república são somente as relações recíprocas entre os próprios membros: como se afetam, exercem seu poder e influência uns sobre os outros e com isso se hierarquizam; e assim que passam a existir outros membros, por já nascerem igualmente subordinados e em dependência da autoridade dos antecessores, estarão sob relações homogêneas de condicionamento. Novos membros podem, inclusive, numa operação conjunta e coordenada de forças, mudar as leis e a constituição, da mesma maneira como ideias, sensações e paixões podem mudar o caráter pessoal, com força, repetição e obstinação, rompendo a ordem consolidada do sistema, estabelecida pela frequência e o hábito. Esse parágrafo atinente a causação faz mais sentido do que o da memória, e ele por si só poderia sugerir que não há nenhum defeito tão grave na teoria, como Hume afirmou. Trata-se de uma explicação plausível (pelos parâmetros sob os quais o filósofo opera no século XVIII) da maneira como a imaginação passa da “verdadeira ideia da mente” à ficção vulgar do *self* idêntico e simples (algo uno, contínuo e invariável). Se é a causalidade a responsável pela formação do todo

⁵²⁴ T 1.4.6.19, SBN 261.

mental, ao ligar as existências distintas em perpétuo fluxo, a união das percepções sucessivas no “pensamento ou consciência” deve-se, sobretudo, a essa relação, que faz da criação e aniquilação de elementos distintos um sistema conectado. Porém, como ele afirma, o que nos familiariza (*acquaints*) com a “continuação” e a “extensão” da sucessão é somente a *memória*; e aí novamente a teoria balança. É bastante razoável a afirmação de que a memória é um componente indispensável para a percepção de nossa identidade pessoal. Mas a memória nos faz lembrar de que tínhamos consciência do que fazíamos, quando agimos ou pensamos certa coisa há vinte minutos ou há vinte anos. Toda cópia integrada presentemente à sucessão de percepções observadas já tem a forma de uma recordação de uma união entre percepções distintas num todo. Parece ser plausível também a afirmação, seguindo esse raciocínio empirista, de que sem a memória não teríamos jamais qualquer noção de causação; no entanto, disso não se segue tão facilmente a tese, que Hume quer avançar, que a memória é o registro da noção de *um todo*, encadeado pela incessante produção de ideias e impressões de reflexão, a partir das sensações originais, quando retém individualmente cada ligação. Parece, então, estar faltando algo a mais para se explicar como as cópias individuais deixadas por cada nova impressão distinta poderiam fazer o registro da composição do todo, de sua “continuação” e da “extensão” da sucessão de percepções, de modo a constituir um sistema que é considerado idêntico a si e simples por nós.

Concluindo, a sequência do parágrafo⁵²⁵ tenta explicar como, mesmo sem a presença de imagens distintas do que fizemos em dias específicos, ou seja, mesmo sendo memória lacunar e bastante falha, *acreditamos* comumente que somos uma mesma pessoa por toda nossa vida, permanecendo inclusive naqueles “tempos e circunstâncias” de que não temos nenhuma lembrança, mas que “supomos em geral” existentes. O problema é, como vimos, aquele levantado por Butler contra Locke, a saber, que a teoria do último faz a identidade pessoal depender completamente da extensão da memória ao passado e, por isso, tira a conclusão de que a perfeita amnésia oblitera a pessoa, como o próprio filósofo inglês parece ter confessado⁵²⁶, o que é uma opinião muito “estranha” e “contrária às nossas convicções”. Hume parece tomar para si esse desafio e, com isso, tenta mostrar como sua teoria explica a produção

⁵²⁵ T 1.4.6.20, SBN 261-2

⁵²⁶ Locke, *Essay*, II, 27, 20, p.242. “But yet possibly it will still be objected, suppose I wholly lose the memory of some parts of my Life, beyond a possibility of retrieving them, so that perhaps I shall never be conscious of them again; yet am I not the same Person, that did those Actions, had those Thoughts, that I was once conscious of, though I have now forgot them? To which I answer, that we must here take notice what the Word *I* is applied to, which in this case is the Man only. And the same Man being presumed to be the same Person, *I* is easily here supposed to stand also for the same Person. But if it be possible for the same Man to have distinct incommunicable consciousness at different times, it is past doubt the same Man would at different times make different Persons...”

dessa convicção ao invés de simplesmente contrariá-la. É claro, não se trata de justificá-la, visto que ela não se funda num conhecimento acerca de uma substância, mas mostrar de que maneira essa crença vulgar, mesmo com buracos em nossa autobiografia, não deixa de operar na mente humana. A teoria lockeana tem um defeito na formulação, porque ela “revira” (overturn) nossas crenças ordinárias, “nossas noções mais estabelecidas sobre identidade pessoal”, ao invés de se adequar ao fenômeno que tenta explicar. Isso parece corroborar a interpretação de que Hume tem em vista sobretudo Locke e Butler, na Seção do *Tratado* dedicada à identidade pessoal, e que é com as posições de ambos que ele procura se avir, para derrubá-las.

§ 28. *Natureza e corpo individual*

Se nos guiarmos pelo texto, o *Apêndice* deixa intocado, ao que tudo indica, o Livro II do *Tratado*, e localiza o problema atinente ao *self* a três parágrafos⁵²⁷ da Seção VI, *Sobre a Identidade Pessoal*, principalmente naquela parte em que trata da memória, nos quais Hume afirmou que “não conseguiu explicar satisfatoriamente os princípios que unem as percepções sucessivas em nosso pensamento ou consciência” — princípios estes que compõem neste caso um sistema diferente daqueles de minerais, vegetais, organismos e artefatos, pois o sistema da mente é constituído pela memória da sucessão não só de sensações, mas também de *ideias* e *paixões*. Porém, de tal aparente fracasso, não se segue que ele julgou todas suas teses erradas; nem que deveria ter reformulado seu entendimento sobre o *self* desde o início. Com efeito, antes de expressar o reconhecimento de sua “defeituosa” explicação, Hume elenca no *Apêndice*⁵²⁸ algumas proposições que lhe pareciam “suficientemente evidentes”, pois decorriam de seus princípios da cópia, da separabilidade do diferente e da possibilidade do claramente concebido, a saber: todas ideias são emprestadas de percepções precedentes; nossas ideias de objetos derivam somente de percepções precedentes; nenhuma proposição pode ser inteligível ou consistente com relação a objetos, que não seja também com relação a percepções; é inteligível e consistente dizer que objetos existem distintos e independentes, sem nenhuma substância comum e simples; e o mesmo pode-se dizer, portanto, de percepções. A reflexão sobre o *self* revela que ele não pode ser percebido sem uma ou mais percepções, nem podemos perceber outra coisa senão percepções; a composição das percepções forma, portanto,

⁵²⁷ T 1.4.6.18 - 20 SBN 260-2.

⁵²⁸ T App.20, SBN 635-6

o *self*. Hume parece não ter descartado também a tese de que a “verdadeira ideia da mente humana” é um sistema de diferentes percepções unidas pela relação de causa e efeito, percepções estas que “produzem, modificam e influenciam” umas às outras. Assim, impressões geram ideias, que produzem outras impressões; ideias são associadas e influenciam associações entre impressões que, por sua vez, reforçam associações entre ideias⁵²⁹. Por esse motivo, Hume afirmou que nossa identidade pessoal relativamente às paixões serve para “corroborar” aquela relativa à imaginação, por fazer percepções distintas influenciarem umas às outras, e assim fornecer a nós um “interesse presente” (present concern) pelos prazeres ou dores passados ou futuros. Em suma, o filósofo manteve-se adepto da noção compositiva de “substância” de Berkeley, aplicada aos corpos, e a estendeu à mente.

Philosophers begin to be reconcil'd to the principle, *that we have no idea of external substance, distinct from the ideas of particular qualities*. This must pave the way for a like principle with regard to the mind, *that we have no notion of it, distinct from the particular perceptions*.⁵³⁰

Neste esquema teórico, Hume tentará examinar e compreender as paixões humanas, como membros do sistema de uma mente, observando sua origem, suas relações de causa e efeito, suas misturas e seus *encaminhamentos* a objetos, como o *self*, a pessoa dos *outros* e os corpos externos. O filósofo desenvolveu uma psicologia experimental associativa que, embora limitada, contém várias observações interessantes e originais acerca dos processos internos da gênese, formação e atuação do que nomeamos hoje emoções (como o orgulho e humildade, o amor e o ódio, a inveja e a magnanimidade, esperança e o medo, a curiosidade) e, o que surpreende o leitor por estar estranhamente junto com tudo isso, da *vontade*, a partir de certas impressões originais (sem referência a outra percepção anterior na ordem de existência), isto é, começando pelo *prazer* e a *dor*. Está fora de nosso propósito analisar de perto essa psicologia associativa operando no exame das paixões; contudo, parece-nos importante indicar que a concepção de *self* utilizada neste segundo volume do *Tratado* é a mesma que foi desenvolvida no anterior. Considere, no entanto, as seguintes passagens, que contém aparentemente

⁵²⁹ “I choose an object, such as virtue, that causes a separate satisfaction: On this object I bestow a relation to self; and find, that from this disposition of affairs, there immediately arises a passion. But what passion? That very one of pride, to which this object bears a double relation. Its idea is related to that of self, the object of the passion: The sensation it causes resembles the sensation of the passion.” T 2.2.2.9, SBN 336-7. “Now I have observ'd, that those two faculties of the mind, the imagination and passions, assist each other in their operation, when their propensities are similar, and when they act upon the same object. The mind has always a propensity to pass from a passion to any other related to it; and this propensity is forwarded when the object of the one passion is related to that of the other. The two impulses concur with each other, and render the whole transition more smooth and easy.” T 2.2.2.16, SBN 339-40.

⁵³⁰ T App.19, SBN 635.

múltiplas concepções de *self*, servindo a diversos propósitos teóricos dificilmente concordantes:

'Tis evident, that pride and humility, tho' directly contrary, have yet the same object. This object is *self*, or that succession of related ideas and impressions, of which we have an intimate memory and consciousness. Here the view always fixes when we are actuated by either of these passions. According as our idea of ourself is more or less advantageous, we feel either of those opposite affections, and are elated by pride, or dejected with humility. Whatever other objects may be comprehended by the mind, they are always consider'd with a view to ourselves; otherwise they wou'd never be able either to excite these passions, or produce the smallest encrease or diminution of them. When self enters not into the consideration, there is no room either for pride or humility.⁵³¹

We must, therefore, make a distinction betwixt the cause and the object of these passions; betwixt that idea, which excites them, and that to which they direct their view, when excited. Pride and humility, being once rais'd, immediately turn our attention to ourself, and regard that as their ultimate and final object; but there is something farther requisite in order to raise them: Something, which is peculiar to one of the passions, and produces not both in the very same degree. The first idea, that is presented to the mind, is that of the cause or productive principle. This excites the passion, connected with it; and that passion, when excited, *turns our view to another idea, which is that of self*.⁵³²

I find, that the peculiar object of pride and humility is determin'd by an original and natural instinct, and that 'tis absolutely impossible, from the primary constitution of the mind, that these passions shou'd ever look beyond *self*, or that individual person, of whose actions and sentiments each of us is intimately conscious.⁵³³

But tho' pride and humility have the *qualities of our mind and body, that is self*, for their natural and more immediate causes, we find by experience, that there are many other objects, which produce these affections, and that the primary one is, in some measure, obscur'd and lost by the multiplicity of foreign and extrinsic.⁵³⁴

'Tis evident, that the *idea, or rather impression of ourselves* is always intimately present with us, and that our consciousness gives us so lively a conception of our own person, that 'tis not possible to imagine, that any thing can in this particular go beyond it (meus grifos).⁵³⁵

Não é adequado interpretar um texto selecionando parágrafos desconexos e apontar inconsistências neles. Nesse caso, porém, Hume parece afirmar coisas tão contrárias entre si ao longo do Livro II e com o que escrevera no Livro I, que o problema da consistência salta imediatamente aos olhos durante a leitura, mesmo acompanhando passo-a-passo os argumentos. Talvez seja possível, entretanto, harmonizar os vários sentidos que a palavra *self* toma no segundo volume, se não desprezarmos o que foi dito anteriormente, e se atentarmos para os fatos que, buscando descrever a origem das paixões e suas relações de mistura, produção e direção no interior de uma mente humana, Hume, *primeiro*, parte de uma classe de

⁵³¹ T 2.1.2.2, SBN 277.

