

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL BITTENCOURT SANTOS

O CETICISMO DE HUME NO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA*

Uma abordagem a partir da discussão sobre a distinção entre qualidades primárias e secundárias.

Porto Alegre

2016

RAFAEL BITTENCOURT SANTOS

O CETICISMO DE HUME NO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA*

Uma abordagem a partir da discussão sobre a distinção entre qualidades primárias e secundárias.

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André Nilo Klaudat

Porto Alegre

2016

CIP - Catalogação na Publicação

Santos, Rafael

O ceticismo de Hume no Tratado da Natureza Humana: uma abordagem a partir da discussão sobre a distinção entre qualidades primárias e secundárias. / Rafael Santos. -- 2016.
110 f.

Orientador: Andre Nilo Klaudat.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. ceticismo. 2. fideísmo. 3. qualidades primárias. 4. qualidades secundárias. 5. razão. I. Klaudat, Andre Nilo, orient. II. Título.

RAFAEL BITTENCOURT SANTOS

O CETICISMO DE HUME NO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA*

Uma abordagem a partir da discussão sobre a distinção entre qualidades primárias e secundárias.

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

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho (UFRGS)

Prof. Dr. Marcos César Seneda (UFU)

Prof. Dr. Paulo Francisco Estrella Faria (UFRGS)

Porto Alegre

2016

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Vanderlei e Beatriz. O meu caminho para a República das Letras certamente começou muito antes do início dos meus estudos acadêmicos em Filosofia. A culpa é também deles.

Ao meu orientador, professor André Klaudat, cujas indicações e críticas precisas, além da liberdade com que me permitiu seguir os estudos, foram determinantes para os meus resultados.

À minha colega, Aline da Silveira, cuja curiosidade sobre temas humanos me ajudou a desenvolver com mais clareza as minhas próprias ideias.

Aos analíticos *roots*, Cássio Steiner, Fernando Carlucci, Rafael Ribeiro e Rodrigo Ulhôa, cujas conversas – sóbrias nos nossos grupos de estudos e ébrias nas demais oportunidades – foram importantes para a progressão deste trabalho.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), cuja bolsa de estudos me permitiu dedicação exclusiva à pesquisa.

Mistake not this, for a commendation of my work; nor conclude, because I was pleased with the doing of it, that therefore I am fondly taken with it now it is done.

John Locke

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo mostrar que o ceticismo resultante do Livro I do *Tratado da Natureza Humana* não pode ser fundado na suposta descoberta, por parte de Hume, de uma oposição entre os princípios que considera fundamentais para a natureza humana. Isso porque a factualidade dessa