⁵³² T 2.1.2.4, SBN 278.

⁵³³ T 2.1.5.3, SBN 285-6.

⁵³⁴ T 2.1.9.1, SBN 303-4.

⁵³⁵ T 2.1.11.4, SBN 317-8.

“sensações originais” (o prazer e a dor) para mostrar como elas produzem imediatamente, por um lado, certas “paixões diretas” (como desejo e aversão, medo e esperança e volição); *segundo*, que ele afirma que certas “paixões diretas” resultam de “impulsos naturais” ou instintos (como a fome, o apetite sexual, a beneficência, a vingança, o amor pela vida), os quais produzem na mente prazer e dor quando são realizados ou não; e *terceiro*, que há certas paixões cuja “natureza é mais complicada” e implicam mais do que a presença da dor ou do prazer para existirem em seguida na alma; essas paixões (como orgulho e humildade, amor e ódio) são produzidas na mente mediante a interposição das ideias copiadas das sensações originais de prazer e dor, que são associados ou conjugadas com “outras qualidades da mente”. Entre essas qualidades, Hume esclarecerá, estão certas ideias da imaginação e, entre essas ideias, há uma central, a ideia do *self*. Trata-se daquela concepção que temos normalmente acerca de nós mesmos em nossa vida comum, isto é, uma “pessoa individual” ou um “ser pensante racional” que existe, no tempo e no espaço, sem interrupção e variação reais. A Seção VI do Livro I tentou explicar como se forma tal ideia naturalmente na imaginação, mediante confusões e ficções inevitáveis e incorrigíveis. O Livro II assume a constituição dessa ideia fictícia para explicar como ela entra na economia dos apetites e instintos, do prazer e dor, os quais *determinam a natureza humana* a agir e a seguir certas condutas preferencialmente a outras. Os conceitos de “ficção” e “identidade” são sequer mencionados no Livro II, no que tange a concepção do *eu*; isso não significa, contudo, que foram abandonados — a questão posta agora é outra. Repare que, logo no início do Livro II, Hume caracteriza o *self* como uma “sucessão de ideias e impressões relacionadas de que temos memória íntima e consciência”, retomando o que acabara de concluir no Livro I. Essa “memória íntima e consciência” que surge da conexão de uma sucessão de percepções determinadas produz a ideia popular daquilo que nomeamos, comumente, nosso *eu*. Assim, o objeto de orgulho e humildade não é uma suposta sucessão de percepções relacionadas sem “memória íntima e consciência”; mas é uma sucessão conectada sistematicamente pela imaginação de certas maneiras, da qual surge inevitavelmente a consciência e junto a noção de pessoa idêntica e simples e, por isso, já envolve um trabalho associativo prévio. O segundo volume do *Tratado* é um tanto enganoso quanto à ordem, pois primeiro examina (o que Hume julga mais “merecedor de atenção”) as “impressões de reflexão” ou “paixões indiretas”, que já envolvem um trabalho compositivo prévio da imaginação, para tentar explicar como elas são produzidas e como entram na natureza humana, deixando as “paixões diretas” para o final. Essa exposição é contrária ao fato que, no encadeamento de suas existências no tempo, muito provavelmente as diretas seriam anteriores e existiriam no começo da vida, antes de se formar qualquer concepção de *eu mesmo*. A

*Dissertação sobre as Paixões*⁵³⁶ corrige essa ordem expositiva, tratando primeiro das paixões que decorrem meramente do prazer e da dor, de sua presença (desejo e aversão) e de sua repetição (medo e esperança). Hume denomina indistintamente no começo do *Tratado*⁵³⁷ essas percepções secundárias que decorrem do prazer e dor impressões de *reflexão*; mas o termo pode confundir, se não tomarmos cautela, pois uma classe inteira delas *é direta* e não envolve cópia ou operação prévia da associação de ideias. Por outro lado, ele talvez nos ajude a entender o papel que elas desempenham no sistema de percepções conectadas, pois elas “corroboram” a identidade fabricada pela imaginação, fazendo “percepções distantes se influenciarem” e, assim, elas fornecem a nós um “interesse presente” pelos nossos prazeres e dores passados e futuros. As impressões reflexão produzem no sistema sua *autorreferência* ao integrar ao *self* desejos e apetites não só presentes, mas que também reaparecem⁵³⁸, na memória e na antecipação, com as representações do prazer e dor no mundo ideal das ficções e, assim, dão-lhe um sentido, isto é, a conservação, manutenção e busca (*pursuit*) do prazer. Mas não é por esse motivo que podemos afirmar que Hume tem uma concepção puramente hedonista da natureza humana. O prazer e a dor são aquelas percepções originais cujas cópias tornam-se objetos de desejo, aversão e volição, direcionando as associações da imaginação a criar meios para realizar sua procura ou a manter o evitamento (produzem atração ou repulsão). Mas nem todos os motivos que nos orientam em direção ao prazer são causados pela sensação do prazer; a fome, por exemplo, provém de um instinto que não é prazeroso ou doloroso, mas produz tais sensações quando ela é realizada ou não. Hume denomina o prazer e a dor “o bem e o mal” para indicar que eles são princípios de busca ou aversão que *terminam* na satisfação imediata ou na tensão; a primeira sensação é “completa em si mesma” e, no máximo, pode conduzir a mente a buscar outra sensação semelhante; já a segunda é uma “contrariedade” que faz a mente se separar dela, mudando sua direção. Assim, as impressões de prazer e dor são, segundo o filósofo escocês, *as origens de todas as paixões humanas*, diretas e secundárias; mas são causadas pela “aplicação de objetos externos” sobre nossos corpos, bem como são produtos de impulsos naturais ou instintos que são “perfeitamente inexplicáveis” — que geram “paixões

⁵³⁶ P 1.1-2, Bea 3; P 2.1, Bea 7.

⁵³⁷ T 1.1.2.1, SBN 7-8.

⁵³⁸ “Thus a suit of fine cloaths produces pleasure from their beauty; and this pleasure produces the direct passions, or the impressions of volition and desire. Again, when these cloaths are consider'd as belonging to ourself, the double relation conveys to us the sentiment of pride, which is an indirect passion; and the pleasure, which attends that passion, returns back to the direct affections, and gives new force to our desire or volition, joy or hope”. T 2.3.9.4, SBN 439.

diretas” como a fome, o apetite pela vida e a reprodução e (o que parece bastante estranho) “o desejo de punição de nossos inimigos e a felicidade de nossos amigos”.⁵³⁹

Ora, considerando em primeiro lugar essas “paixões diretas”, como poderia existir, por exemplo, um “instinto” que induz o animal à retaliação do que causou dor ou injúrias, e a promover a felicidade e o prazer de quem causou prazer? Estaria embutido no instinto a pressuposição das ideias de *agência* e de *outro*, de quem merece aquilo que causou em nós? Não é este o caso, visto que o instinto de retaliação e beneficência parecem ser lados de um mecanismo animal de autopreservação, que opera na forma do *espelhamento* ou da retribuição da sensação percebida. No homem, será desdobrado com mais sofisticação do que nas bestas, posta a complexidade das relações que imaginação tece quando forma as ideias do *self*, do outro e de sociedade política. O mecanismo do instinto é integrado ao sistema da imaginação, de modo a transformar a confecção de suas ideias e ficções, quando ela cria regras de obediência, conduta e justiça. Outro problema é como interpretar essas “inclinações primárias da alma” que causam “paixões diretas” como a fome, os apetites, o amor pela vida, que causam, por sua vez, prazer e dor quando são preenchidas ou não, se elas operam sem um conhecimento prévio de objetos e daquilo que podem produzir para nós. Nossos sentidos externos, por exemplo, informam a cor, o peso, tamanho e consistência dos alimentos, mas nenhum sentido, nem a razão *a priori*, afirma Hume, poderiam jamais informar a nós aquelas “qualidades ocultas” que “adaptam-se (fit) para a alimentação e a sustentação do corpo”; só a experiência poderá informar que tais objetos são apropriados para nós. Ademais, os instintos são “inclinações” ou direcionamentos da alma a certos objetos e eles estão “implantados em nós”; mas suas causas são “ocultas” e “perfeitamente inexplicáveis” e, por isso, parecem indicar que são *ações* de algo de que não se tem experiência, mas que deve ser postulado como *real*, pois *transcende* nosso conhecimento e nossa observação, direcionando-nos de fora a certos objetos tomados por nós naturalmente por exteriores, antes de a imaginação traçar a divisão entre externo e interno. Em outras palavras, os instintos *fazem com que acreditemos* na existência do mundo exterior ao produzir impressões de prazer e dor (lembrando que todas as impressões, sem exceção, para Hume, estão imbuídas de crença e, num certo sentido, são juízos). O instinto rompe aquela consideração filosófica de que “todas as impressões estão em pé de igualdade em nossos sentidos”, antes de a imaginação criar concepções de corpos e do *eu*. Observe que, na primeira *Investigação*, Hume reduz a longa hipótese, que desenvolvera sobre a “constância e a coerência” das impressões afetando a imaginação, para explicar por que acreditamos que

⁵³⁹ T 2.3.9.8, SBN 439.

isso que aparece são corpos externos existentes, contínuos e independentes, a um “instinto primário da natureza, cego e poderoso”.

It seems evident, that men are carried, by a natural instinct or prepossession, to repose faith in their senses; and that, without any reasoning, or even almost before the use of reason, we always suppose an external universe, which depends not on our perception, but would exist, though we and every sensible creature were absent or annihilated. Even the animal creation are governed by a like opinion, and preserve this belief of external objects, in all their thoughts, designs, and actions. It seems also evident, that, when men follow this blind and powerful instinct of nature, they always suppose the very images, presented by the senses, to be the external objects, and never entertain any suspicion, that the one are nothing but representations of the other.⁵⁴⁰

Como conciliar tal instinto com as “propensões da imaginação” a unir por associações naturais ideias e disposições semelhantes, tirando daí crenças ontológicas apenas ilusórias? É preciso lembrar, contudo, que, já no *Tratado*, Hume caracteriza a crença no mundo exterior como uma “opinião” que acatamos por “um tipo de instinto ou impulso natural”, em razão de sua “adequação e conformidade à mente”.⁵⁴¹ A *Investigação* e o *Tratado* comungam da mesma tese de que tal crença é instintiva, no sentido de ser independente da reflexão e da razão, mas fruto de uma propensão; contudo, no *Tratado*, Hume é mais ousado e tenta desvendar a operação deste instinto, na tendência associativa e, assim, tenta mostrar de que maneira “a natureza prevalece” sobre as “reflexões calmas e profundas” acerca da existência de objetos; quer dizer, ele descreve o funcionamento da imaginação ao fazer certas opiniões *prevalecerem* sobre outras na alma, contra qualquer esforço argumentativo ou racional. Mesmo o hábito — que determina a mente a passar sem dilação (delay) de uma causa para um efeito, e a inferir imediatamente de uma aparência outra correlata, quando houve a observação da “conjunção constante” de ambas em diversos casos no passado, como um *produto* da repetição, e pela influência do que fazemos “raciocínio causais” e acreditamos que o futuro será semelhante ao passado — não passa de um “instinto ou poder mecânico”. É um instinto que determina a razão a seguir um curso de ideias e não outro, para daí conduzir nossa vida no mundo, fazer *esperar* a repetição de certas aparências e, assim, tornar certos objetos preferíveis a outros. O hábito é um dos princípios da natureza e “deriva toda sua força dessa origem”. No entanto, ele surge inexplicavelmente da repetição, ao fazer diante de uma percepção observada (impressão do fogo) outra surgir na mente (ideia do calor), se foram no passado observadas frequentemente juntas outras percepções *semelhantes* a essas, posicionadas numa sequência semelhante, uma anterior e contígua a outra. Hume se pergunta se “alguém poderia fornecer a razão última” do

⁵⁴⁰ E 12.8, SBN 151-2.

⁵⁴¹ T 1.4.2.51, SBN 214.

porquê a experiência passada e a observação da repetição fazem surgir em nós o hábito e, assim, a faculdade de fazer inferências e depois montar *raciocínios causais*, não mais por que “a natureza sozinha deveria produzi-lo”?

This instinct, 'tis true, arises from past observation and experience; but can any one give the ultimate reason, why past experience and observation produces such an effect, any more than why nature alone shou'd produce it? Nature may certainly produce whatever can arise from habit: Nay, habit is nothing but one of the principles of nature, and derives all its force from that origin.⁵⁴²

Seria esta “natureza” algo desconhecido, a origem de “poderes ocultos”, quem sabe uma atividade⁵⁴³, que apresenta do além os conteúdos sensoriais, mas sobre a qual não poderíamos dizer nem se é substância, nem idêntica a si, nem se é coisa em si? Um postulado vazio de um absoluto mistério para nós, mas uma *suposição racional* da *origem*, não mediada pela relação causal, de princípios como o hábito, a associação, a fome, o apetite sexual, o desejo de retaliação? Não estaria Hume também partindo de uma tese não autorizada pela “experiência”, em seu sentido estrito, de que há uma “mão benéfica” da natureza, que ensina o homem a evitar o fogo pelo hábito, bem como o pássaro a “arte da incubação” e toda a economia, ordem e cuidado pela sua prole, com tanta exatidão? É inegável que as aparências sensoriais se repetem; e que tendemos a ordená-las como podemos, com nossas faculdades “falíveis e incertas”, mas não poderia ser — não deveria ser — por um acaso, que há uma *correspondência* tão exata e precisa entre o “curso de nosso pensamento” (a reprodução conectada de ideias na imaginação, nossas previsões, expectativas e inferências) e o “curso dos objetos externos”. É preciso que “a natureza” tenha *pré-estabelecido* a concordância entre o hábito e as aparências sensoriais, do contrário, as sequências do que observamos não poderiam voltar da exata maneira como já ocorreram, nem nosso pensamento ser tão útil, ao segui-las.

Here, then, is a kind of pre-established harmony between the course of nature and the succession of our ideas; and though the powers and forces, by which the former is governed, be wholly unknown to us; yet our thoughts and conceptions have still, we find, gone on in the same train with the other works of nature. Custom is that principle, by which this correspondence has been effected; so necessary to the subsistence of our species, and the regulation of our conduct, in every circumstance and occurrence of human life.⁵⁴⁴

⁵⁴² T 1.3.16.9, SBN 178-9.

⁵⁴³ Cf. Deleuze, G. *Empirisme et Subjectivité*, p.137.

⁵⁴⁴ É evidente que a passagem contém um tom de ironia, como evidencia sua continuação: “Had not the presence of an object instantly excited the idea of those objects, commonly conjoined with it, all our knowledge must have been limited to the narrow sphere of our memory and senses; and we should never have been able to adjust means to ends, or employ our natural powers, either to the producing of good, or avoiding of evil. Those, who delight in the discovery and contemplation of *final causes*, have here ample subject to employ their wonder and admiration.” E 5.21, SBN 54-5.

Com isso tudo, numa palavra, não estaria Hume afirmando que “a natureza” dá um verdadeiro sentido a certas paixões e instintos, e que nossas associações de ideias e as criações irrefletidas de concepções da imaginação servem a um propósito benéfico, pois resultam de *princípios* cuja origem não é a experiência, mas aquilo que *torna a experiência possível* em primeiro lugar, permitindo-nos pensar, agir e sobreviver no mundo, antecipando efeitos e atribuindo causas a objetos aparentes? Considere aquela passagem do Livro II do *Tratado* acima citada, que uma paixão, como o orgulho (uma elevação do espírito que tinge o sistema de percepções, fazendo-o ter uma ideia positiva do *self*) tem uma “causa” (qualidades prazerosas do corpo, da mente ou de posses, coisas ou ações úteis e agradáveis), isto é, uma *ideia* de algo capaz de produzir prazer, e um “objeto”, isto é, algo ao qual é *direcionada naturalmente* essa paixão, a *ideia de si mesmo*. Para Hume, o orgulho parece ter uma função vital apontada pelo instinto e, assim, direciona-se ao *self* por uma “energia interna” inexplicável. E não só isso; o orgulho direciona nossa “visão”⁵⁴⁵ à concepção do *self* de tal maneira que, uma vez animado pela percepção do prazer presente naquelas coisas contíguas, dependentes ou influenciadas por nós, “vira imediatamente nossa atenção” para nós mesmos, considerando isto seu “objeto último e final”⁵⁴⁶. Dessa forma, poder-se-ia afirmar que o “objeto peculiar” do orgulho é pré-determinado por um “instinto original”, antes de a imaginação formar a concepção de seu objeto; ou melhor, que já estava prescrito para a imaginação inventar tal concepção do *self*, para satisfazer o instinto, o que torna sua produção *necessária*. Tudo isso parece corroborar a interpretação de que, primeiro, Hume postulou “uma Natureza” diferente das aparências sensoriais, como a *razão última* da ordem aparente e das produções da *imaginação*; segundo, que tal natureza não é objeto de experiência, mas age por meio de “poderes ocultos”; terceiro, alguns desses poderes ocultos são *princípios* que determinam a natureza humana, como instintos, a associação e o hábito, outros determinam corpos externos, como a força gravitacional; quarto, esses princípios cuja origem é suprasensível têm uma intencionalidade natural, pelo menos para a natureza humana; quinto, observamos os efeitos desses princípios, mas desconhecemos completamente e jamais poderemos conhecer a causa e o modo de sua operação na mente.

Selecionando algumas passagens esparsas de obras diferentes, tal interpretação funciona, tal como fizemos. Três pontos poderiam ser levantados, no entanto, acerca de tal conjunto de afirmações do interprete: primeiro, se pressupõe querer encontrar em Hume algum

⁵⁴⁵ T 2.1.6.5, SBN 292.

⁵⁴⁶ T 2.1.2.4, SBN 278.

resquíio da metafísica clássica, qualquer que seja a intenção disso. Segundo, se leva em conta outros princípios *mais fundamentais*, a partir dos quais o filósofo construiu, em primeiro lugar, seus argumentos filosóficos empiristas e dos quais os problemas para a metafísica surgiram, no *Tratado* e nas *Investigações*, a saber, a cópia, a separabilidade do diferente e a possibilidade de existência do claramente concebível. Terceiro, se despreza o que esses princípios dizem em conjunto a respeito da delimitação daquilo que podemos, segundo Hume, afirmar significativamente no domínio da “filosofia experimental”, e se considera, com isso, sua inspeção da inteligibilidade de *termos ambíguos e obscuros* — como “natureza”, “eficácia,” “poder oculto” — e considera suas *definições expressas* dos mesmos⁵⁴⁷. Talvez isso permita a nós avaliar se tais assunções seriam vazias aos olhos do filósofo escocês; e se postular divisões entre interno e externo, poder oculto e conjunção, repetição e intenção, saindo de um dualismo⁵⁴⁸, faria mais do que apenas criar “disputas verbais”. Quarto, se tais questões seriam absolutamente necessárias para a condução das ciências particulares e mesmo se seriam úteis, a seu ver, e se aqueles que praticam a atividade científica entendem de fato o significado de tais questões. Enfim, se os livros que colocam tais questões poderiam ser “atirados à fogueira”⁵⁴⁹, por tratarem de relações entre ideias que são transplantadas indevidamente ao domínio das “questões de fato e existência”? Talvez não valha a pena retomar tudo que já foi dito sobre o tópico do naturalismo pressuposto por Hume em suas análises do entendimento humano *versus* o ceticismo a que seus raciocínios o levaram. No entanto, em qualquer lado que

⁵⁴⁷“It may now be ask'd *in general*, concerning this pain or pleasure, that distinguishes moral good and evil, *From what principles is it derived, and whence does it arise in the human mind?* To this I reply, *first*, that 'tis absurd to imagine, that in every particular instance, these sentiments are produc'd by an *original* quality and *primary* constitution (...) Such a method of proceeding is not conformable to the usual maxims, by which nature is conducted, where a few principles produce all that variety we observe in the universe, and every thing is carry'd on in the easiest and most simple manner.” T 3.1.2.6, SBN 473. But in the *second* place, should it be ask'd, Whether we ought to search for these principles in *nature*, or whether we must look for them in some other origin? I wou'd reply, that our answer to this question depends upon the definition of the word, Nature, than which there is none more ambiguous and equivocal.” T 3.1.2.7, SBN 473-4. Hume fornece, em seguida, três definições da palavra “natureza”, apontando três *sentidos* bastante triviais da palavra: o oposto a milagroso; o oposto a raro e infrequente (“o sentido comum”); o oposto a artificial. Assim, por exemplo, o hábito é um “princípio da natureza”, pois inferir efeitos de causas e esperar que o futuro será semelhante ao passado não depende de intervenção divina; todo mundo faz; e não depende de invenção ou conhecimento técnico.

⁵⁴⁸ “Bref, il semble impossible de définir l'empirisme comme une théorie selon laquelle la connaissance dérive de l'expérience. Déjà le mot « donné » convient mieux. Mais le donné à son tour, a deux sens : est donné la collection des idées, l'expérience ; mais aussi est donné dans cette collection le sujet qui dépasse l'expérience, sont données les relations qui ne dépendent pas des idées. C'est dire que l'empirisme ne se définira vraiment que dans un dualisme. La dualité empirique est entre les termes et les relations, ou plus exactement entre les causes des perceptions et les causes des relations, entre les pouvoirs cachés de la Nature et les principes de la nature humaine. Seul ce dualisme considéré sous toutes ses formes possibles peut définir l'empirisme, et le présenter dans cette question fondamentale : « comment le sujet se constitue-t-il dans le donné ? le donné étant le produit des pouvoirs de la Nature, et le sujet, le produit des principes de la nature humaine. » Deleuze, G. *Empirisme et Subjectivité*, p. 122.

⁵⁴⁹ E 12.34, SBN 165.

esteja o intérprete, é imprescindível lembrar daquele *mote* que o norteou em toda sua análise do entendimento humano e do qual saíram aqueles raciocínios que o imortalizaram no panteão dos grandes filósofos.⁵⁵⁰ É preciso sempre se voltar ao mesmo quando o texto é obscuro e parece ambíguo:

When we entertain, therefore, any suspicion, that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but enquire, *from what impression is that supposed idea derived?* And if it be *impossible* to assign any (meu grifo), this will serve to confirm our suspicion. By bringing ideas into so clear a light, we may reasonably hope to remove all dispute, which may arise, concerning their nature and reality.⁵⁵¹

Mas suponha que, mesmo Hume tendo afirmado, logo nas primeiras páginas do *Tratado* e depois na primeira *Investigação*, que o princípio da prioridade das impressões em relação às ideias é uma “máxima geral” cujas exceções são tão marginais, de sorte que “mal merecem nossa observação”, ele manteve em aberto, contra si mesmo, um espaço lógico para concepções puras ou “ideias inatas” ou, pelo menos, intuições (insights)⁵⁵² que se referem à existência da “Natureza”, com seus poderes ocultos e intenção, na falta da intuição de essência. Cabe se perguntar, *o que restaria* para uma concepção de natureza, com essas determinações internas, na filosofia de Hume, se a relação de identidade é, como tentamos mostrar ao longo desta tese, apenas uma *ficção* da imaginação, ao menos no *Tratado*? Quais objetos esses termos poderiam designar ou a quais conceitos poderiam corresponder, se a proposição “um objeto é idêntico a si mesmo” não passa de uma *invenção* plasmada na fantasia⁵⁵³? Essa “natureza” seria, então, apenas *vir a ser*, não sendo algo invariável e ininterrupto? Poderes ocultos viriam a ser e mudariam, transformando-se em outros poderes? Nesse incessante fluxo, eles agiriam

⁵⁵⁰ Cf. Bell, M. *Hume and Causal Power*, pp. 85-86. “Hume asserted that without an idea of necessary connection, the mind has no idea of cause and effect. He regarded the idea of causal power as 'obscure' because although the mind always supposes a power in a cause to produce its effect, it does so without having a 'just' idea of that power. He agreed, therefore, with Malebranche, that 'those who maintain that creatures have force and power in themselves advance what they do not clearly conceive' (LO. 659), but he did not conclude that all talk of powers and forces in nature should be eliminated from science. Rather, he argued that Newton's caution about the real nature of these entities was justified precisely by the absence of any 'just' ideas of them, and that cautious empiricist scientists should follow Newton in recognizing that these terms are strictly definable only in terms of observable effects... Since the mind lacks ideas of powers and forces, and substitutes for them ideas drawn from the supposed effects of these causes, Newton's mathematical treatment is supported, for he defined forces in terms of quantitative changes in their effects, such as velocity. Hume mirrored this in his general definitions of cause and effect. Lacking 'just' ideas of causal powers, no direct definition could be given in terms of corresponding impressions. Hume drew attention to this, pointing out that even these general definitions involve transfer from effects to causes”.

⁵⁵¹ E 2.9, SBN 21-2.

⁵⁵² T 2.3.1.4, SBN 400-1.

⁵⁵³ “Identity depends on the relations of ideas; and these relations produce identity, by means of that easy transition they occasion... All the disputes concerning the identity of connected objects are merely verbal, except so far as the relation of parts gives rise to some fiction or imaginary principle of union, as we have already observ'd.” T 1.4.6.21, SBN 262

cegamente ao ordenar o que é aparente, sem haver uma razão (final) para tanto, com um jogo acidental e transitório de forças e com uma cristalização momentânea de “princípios”, que cedo ou tarde se dissolverão? Repare que essa ontologia deixa intocada a repetição das sequências de fenômenos que observamos, às quais atribuímos identidade e ordem. E por que seria uma condição para as ciências particulares ter de haver realmente, mais que um mero postulado presumido, *algo em si* permanente e sem interrupção que, produzindo as qualidades sensoriais e a concordância do curso do pensamento com o curso dos objetos, ordenaria (providencialmente) nossas concepções e ficções?⁵⁵⁴ Ou por que o poder oculto não poderia ser um jogo de um gênio maligno? Com efeito, isso parece mais uma tentativa de pôr o que é tangencial no centro deste empirismo, e parece ignorar a confissão do filósofo a respeito de nosso “total ignorância” (entenda-se: recusa à decisão) acerca de poderes ocultos, pois nossas ideias só copiam impressões e não fazem outra coisa; e é *impossível* dar um significado ao termo vazio; e é impossível acreditar num conceito vazio; e não há nenhuma impressão de uma suposta *real* conexão necessária entre objetos aparentes. Isso parece significar que Hume não faz nenhuma afirmação ou negação sobre a existência e a atividade do oculto, senão para fins polêmicos. Por outro lado, há textos que se referem a “mecanismos ocultos” para explicar certo fenômeno. “Espíritos animais” poderiam ser considerados por Hume poderes ocultos, escondidos de nossos olhos não assistidos por instrumentos; mas são hipóteses úteis para a prática científica, pois, mesmo se forem completamente falsas, são conceitos *inteligíveis* e expressos por termos que poderiam ser verificados; o mesmo se diz a respeito da causa oculta da atração entre corpos ser um *fluido etéreo* que os perpassa.⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ “It shall therefore be allow'd for a moment, that the production of one object by another in any one instance implies a power; and that this power is connected with its effect. But it having been already prov'd, that the power lies not in the sensible qualities of the cause; and there being nothing but the sensible qualities present to us; I ask, *why in other instances you presume that the same power still exists, merely upon the appearance of these qualities?* (meu grifo). Your appeal to past experience decides nothing in the present case; and at the utmost can only prove, that that very object, which produc'd any other, was at that very instant endow'd with such a power; but can never prove, that the same power must continue in the same object or collection of sensible qualities; much less, that a like power is always conjoin'd with like sensible qualities.” T 1.3.6.10, SBN 91.

⁵⁵⁵ ‘The main business of natural philosophy... is to argue from phenomena without feigning hypothesis’. Nevertheless, in the *Queries of the Opticks*, Newton is willing to discuss hypothesis (in his definition, propositions that are not deduced from the phenomena) that prompt future study of nature. An essential purpose of the *Queries*, as he tells us, is to propose provisional questions ‘in order to a further search to be made by others.’ In Query 21, Newton puzzles over the idea of there being an ether, a subtle fluid (something like, but less dense than air) which generates forces through the interaction of this medium’s minute particles. Though Newton sympathizes with this provisional physical hypothesis, he explicitly denies having knowledge about ether: ‘for I do not know what aether is.’ Though this hypothesis would give an intelligible basis for the law, there were no observations to be made nor experiments carried out which would have confirmed its existence. For Newton, the physical cause of gravitational motion is *yet* unknown, but the future study of nature may discover an explanation which... ‘is amenable to empirical investigation’. But given the current situation in which Newton did lack empirical evidence, he admits in the end of the *Queries* that he does not want ‘to propose the principles of motion’ from unobservable qualities

Nesse espírito, tentemos interpretar aqueles textos nos quais o autor do *Tratado* afirma que certas impressões de reflexão se direcionam naturalmente às ideias do *self* e do *outro* quando são produzidas pelo prazer ou a dor; e que instintos são poderes inexplicáveis que se direcionam naturalmente a buscar ou a repelir tais sensações. Como Hume faz, partamos daquelas “impressões originais”⁵⁵⁶ presentes ao espírito, o prazer e a dor, para daí compreender tais afirmações, começando pelo exame do início do Livro II do *Tratado*. Escreve o filósofo ali que “é certo que a mente, em suas percepções, deve começar em algum lugar”. Com o conceito de “mente”⁵⁵⁷ desenvolvido ao final do Livro I, sabemos que a mente começa — inicia-se o processo de sua composição — a partir de impressões, que “fazem sua aparição sem nenhuma introdução prévia”. Observa-se que algumas delas (impressões de reflexão) são *associadas* a outras semelhantes, e também que todas produzem cópias que são *associadas* regularmente por semelhança, contiguidade e causa e efeito a outras cópias, de modo a se produzir um “progresso ininterrupto de um pensamento” e se constituir um “sistema” conectado, com memória e consciência. Ora, impressões dependem de causas “físicas e naturais” para primeiro existirem, como o frio depende da neve e a visão depende da luz refletida dos objetos aos olhos. “Fogo, luz, olho, mão” são palavras que se remetem a apenas ideias complexas copiadas de sensações e unidas pela imaginação por aquelas “relações naturais”. Não há nenhuma contradição, no entanto, em supor que o fogo e a luz independem de um sistema de percepções conectadas e continuam existindo, com suas propriedades, mesmo não “presentes” a uma consciência, pois podem, segundo Hume, ser “destacados de uma massa de percepções conectadas” e não precisam existir em alguma outra coisa, nem ser nada diferente do que a união de certas *qualidades*. Fogo e luz designam aquelas qualidades de que tivemos, em primeiro lugar, consciência, em algum dia; mas para nós são apenas *feixes* no espaço e no tempo e, por isso, concebê-los existindo separados da mente não pressupõe nenhuma existência *especificamente* diferente. Dessa maneira, supor essas “causas físicas e

‘as they supposed to lie hid in bodies’, but ‘to leave their causes to be found out’. Slavov, M. *Newton’s Universal Gravitation and Hume’s Causality*, p.284.

⁵⁵⁶ “Original impressions or impressions of sensation are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the application of objects to the external organs. Secondary, or reflective impressions are such as proceed from some of these original ones, either immediately or by the interposition of its idea. Of the first kind are all the impressions of the senses, and all bodily pains and pleasures: Of the second are the passions, and other emotions resembling them.” T 2.1.1.1, SBN 275.

⁵⁵⁷ “The mind is not a substance, in which the perceptions inhere. That notion is as unintelligible as the *Cartesian*, that thought or perception in general is the essence of the mind. We have no idea of substance of any kind, since we have no idea but what is derived from some impression, and we have no impression of any substance either material or spiritual. We know nothing but particular qualities and perceptions. As our idea of any body, a peach, for instance, is only that of a particular taste, colour, figure, size, consistence, &c. So our idea of any mind is only that of particular perceptions, without the notion of any thing we call substance, either simple or compound.” A 28, SBN 657-8.

naturais” das impressões dos sentidos, do prazer e da dor, não é dar um passo além do “universo da imaginação”. Não sabemos se impressões são apenas ilusões vazias ou criações do poder interno da mente ou representantes de outra coisa, nem temos, escreve o filósofo, a menor noção do que seriam fora da nossa consciência.⁵⁵⁸ Por isso, afirmar que tais objetos agem sobre nosso corpo não vai além de retrair uma prioridade temporal de certas impressões a outras, porque houve regularidade e coerência observadas no passado de impressões semelhantes sendo conjugadas, uma anterior a outra e ambas contíguas no espaço. O fogo produz calor com uma determinada intensidade sobre nossos membros, produzindo prazer ou dor e, daí, produz em nós desejo ou aversão e *volição*. Agora, de acordo com o filósofo escocês, todas as impressões “estão originalmente em pé de igualdade” aos nossos sentidos; então, o que o calor está produzindo especificamente, quando entra no sistema de percepções conectadas, sem um precedente pensamento ou percepção? E o que o instinto ou impulso natural do “amor pela vida” está produzindo quando gera a “paixão direta” da autopreservação, conduzindo-nos a aproximar-nos de sua fonte quando temos frio, ou afastarmo-nos dela quando a chama entra em contato direto com nossos membros? Ou seja, o que acontece quando o prazer e a dor entram no fluxo de percepções conectadas que constitui um sistema? Hume não tem uma teoria sofisticada do processo da autopercepção do próprio corpo no *Tratado*, nem da história de sua descoberta para a consciência. Contudo, ele fornece algumas pistas para tentarmos uma interpretação de como acontece a integração de nosso corpo a nosso pensamento.

A percepção complexa do fogo, por exemplo, não somente introduz em uma “massa conectada” a percepção complexa de nosso corpo enquanto conjunto de sensações coloridas e tangíveis, compondo figuras e dimensões semelhantes se sucedendo no tempo; mas também produz certas impressões “peculiares” que serão conjugadas pela imaginação com tais percepções espaciais, quando descobrir que aquelas só ocorrerão quando objetos tocam ou se chocam estas. De acordo com Hume, todas as percepções são “existências distintas” e não diferem essencialmente como conteúdos, sendo meras qualidades aparentes. Por um lado, a aplicação da mão sobre qualquer objeto espacial, inclusive sobre a outra, pode fornecer a nós certas impressões de resistência à compressão, dureza ou maciez (achatamento sem destruição); mas não há, considerando *essas sensações*, nenhuma diferença essencial que nos permitiria separar um corpo de outro, senão apenas como objetos discretos no espaço, compostos de um número finito de partes tangíveis. O corpo humano é um composto de partes coloridas correlacionadas a partes duras, moles, flexíveis e elásticas, da mesma maneira que

⁵⁵⁸ T 1.3.5.2, SBN 84.

outros seres vivos, vegetais e minerais são. É um objeto no espaço como os demais, está sujeito às mesmas regularidades físicas e pode ser estudado como um composto de formas e figuras organizadas pela anatomia, tal como pode ser feito com qualquer outro corpo animal. Sua individuação no espaço é realizada pelas mesmas operações que a imaginação executa para individuar os demais, a partir da constância e da coerência das impressões se repetindo aos sentidos e confundindo cópias na imaginação. No entanto, tais percepções coloridas e tangíveis dependem do contato ou da aplicação de objetos sobre *tal composto* igualmente feito de partes coloridas e tangíveis. A imaginação separa nossos *órgãos sensoriais* das demais sensações e considera-os partes de nossos corpos, pois só eles produzem certas *sensações* pelo contato com objetos, que não se descobrem igualmente no contato entre os demais, como entre duas bolas de bilhar se chocando. Se alguém sentisse um objeto pontiagudo produzindo dor quando o outro mastigasse aquele pedaço de carne naquele prato, tais sensações avermelhadas deveriam ser consideradas parte de seu corpo e não um objeto externo. Em meio a toda a massa de impressões conectadas de que temos consciência, destacam-se o *prazer e a dor*, pois são peculiares *a só um corpo no espaço* e conjugados com ele de tal forma, que o tornam diferente de todos os outros existentes no universo, pois ele é a única fonte de produção de tais sensações importantíssimas para a vida (o que Hume denomina o “bem” e “mal”). O prazer e a dor não existem em nenhum outro lugar do mundo, nem observamos surgir da contiguidade de outros corpos chocando-se; mas só poderemos acreditar que outros os sentem senão pela mediação de um tipo de comparação *analógica*. Hume afirma que filósofos podem separar como querem “percepções externas de internas”, e considerar nosso corpo como sendo um objeto externo, mas não se pode negar que o prazer e a dor são sensações que fixam em nossa consciência um campo interno, absolutamente único, sem referencial algum à exterioridade e sem derivar de ideias ou conceitos de corpos enquanto conjuntos de qualidades espaciais (massa, extensão, movimento, etc.). Assim, todos os prazeres ou dores percebidos em toda a existência serão sempre considerados *meus* e aqueles corpos que, ao serem tocados ou afetados, produzem essas sensações, serão também considerados *meus*.

Whether we consider the body as a part of ourselves, or assent to those philosophers, who regard it as something external, it must still be allow'd to be near enough connected with us...⁵⁵⁹

Partindo dessa tese da absoluta privacidade do prazer e dor, é possível entrever quão importante será o conceito de “simpatia” na filosofia moral do *Tratado*, já que para Hume esse é único meio pelo qual podemos considerar dores e prazeres alheios, reproduzindo tais

⁵⁵⁹ T 2.1.8.1, SBN 298.

sensações em nós mesmos ou pelo menos concebendo cópias fortes e vivazes dessas percepções, diante da observação de seus índices espaciais (sorriso, choro, enrubescimento da face, etc.). Dessa forma, a diferença entre o interno e o externo, entre o subjetivo e o espacial, é feita pela imaginação e não pelas meras sensações apenas existindo na mente, e tampouco pela razão *a priori*, anteriormente ao estabelecimento de relações causais entre figuras e sólidos, em movimento ou repouso, e certas “sensações peculiares” que, por sua vez, produzem outras impressões meramente “internas”.

Now 'tis evident, that, whatever may be our philosophical opinion, colours, sounds, heat and cold, as far as appears to the senses, exist after the same manner with motion and solidity, and that the difference we make betwixt them in this respect, arises not from the mere perception... Tis also evident, that colours, sounds, &c. are originally on the same footing with the pain that arises from steel, and pleasure that proceeds from a fire; and that the difference betwixt them is founded neither on perception nor reason, but on the imagination. For as they are confest to be, both of them, nothing but perceptions arising from the particular configurations and motions of the parts of body, wherein possibly can their difference consist?⁵⁶⁰

Desse modo, as sensações de prazer e dor atribuem um corpo privado à concepção do *self* ao se integrarem ao sistema de percepções conectadas na imaginação, pois resultam do *contato* de todos os corpos com um particular; relação esta que observamos ocorrer inúmeras vezes entre *conjuntos* de sensações coloridas e tangíveis no espaço, com a diferença de que *apenas em um deles* se apresentam em seguida tais sensações vitais⁵⁶¹. A compreensão do *eu* passa daí em diante a ser um composto de qualidades “mentais” e “corpóreas”, e dessa junção do prazer e dor com a ficção da identidade pessoal (fruto do processo constituinte da *consciência*) resultam numa mente humana dois grupos de fenômenos bastante importantes, a saber, as paixões diretas acompanhadas de *volições*⁵⁶² e a crença de que em cada outro corpo semelhante ao nosso está conjugada uma concepção de *self* ou *pessoa*, outra existência idêntica a si, pensante e dotada de vontade, atrelada a tais sensações externas e espaciais (visíveis, tangíveis, etc.). Consideremos o primeiro.

The chief spring or actuating principle of the human mind is pleasure or pain; and when these sensations are removed, both from our thought and feeling, we are, in a great measure, incapable of passion or action, of desire or volition. The most immediate effects of pleasure and pain are the propense and averse motions of the mind; which are diversified into volition, into desire and aversion, grief and joy,

⁵⁶⁰ T 1.4.2.13, SBN 192-3.

⁵⁶¹ Concebendo hipoteticamente duas pernas desconectadas de um homem amputado sendo alfinetadas por outras pessoas; caso pudessem ser conectadas a seu corpo, se de repente ele sentisse a perfuração do objeto, elas seriam dali em diante propriamente *suas* e não coisas meramente externas.

⁵⁶² “The impressions, which arise from good and evil most naturally, and with the least preparation are the *direct* passions of desire and aversion, grief and joy, hope and fear, along with volition. The mind by an *original* instinct tends to unite itself with the good, and to avoid the evil, tho' they be conceiv'd merely in idea, and be consider'd as to exist in any future period of time.” T 2.3.9.2, SBN 438.

hope and fear, according as the pleasure or pain changes its situation, and becomes probable or improbable, certain or uncertain, or is consider'd as out of our power for the present moment.⁵⁶³

Isso parece significar que, ao afirmar que prazer e dor *produzem* “moções inclinantes ou aversivas” da mente, que são “diversificadas” em volição, em desejo, aversão, alegria, pesar, esperança, medo, etc., de acordo com a consideração da “situação” dessas sensações originais em relação a nós, Hume coloca *tudo isso, sem distinção*, na categoria das “impressões diretas” que *surgem* de tais “princípios atuadores”. Tomando certa liberdade sobre o texto, tais impressões, que nos fazem nos deslocar no espaço ou criar ideias, seguindo-se de tais “molas” originais, podem ser de *carecimento* de um objeto prazeroso ausente, mas já experimentado (desejo), de *fruição* de um prazer presente (alegria), de *antecipação* de um prazer ausente (esperança) e, enfim, uma impressão de um carecimento de um prazer ausente (desejo), acompanhada da ideia de que tal prazer *pode ser obtido* por alguma ação do corpo ou da mente (volição) — o que inicia um movimento no corpo ou faz surgir um pensamento; e o contrário disso são aquelas “impressões diretas” que resultam da dor. Tais “paixões diretas” que propelem nosso corpo a sentir um prazer ausente ou a continuar sentindo um presente ou a parar de sentir dor ou evita-la são *motivos* que produzem “ações” do pensamento (imaginar, lembrar, calcular, etc.) e do próprio corpo. A Parte III, Livro II do *Tratado, Sobre a Vontade e as Paixões Diretas*, coloca o exame da vontade junto às paixões diretas por uma razão importante, a saber, para limpar os fenômenos conjugados das volições e das ações, que o filósofo da natureza humana deve examinar como os demais, de qualquer preconceito teológico que a considera uma faculdade livre e espontânea, como se nossas volições viessem de algo do além e não fossem causadas por nada anterior no tempo, nem tivessem uma “conexão necessária” com nossas ações, como se vê nos demais objetos do mundo. Ora, para se considerar se a vontade poderia ser uma faculdade, na filosofia de Hume, é preciso antes se perguntar — *faculdade do quê?* Se, como vimos, a mente não passa de um sistema de “existências distintas” ou percepções conectadas (até onde vai a observação), como poderia a vontade ser um “poder” separado do restante daquilo de que temos consciência, submetido às relações de causa e efeito? Não poderemos aqui considerar a crítica humiana à ilusão da “liberdade de indiferença” atribuída à vontade e, junto, sua proposta da “nova definição de necessidade”⁵⁶⁴, que coloca a ligação entre nossos motivos particulares, como um desejo (matar

⁵⁶³ T 3.3.1.2, SBN 574.

⁵⁶⁴ “'Tis their constant union alone, with which we are acquainted; and 'tis from the constant union the necessity arises, when the mind is determin'd to pass from one object to its usual attendant, and infer the existence of one from that of the other. Here then are two particulars, which we are to regard as essential to necessity, viz. the constant *union* and the *inference* of the mind; and wherever we discover these we must acknowledge a

a sede) e ações da mente (imaginar a água) e do corpo (levantar e pegar um copo) no mesmo plano da natureza, com as conexões entre as partes da matéria bruta; no entanto, parece-nos relevante encerrar este assunto com um breve comentário acerca de sua *definição* da vontade.

Of all the immediate effects of pain and pleasure, there is none more remarkable than the will; and tho', properly speaking, it be not comprehended among the passions, yet as the full understanding of its nature and properties, is necessary to the explanation of them, we shall here make it the subject of our enquiry. I desire it may be observ'd, that by the *will*, I mean nothing but *the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind.*⁵⁶⁵

Vontade significa aqui apenas *uma impressão* interna que sentimos e da qual temos consciência, quando nós “cientemente” movimentamos uma parte do corpo ou pensamos em alguma coisa. Dito de outro modo, sempre que se inicia um movimento no corpo ou aparece à mente uma ideia qualquer, quando isso ocorre mediante uma percepção de que *nós* o fazemos, por exemplo para sentir prazer ou evitar dor, estará acompanhada uma impressão particular; e tal impressão Hume denomina vontade. Ora, como vimos, segundo o filósofo, desejo surge imediatamente do prazer ou bem e a aversão da dor ou mal. Quando temos consciência de que percebemos em nós um desejo por algum objeto prazeroso ausente, e que tal desejo pode ser preenchido por algum movimento do corpo ou concebendo certa ideia, e em seguida nos levantamos, falamos, pegamos, etc., isso é o que Hume denomina volição. Volição é o desejo acompanhado da consciência de que ele pode ser realizado por certos meios, do que se segue certa ação da mente ou do corpo; ou a aversão acompanhada da ideia de que está sob nosso poder nos separar da dor, produzindo certos efeitos. Trata-se então da descrição de uma relação causal de um motivo particular com uma ação, de uma paixão direta com um movimento ou uma concepção, do que há consciência. Essa relação entre o desejo misturado com a concepção de que pode ser realizado por nós e a ação decorrente (volição) produz uma “impressão interna” na mente, que é a vontade. Como tal, é uma impressão que resulta de atos de volição particulares, quando há consciência deles; ou seja, quando se percebe a ligação entre a causa (motivo) e o efeito (ação). Quando a impressão da vontade se integra cegamente ao sistema de percepções, quer dizer, quando ocorre a percepção da ligação entre um motivo e uma ação, sem que seja percebida a causa deste motivo, a *pessoa* passa a ser concebida daí em diante como um ser que tem absoluto *comando e autoridade* sobre o próprio corpo e o pensamento.

necessity. Now nothing is more evident than the constant union of particular actions with particular motives (...) And as there is often a constant conjunction of the actions of the will with their motives, so the inference from the one to the other is often as certain as any reasoning concerning bodies: and there is always an inference proportioned to the constancy of the conjunction.” A 32, SBN 660-1.

⁵⁶⁵ T 2.3.1.2, SBN 399.

Por sua vez, tal impressão da vontade, acompanhando a consciência das volições particulares, integra-se inevitavelmente à ficção da identidade do *eu penso*, gerando o que Hume denomina a “falsa sensação de liberdade” — o *eu quero*.

We feel that our actions are subject to our will on most occasions, and imagine we feel that the will itself is subject to nothing; because when by a denial of it we are provok'd to try, we feel that it moves easily every way, and produces an image of itself even on that side, on which it did not settle.⁵⁶⁶

Encerrando: é somente a partir da própria concepção interior do *self*, como um ser pensante racional, dotado de qualidades corpóreas, mente e vontade, que concebemos o *outro*, mediante a observação no espaço de seu corpo e seus efeitos, isto é, comparando aquelas posturas, movimentos e vocalizações às nossas e inferindo daí sua existência, pois observamos em nós que tais gestos são efeitos de certas causas — ideias, sentimentos e paixões de uma pessoa — e que, analogamente, aqueles gestos observados, sem termos a consciência interna de tais percepções correlacionadas, deverão pertencer a *outra* pessoa. De qualquer forma, não podendo observar diretamente a existência do *outro*, a concepção dele terá de ser emprestada de nossa própria e jamais conseguiremos, de acordo com o filósofo, conceber algo muito diferente disto com o que já estamos habituados. É por isso que a *simpatia* é mais forte entre os mais semelhantes, numa família, cidade, partido, igreja, etc. Mas em meio a toda a diversidade de opiniões, gostos, paixões, a “natureza” preserva uma uniformidade nos corpos humanos, por meio do que tendemos a imaginar uma *semelhança* geral de princípios, ideias, paixões e opiniões às nossas.⁵⁶⁷ E, graças a tal poderosa associação, partilhamos inevitavelmente certas percepções, reproduzindo-as em nosso espírito e, dessa maneira, tornamo-nos criaturas sociáveis e morais — pessoas que *pertencem* a um tempo e espaço, a um grupo, a uma sociedade política, com seus prejuízos, fantasias, vícios e algumas virtudes. Com o compartilhamento de opiniões e sentimentos, a filosofia abstrusa cala-se e misturamo-nos complacentemente com o senso comum da humanidade, levados pela benevolência interna, aquele “sentimento de humanidade” que cada um contém em si, integrando-nos a um complexo sistema social, com suas regras, expectativas, censuras, padrões de conduta e ação — e o que é a realização plena de uma natureza humana.

⁵⁶⁶ T 2.3.2.2, SBN 408-9.

⁵⁶⁷ “Now 'tis obvious, that nature has preserv'd a great resemblance among all human creatures, and that we never remark any passion or principle in others, of which, in some degree or other, we may not find a parallel in ourselves. The case is the same with the fabric of the mind, as with that of the body. However the parts may differ in shape or size, their structure and composition are in general the same. There is a very remarkable resemblance, which preserves itself amidst all their variety; and this resemblance must very much contribute to make us enter into the sentiments of others, and embrace them with facility and pleasure.” T 2.1.11.5, SBN 318.

On the appearance of such an object it awakes, as it were, from a dream: The blood flows with a new tide: The heart is elevated: And the whole man acquires a vigour, which he cannot command in his solitary and calm moments. Hence company is naturally so rejoicing, as presenting the liveliest of all objects, *viz.* a rational and thinking Being like ourselves, who communicates to us all the actions of his mind; makes us privy to his inmost sentiments and affections; and lets us see, in the very instant of their production, all the emotions, which are caus'd by any object.⁵⁶⁸

⁵⁶⁸ T 2.2.4.4, SBN 352-3.

CONCLUSÃO

O centro em torno do qual gravita a miríade de ideias, argumentos e raciocínios, por vezes dificilmente harmonizáveis, mas exprimidos, contudo, com clareza e rigor exemplares, em *Um Tratado da Natureza Humana*, é o homem. A “nova cena de pensamento” que se abriu ao jovem David Hume em 1729⁵⁶⁹, que o “transportou para além do comedimento” quando contava com dezoito anos, e depois o compeliu a trabalhar incansavelmente nesse livro por cerca de cinco anos, é a visão, que o acompanhará até o final da vida, de que, ali no palco do conhecimento, a natureza humana é a protagonista. Hume julgou que, até então, “a ciência do homem fora a mais negligenciada” pelos antecessores; não porque eles jamais discutiram em seus livros o ser humano, e sua razão, sentidos, imaginação e desejos, mas porque não lhe posicionaram o devido valor e importância no esquema geral das coisas, — de ser o *fundamento* do qual dependem e ao qual se remetem todos os outros “conhecimentos”, inclusive o do ser, da alma, e da própria razão. O método experimental seria, segundo Hume, aquele foco que permitiria a nós dissipar os prejuízos da tradição teológica-racionalista, e todo seu aparato mítico-conceitual, que obscurece esse objeto com superstições mais ou menos veladas, e expor, como um anatomista, aquelas nossas partes mais escondidas, ou consideradas em geral indignas pelos filósofos modernos, ou errôneas e inferiores ou, em suma, secundariamente animais. Embora o *Tratado* não possua uma estrutura bem acabada, nem seja perfeitamente coerente em suas análises, permanece firme o desenho traçado, desde as primeiras linhas, de uma natureza humana que não está acima nem abaixo, que não difere essencialmente, dos outros seres vivos. O homem é um composto de razão e paixões, embora estas sejam sua força motriz e aquela, não sendo um poder superior e autônomo, apenas as sirva na consecução de fins por meio de cálculos. Não se verifica a quem fez tábula rasa de si mesmo um corte substancial que o divide no meio, como o corpo e a alma; o dualismo é uma hipótese vazia e mesmo perniciosa, teórica e moralmente, aos olhos do filósofo escocês; mas nossas partes e faculdades são, como ele procurou articular várias vezes, variações ou faces de uma só — da imaginação. É este poder proteico que, mesmo com toda exuberância, arbitrariedades, ilusões, contrariedades, compõe sua própria unidade, como um sistema integrado pela ação de poucos “princípios conectivos” sobre a multiplicidade nascente de fenômenos, com suas diferentes qualidades e intensidades. O sistema do entendimento e paixões é fruto de uma complexa cadeia associativa de percepções, cujos elos são, contudo, reduzidos por Hume a apenas

⁵⁶⁹ Mossner, E. *The Life of David Hume*, p.65

contiguidade, semelhança e causa e efeito, e cujos materiais são essas múltiplas aparências sensíveis diferentes, que em sua opacidade não significam nada além de si mesmas, tampouco fornecem algum motivo de formarem para nós, pela mera repetição, aquilo que designamos pelas palavras “ordem” ou “mundo”.

Propomo-nos a estudar a teoria humiana concernente à formação de certas crenças fundamentais e operacionais do entendimento humano, condições da vida e das ciências, desenvolvida no Livro I do *Tratado*, o qual versa sobre a lógica. Esse primeiro alicerce do pensamento do filósofo não foi modificado substancialmente durante sua carreira, e sustentou diversos escritos referentes ao que eram, no século XVIII, os “assuntos morais”, isto é, a ética, política, economia, história, religião natural e crítica, e por esse motivo parece-nos muito valioso analisa-lo detidamente. Nosso fio condutor foi partir da noção humiana de *aparência* para tentar compreender como poder-se-ia formar em uma mente humana, consoante o empirismo, as noções interligadas de sujeito e objeto, ou o *eu* e os corpos exteriores, como sendo um de seus problemas centrais. Não se trata de uma questão original⁵⁷⁰; mas pareceu-nos que os interpretes que seguiram essa linha passaram muito rápido por alguns temas que permitem abordá-la talvez um pouco mais pormenorizadamente, a saber, o tempo, as ficções da imaginação e a relação de identidade, cujas análises podem iluminar a maneira como, segundo Hume, originam-se e articulam-se, desde o início das “rápidas”, “silenciosas” e “fáceis” ligações da fantasia, que caracterizam a consciência do vulgo, as noções de corpos e do *self*, às quais, ele diz, damos irrefletida e incondicionalmente nosso assentimento (atribuímos realidade), e que não foram tematizadas de forma tão radical como ele fez pelos outros filósofos. É preciso salientar a tese da centralidade da imaginação nesta filosofia; pois nela, tal faculdade é a fonte produtora e coordenadora de todas nossas crenças, raciocínios, sentimentos e mesmo ciências. Essa proposta já separa Hume dos outros empiristas (e dos positivistas) num ponto crucial — esses rótulos que, o mais das vezes, só atrapalham o historiador das ideias — pois eles ainda guardam, às vezes a contragosto, um lugar autônomo e privilegiado a uma ideia suprassensível de razão. Mas isso não quer dizer que a intenção do autor do *Tratado* é demolir a ciência ou que ele parte para um jogo do vale-tudo do discurso; a análise dos conceitos acima referidos permitiu-nos posicionar Hume em relação à física newtoniana, da qual pretende ser um seguidor. É bastante irônico que seu pensamento tenha sido interpretado apenas negativamente por muitos filósofos e por muito tempo, ao passo que

⁵⁷⁰ Deleuze, G. *Empirisme et Subjectivité*.

ele foi lido como um dos grandes filósofos da ciência pelos próprios cientistas.⁵⁷¹ Hume buscou ajustar seu pensamento, com a intenção de “explicar um determinado conjunto de fenômenos a partir de poucos princípios obtidos por indução”, realizada na teoria da associação, ao que eram os métodos da prática científica setecentista, que não foram deixados completamente para trás desde a publicação da grande síntese realizada por Newton. Conforme o pensamento de Hume, a simplicidade das bases da teoria é a condição de coordenação dos diversos campos do saber, pois permite pô-los mais facilmente em diálogo e corrigi-los, com vistas a formação de um corpo cada vez amplo e coerente de uma ciência total — projeto desmesurado, como já havia se dado conta no século XVII⁵⁷² — mas que orienta nossas investigações e curiosidade, e isso não deveria ser diferente com a própria teoria do entendimento humano. Não se trata, então, nesse espírito, de adequar a experiência a um conjunto de conceitos inflexíveis e finais da razão, mas subordinar nossas concepções de razão à experiência e ao que é feito com as pesquisas empíricas e os testes. O campo de estudo do filósofo da natureza humana, como concebido por Hume, é a própria maneira como vivemos, relacionamo-nos e pensamos ordinariamente; trata-se da denominada “razão comum” ou “razão do mero vulgo”, que não se diferencia essencialmente em seus afazeres diários, nas oficinas e até nas ciências. Apesar de seu projeto já ser datado e limitado, essa tese acerca da naturalização da razão faz o pensamento de Hume permanecer bastante atual; observe que uma das principais abordagens da chamada “ciência cognitiva”⁵⁷³ foi batizada “humiana” em sua homenagem. E é difícil negar a influência que o filósofo escocês exerceu sobre Einstein neste ponto, em determinado momento de sua carreira:

“At a time like the present, when experience forces us to seek a newer and more solid foundation, the physicist cannot simply surrender to the philosopher the critical contemplation of the theoretical foundations; for, he himself knows best, and feels more surely where the shoe pinches. In looking for a new foundation, he must try to make clear in his own mind just how far the concepts which he uses are justified, and are necessities.

The whole of science is nothing more than a refinement of every day thinking. It is for this reason that the critical thinking of the physicist cannot possibly be restricted to the examination of the concepts of his own specific field. He cannot proceed without considering critically a much more difficult problem, the problem of analyzing the nature of everyday thinking.

On the stage of our subconscious mind appear in colorful succession sense experiences, memory pictures of them, representations and feelings. In contrast to psychology, physics treats directly only of sense experiences and of the "understanding" of their connection. But even the concept of the "real external world" of everyday thinking rests exclusively on sense impressions. Now we must first remark that the differentiation between sense impressions and representations is not possible; or, at least it is not possible with absolute certainty. With the discussion of this problem, which affects also the

⁵⁷¹ Cf. Huntley, W. *David Hume and Charles Darwin*, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 33, No. 3, pp. 457-470. E Kemp, C. *Dewey's Darwin and Darwin's Hume*, *The Pluralist*, Vol. 12, No. 2, pp. 1-26. Cf. também notas 163 e 209.

⁵⁷² Cf. Lebrun, G. *Blaise Pascal*, Capítulo 2, “Descartes Inútil e Incerto”, pp. 39-40.

⁵⁷³ Cf. Prinz, J. *Hume and Cognitive Science*, in: *The Oxford Handbook of Hume*, pp.777-793.

notion of reality, we will not concern ourselves but we shall take the existence of sense experiences as given, that is to say as psychic experiences of special kind.

I believe that the first step in the setting of a "real external world" is the formation of the concept of bodily objects of various kinds. Out of the multitude of our sense experiences we take, mentally and arbitrarily, certain repeatedly occurring complexes of sense impression (partly in conjunction with sense impressions which are interpreted as signs for sense experiences of others), and we attribute to them a meaning — the meaning of the bodily object. Considered logically this concept is not identical with the totality of sense impressions referred to; but it is an arbitrary creation of the human (or animal) mind. On the other hand, the concept owes its meaning and its justification exclusively to the totality of the sense impressions which we associate with it.

The second step is to be found in the fact that, in our thinking (which determines our expectation), we attribute to this concept of the bodily object a significance, which is to a high degree independent of the sense impression which originally gives rise to it. This is what we mean when we attribute to the bodily object "a real existence." The justification of such a setting rests exclusively on that fact that, by means of such concepts and mental relations between them, we are able to orient ourselves in the labyrinth of sense impressions. These notions and relations, although free statements of our thoughts, appear to us as stronger and more unalterable than the individual sense experience itself, the character of which as anything other than the result of an illusion or hallucination is never completely guaranteed. On the other hand, these concepts and relations, and indeed the setting of real objects and, generally speaking, the existence of "the real world", have justification only in so far as they are connected with sense impressions between which they form a mental connection.

The very fact that the totality of our sense experiences is such that by means of thinking (operations with concepts, and the creation and use of definite functional relations between them, and the coordination of sense experiences to these concepts) it can be put in order, this fact is one which leaves us in awe, but which we shall never understand."⁵⁷⁴

Boa parte do *Tratado* concerne à explicação de como, partindo de impressões e de rápidas associações da fantasia, *forma-se o pensamento vulgar*, que aparece a nós já pleno ou acabado e operar sobre um mundo aí de uma maneira regular e *reveladora*, elucidando suas crenças tácitas, pressupostos e seu modo de organização, e até onde pode então se estender. *Explicar* envolve mais do que a pura *descrição* de suas estruturas atuais, o que seria insatisfatório, se não houvesse um esforço conjunto de *exposição* do processo de composição das mesmas. Isso requer a formulação de "hipóteses" (por exemplo, a constância e coerência das impressões) que vão além do imediatamente sensível, que é apenas multiplicidade de aparências diferentes e flutuantes, e tentam fornecer as *causas* da montagem de uma experiência humana. Esse é o aspecto comumente nomeado "naturalista" da epistemologia humiana, o lado construtivo, pelo qual é estabelecido um conjunto de teses sobre a origem e o modo de organização da razão humana, subordinada à prática ou à "natureza". É preciso, contudo, contrabalança-lo com o lado crítico, o ceticismo de Hume, o qual, ao mesmo tempo em que tenta banir para fora das ciências a "superstição" (ou o que hoje chamaríamos ideologia) e os discursos vazios e inverificáveis da "metafísica adulterada", aponta para nossa consciência natural as ficções inevitáveis que estão em sua gênese e também, por isso, no trabalho das

⁵⁷⁴ Einstein, A. *Physics and Reality*, pp. 349-350.

ciências — mostrando seus pressupostos, arbitrariedades, ilusões e faltas de justificação (por exemplo, sobre o conhecimento do “objeto último”) — isso tudo para apaziguar o desejo excessivo de querer conhecer o que extrapola os fenômenos, a principal fonte de obscuridades e controversas. O método experimental, de acordo com Hume, mitiga com prudência e desconfiança as tentativas de conhecer uma suposta realidade em si mesma, criticando, em primeiro lugar, os meios pelos quais seu conceito consegue ser concebido por nós (prioridade das impressões em relação às ideias), e os meios pelos quais poderia ela ser referida (causalidade). Não se trata, portanto, de destruir toda ciência e filosofia, mas reconhecer que elas não passam de esforços *tentativos, aproximativos, conjecturais*. O ceticismo humiano é um caso paradoxal de pôr fogo contra fogo, como queima de expansão, que visa a apagar os implacáveis conceitos da metafísica clássica imiscuindo-se à física, levando-os a sério e ao máximo de inteligibilidade que poderiam obter da experiência humana. A subversão do que poderia atrapalhar ou confundir o crescimento das ciências experimentais procura extirpar desde as mais profundas raízes certas formas de pensar intrusivas, a começar pelo que, no século XVIII, chamava-se a “filosofia primeira”. O remédio é bastante amargo e seu combate vai até as “provas” da realidade do mundo exterior, que sempre trazem consigo algum elemento teórico excessivo. As questões do “objeto especificamente diferente” das percepções ou do “objeto último”, como sendo a busca por *algo real* que supostamente continua existindo em si mesmo, invariável, idêntico e independente de nós com suas determinações internas, e não apenas uma suposição cujo valor deve-se medir pela capacidade explicativa ou preditiva, a qualquer momento descartável, são vistas com desconfiança pela filosofia experimental, pois, se levada às últimas consequências, a razão se autodestrói nesse ponto, segundo Hume, *e não consegue imobilizada se decidir*.⁵⁷⁵ Mas não é por esse motivo que devemos parar de criar hipóteses de objetos de que não temos observação direta, enquanto puderem ser úteis ou eficazes, isto é, solucionar problemas pontuais ou coordenar certas regularidades observáveis. A imaginação compele-nos, de qualquer maneira, a acreditar na realidade do mundo exterior; cabe a nós abri-la, educá-la e aprimorá-la o quanto pudermos. De acordo com Hume, não é um disparate supor que a crença depositada em modelos e objetos das ciências, tanto quanto em sistemas filosóficos, é uma questão de gosto: pois aceita-los depende da “força e vivacidade” imbuídas em sua concepção e que a distinguem da “simples ficção”, quaisquer que sejam suas procedências numa mente em particular (observação e experimentos ou testemunhos)⁵⁷⁶, com

⁵⁷⁵ Abstract 27, SBN 657.

⁵⁷⁶ “’Tis not solely in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, but likewise in philosophy. When I am convinc'd of any principle, 'tis only an idea, which strikes more strongly upon me. When I give the preference

a diferença de que a regra que anima a teoria científica é o *teste*. Ao desmontar conceitos metafísicos, a finalidade do raciocínio cético é fazer com que nos atenhamos aos fenômenos, e sigamo-los em nossa condução da vida e nas ciências, mas sem precisar sustentar com absoluta convicção (e não apenas moderada ou instrumentalmente⁵⁷⁷) alguma concepção de realidade externa, mesmo material, que seja *mais verdadeira* do que a realidade disto que nossos sentidos apresentam, e que acompanhará nossos pensamentos até a morte enquanto as teorias mudam; e a atividade filosófica pode contribuir para o saber libertando a imaginação de seus preconceitos ou engessamentos, das essências ou formas, das possibilidades ou impossibilidades no domínio das questões de fato, supostamente, ainda para muitos, determináveis *a priori* de uma vez por todas. A teoria das ficções é uma contribuição original de Hume para a interpretação filosófica de nossas noções do tempo, espaço, corpos e do *self*; segundo seus próprios padrões, ela é tanto cética quanto naturalista; cumpre a dupla tarefa de desmistificação da razão moderna, mostrando sua origem em princípios da fantasia, em aliança com desejos e paixões, e de especulação sobre a origem e o desenvolvimento dessas noções fundamentais ali. É claro, com ela Hume jamais teve a intenção de pôr em dúvida, enquanto homem do mundo, que há tempo, espaço, corpos, seu *self*, outras pessoas (isso seria absurdo e inútil), mas ele levanta a incômoda questão metafísica do motivo pelo qual, em nossos afazeres e nas ciências, tratamos esses diferentes fenômenos como *coisas reais e idênticas*, na falta de uma intuição de essência (insight). O universo da imaginação é esse maravilhoso e exuberante complexo de aparências, opiniões, vivências, sentimentos, que se apresentam a nós com constância, coerência e regularidades, e sem nos transparecer uma suposta razão última para tanto. Talvez uma espécie inteira não consiga exaurir toda sua plenitude, mesmo esforçando-se ao máximo; mas ele é uma fonte copiosa de *prazer* para aqueles que podem contemplá-lo e aplicar-lhe sua curiosidade e invenção; e talvez isso possa trazer uma das maiores riquezas para a vida de quem não está inteiramente subordinado às exigências mais bestiais da natureza.

to one set of arguments above another, I do nothing but decide from my feeling concerning the superiority of their influence. Objects have no discoverable connexion together; nor is it from any other principle but custom operating upon the imagination, that we can draw any inference from the appearance of one to the existence of another." T 1.3.8.12, SBN 103.

⁵⁷⁷ "It seems evident, that the dispute between the Sceptics and Dogmatists is entirely verbal, or at least regards only the degrees of doubt and assurance, which we ought to indulge with regard to all reasoning: And such disputes are commonly, at the bottom, verbal, and admit not of any precise determination. No philosophical Dogmatist denies, that there are difficulties both with regard to the senses and to all science; and that these difficulties are in a regular, logical method, absolutely insolvable. No Sceptic denies, that we lie under an absolute necessity, notwithstanding these difficulties, of thinking, and believing, and reasoning with regard to all kind of subjects, and even of frequently assenting with confidence and security. The only difference, then, between these sects, if they merit that name, is, that the Sceptic, from habit, caprice, or inclination, insists most on the difficulties; the Dogmatist, for like reasons, on the necessity." *Dialogues concerning Natural Religion*, D 12.8 n11, KS 219.

BIBLIOGRAFIA

- Hume, D. *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- _____. *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- _____. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- _____. *Dialogues concerning Natural Religion*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1947.
- _____. *Essays, Moral, Political and literary*, Indianapolis: Liberty Fund, 1987.
- _____. *The Letters of David Hume*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Agostinho, S. *Confissões*, Lisboa: Casa da Moeda, 2004.
- Ainslie, D. *Hume's True Scepticism*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- _____. *Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. LXII, No. 3, 2001.
- Allison, H. *Custom and Reason in Hume: A Kantian Reading of the First Book of the Treatise*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Annand, M. R. *An Examination of Hume's Theory of Relations*, The Monist, pp. 581-587, 1930.
- Annas, J. *Hume e o Ceticismo Antigo*, Sképsis, Número 2, 2007.
- Aristóteles, *Física*, Madrid: Ed. Gredos, 1995.
- Arnauld, A. & Nicole, P. *La Logique ou L'art de penser*, Paris: Flammarion, 1970.
- Atkinson, R.F. *Hume on Mathematics*, The Philosophical Quarterly, 10 (39), pp.127-37.
- Ayers, M. *Locke: Ontology and Epistemology*, London: Routledge, 1991.
- Baier, A. C. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Barnes, J. & Annas, J. *The Modes of Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Bayle, P. *Dictionnaire Historique et Critique*, 1697
(<https://artflproject.uchicago.edu/content/dictionnaire-de-bayle>).
- Baxter, D. *Hume's Labyrinth Concerning the Idea of Personal Identity*, Hume Studies Vol. XXIV, Number 2, 1998.
- _____. *Hume on Steadfast Objects and Time*, Hume Studies Volume XXVII, Number 1, 2001.
- _____. *Hume's Difficulty: Time and Identity in the Treatise*, New York: Routledge, 2009.
- Beebee, H. *Hume on Causation*, New York: Routledge, 2006.

- Bell, M. *Hume and Causal Power: the influences of Malebranche and Newton*, *British Journal for the History of Philosophy*, pp. 67-86.
- Berkeley, G. *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*, Oxford: Oxford University Press Press, 1996.
- _____. *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, New York: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1948.
- Black, T. *The distinction between coherence and constancy in Hume's Treatise I.IV.2*, *British Journal for the History of Philosophy*, 15, pp.1–25, 2007.
- Broad, C. D. *Hume's Doctrine of Space*, *Proceedings of the British Academy*, 47, pp.161-176, 1961.
- Brunet, O. *Philosophie et Esthétique chez David Hume*, Paris: A. G. Nizet, 1965.
- Butler, A. *Natural Instinct, Perceptual Relativity, and Belief in the External World in Hume's Enquiry*, *Hume Studies* Vol. 34, 1, pp. 115–158, 2008.
- _____. *Vulgar habits and Hume's Double vision Argument*, *The Journal of Scottish Philosophy* 8.2, pp. 169–187, 2010.
- Butler, J. *The Analogy of Religion*, London: Elibron Classics, 2005.
- Capaldi, N. *Hume's Place in Moral Philosophy*, New York: Peter Lang, 1988.
- Cicero, M. *Academica*, Cambridge: Loeb Classical Library, 1951.
- Clarke, S. *The Correspondence of Samuel Clarke and Anthony Collins, 1707-08*, Ontario: Broadview Press, 2011.
- Costa, M. *Hume on the Very Idea of a Relation*, *Hume Studies* Vol. XXIV, Number 1, 1998, pp. 71-94.
- _____. *Hume, Strict Identity and Time's Vacuum*, *Hume Studies* Vol. XVI, Number 1, 1990, pp.1-16.
- Deleuze, G. *Empirisme et Subjectivité*, Paris: PUF, 1953
- Descartes, *Principes de la Philosophie*, Paris : J. Vrin, 2002.
- _____. *Regras para a Direção do Espírito*, Lisboa: Edições 70, 2002.
- Einstein, *Physics and Reality*, *Journal of the Franklin Institute*, Vol. 221, 3, pp. 349-382, 1936.
- Euclides. *Elementos de Geometria*, São Paulo: Edições Cultura, 1944.
- Falkenstein, L. *Hume on Manners of Disposition and the Ideas of Space and Time*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79 (2), pp. 179-201, 1997.
- _____. *Hume and Reid on the Perception of Hardness*, *Hume Studies* Vol. 38, 1 pp.27-48, 2002.

- Frasca-Spada, M. *Reality and Colored Points*, British Journal for the History of Philosophy, 5:2, pp. 297-319, 1997.
- _____. *Space and Self in Hume's Treatise*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Fieser, J. *Early Responses to Hume's Moral, Literary & Political Writings*, Bristol: Thoemmes Press, 1999.
- Fogelin, R. *Hume and Berkeley on the Proofs of Infinite Divisibility*, Philosophical Review vol. 97, pp.47-69, 1988.
- _____. *Hume's Skeptical Crisis*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Franklin, J. *Achievements and Fallacies in Hume's Account of Infinite Divisibility*, Hume Studies Vol. XX, pp. 85-101, 1994.
- Gandarrilas, F. *Hume y la ficción de la identidad personal*, Ideas y Valores, vol. lxiii, pp. 191–213, 2014.
- Garret, D. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- _____. *Hume's Naturalistic theory of representation*, Synthese: 2006, 152. pp. 301–319.
- _____. *Hume's Self-Doubts about Personal Identity*, The Philosophical Review, XC, No.3, 1981.
- Gaukroger, S. *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Giles, J. *The No-Self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity*, Philosophy East and West, Vol. 43, No. 2, pp. 175-200, 1993.
- Glare, P. (ed.) *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Greco, G. (ed.) *Dictionnaire Latin-Français Le grand Gaffiot*, Paris : Hachette, 2016.
- Greene, M. *The Objects of Hume's Treatise*, Hume Studies, Vol. XX, 2, pp. 163-77, 1994.
- Henderson, J. M., & Hollingworth, A. *Eye movements during scene viewing: An overview*. In: G. Underwood (ed.), *Eye guidance in reading and scene perception*, Oxford: Elsevier, pp. 269–293.
- Hobbes, T. *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- _____. *The English Work of Thomas Hobbes*, Routledge, 1997.
- Holden, T. *Infinite Divisibility and Actual Parts in Hume's Treatise*, Hume Studies, Vol. XXVIII, 1, pp. 3-25, 2002.
- Huntley, W. *David Hume and Charles Darwin*, Journal of the History of Ideas, Vol. 33, No. 3, pp. 457-470, 1972.

- Husserl, E. *Of the Phenomenology of Consciousness of the Internal Time*, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1991.
- _____. *Philosophie Première*, Paris: PUF, 1970.
- Jacquette, D. *David Hume's Critique of Infinity*, Leiden: Brill, 2001.
- Jaffro, L. *Le sceptique humien est-il modéré ? Le rôle du pyrrhonisme dans la genèse causale du scepticisme mitigué*, *Revista internacional de Filosofia*, No.52, pp. 53-69, 2011.
- Johnson, S. *A Dictionary of the English Language, in which words are deduced from their originals, and illustrated*. (<https://johnsonsdictionaryonline.com/>)
- Jones, P. *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982.
- _____. *The Reception of David Hume in Europe*, New York: Thoemmes Continuum, 2005.
- Kail, P. *Projection and Realism in Hume's Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Kant, I. *Critica da Razão Pura*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Critique de la faculté de juger*, Paris : J. Vrin, 2000.
- _____. *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Lisboa: Edições 70, 1988.
- Kemp, C. *Dewey's Darwin and Darwin's Hume*, *The Pluralist*, Vol. 12, No. 2, pp. 1-26, 2017.
- Kemp-Smith, N. *The philosophy of David Hume*. New York: Macmillan, 2005.
- Laird, J. *Hume's Philosophy of Human Nature*, Oxon: Routledge, 2003.
- Lebrun, G. *A Filosofia e sua História*, São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- _____. *Blaise Pascal*, São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.
- Leibniz, *Recueil des lettres entre Leibniz et Clarke*, in: *Œuvres philosophiques de Leibniz*, Felix Alcan, 1900.
- Le Jallé, E. *L'Autorégulation chez Hume*, Paris: PUF, 2005.
- Livingston, D. *Philosophical Melancholy and Delirium*, Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Locke, J. *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Loeb, L. *Stability and Justification in Hume's Treatise*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Mach, E. *The Analysis of Sensations*, New York: Dover Publications Inc., 1959.
- _____. *The Science of Mechanics*, London: The Open Court Publishing Co., 1919.
- Malherbe, M. *La notion de circonstance chez David Hume*, *Hume's Society*, Vol. IX, n.2, 1983.
- _____. *La philosophie empiriste de David Hume*. Paris: J. Vrin, 1985.
- _____. *L'empirique et le transcendantal dans les philosophies de Hume et de Kant*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 4, pp. 447- 481, 1978

- Michaud, Y. *Hume et la fin de la Philosophie*. Paris: PUF, 1981.
- _____. *Remarques sur le phénoménalisme et l'atomisme de Hume*, Les Études Philosophiques, No. 1, pp. 43-57, 1973.
- Mijukosvic, B. *Hume on Space and Time*, Journal of the History of Philosophy, Vol. 15, 387-394, 1977.
- _____. *The Achilles of Rationalist Arguments*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- Millican, P. *Hume, Causal Realism, and Causal Science*, Mind, Vol.118, pp. 647-712, 2009.
- _____. *Humes Old and New Four Fashionable Falsehoods, and One Unfashionable Truth*, Aristotelian Society Supplementary Volume, Vol. 81, Issue 1, 1, pp. 163–199, 2007.
- _____. *Reading Hume on Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Milton, J. *Locke, Medicine and the Mechanical Philosophy*, British Journal for the History of Philosophy, 9:2, pp. 221-243, 2001.
- Mossner, E. *The Life of David Hume*, London: Nelson, 1954.
- Nagarjuna. *Mulamadhyamakakarika: The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, Oxford: Oxford University Press, 1995, trad. Richard J. Garfield.
- Newton, I. *Opticks*, Massachusetts: Courier Corporation, 1952.
- _____. *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, Oakland: University of California Press, 1999.
- Norton, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- _____. *David Hume, Common Sense Moralism, Skeptical Metaphysician*, Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Norton, J. D. *How Hume and Mach Helped Einstein Find Special Relativity*, in: Synthesis and the Growth of Knowledge, Chicago: Open Court, 2010.
- Owen, D. *Hume's Reason*, Oxford University Press, 2002.
- Passmore, J. *Hume's Intentions*, Cambridge University Press, 1952.
- Pears, D. *Hume's System, An examination of the first book of his Treatise*, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Penelhum, T. *Hume*, London: Macmillan, 1975.
- _____. *The Self of Book 1 and the Selves of Book 2*, Hume Studies Volume XVIII, Number 2, 1992.
- Pimenta, P. *A imaginação Crítica: Hume no Século das Luzes*, Rio de Janeiro: Azougue, 2013.
- _____. *A Linguagem das Formas*, São Paulo: Alameda, 2007
- _____. *O Iluminismo Escocês* (org.), São Paulo: Alameda, 2011.

- Pitson, A. E. *Hume's Philosophy of the Self*, New York: Routledge, 2002.
- Popkin, R. *David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism*, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 1, pp. 385-407, 1951.
- Prinz, J. *Hume and Cognitive Science*, in: *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford: Oxford University Press, pp.777-793, 2016.
- Raphael, D. D. *British Moralists*, 2 vol., Hackett Pub Co, 1991.
- Read, R e K. Richmann (ed.), *The New Hume Debate*, London: Routledge, 2000.
- Reid, T. *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- _____. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Ribeiro de Moura, C.A. *Racionalidade e Crise*, São Paulo: Discurso Editorial, 2001.
- Rocknak, S. *Constancy and Coherence in 1.4.2 of Hume's Treatise: The Root of "Indirect" Causation and Hume's Position on Objects*, *The European Legacy: Toward New Paradigms*, 18:4, pp. 444-456, 2013.
- Rorty, R. Schneewind, J. & Skinner, Q. (ed.) *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, 1998.
- Roth, A. *What was Hume's Problem with Personal Identity?*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 61, No. 1, pp. 91-114, 2000.
- Russell, P. *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Ryan, T. *Hume's 'Malezieu Argument'*, *Hume Studies*, vol. XXXVIII, 1, pp. 105-118, 2012.
- Schofield, M. Burnyeat, M. & Barnes, J. (ed.) *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Sexto Empirico. *Outlines of Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Shapiro, A. *Newton's Experimental Philosophy*, in: *Early Science and Medicine*, Vol. 9, No. 3, *Newtonianism: Mathematical and 'Experimental'*, pp. 185-217, Brill, 2004.
- Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manner, Opinions, Times*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Slavov, M. *Essays Concerning Hume's Natural Philosophy*, Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House, 2016.
- Smith. P. J. *O Ceticismo de Hume*, São Paulo, Ed. Loyola, 1995.
- Sokolowski, R. *Fiction and Illusion in David Hume's Philosophy*, *The Modern Schoolman*, XIV, 1968.

- Strawson, G. *The Evident Connexion: Hume on Personal Identity*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- _____. *The Secret Connexion: Causation, Realism and David Hume*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Stroud, B. *Hume*, London: Routledge and Kegan Paul, 1977.
- Thiel, U. *Hume's Notions of Consciousness and Reflection in Context*, *British Journal for the History of Philosophy*, Vol.2, No.2, pp.75-115, 1995.
- _____. *The Early Modern Subject: Self Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford University Press, 2011.
- Waxman, W. *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____. *Hume's Quandary Concerning Personal Identity*, *Hume Studies* Volume XVIII, Number 2, 1992.
- _____. *Impressions and Ideas: Vivacity as Verisimilitude*, *Hume Studies* Volume XIX, Number 1, 1993.
- Weinberg, S. *Consciousness in Locke*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Winkler, K. "All Is Revolution in Us": *Personal Identity in Shaftesbury and Hume*, *Hume Studies* Volume XXVI, Number 1, pp. 3-40, 2000.
- _____. *Locke on Personal Identity*, *Journal of the History of Philosophy*, Volume 29, No. 2, pp.201-226, 1991.
- Wright, J. *Hume vs Reid on Ideas: The New Hume Letter*, *Mind*, Vol. 96, (No. 383), pp. 392-398.
- _____. *The Sceptical Realism of David Hume*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Yolton, J. *John Locke and the Way of Ideas*, Clarendon: Clarendon Press, 1968.
- _____. *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1968.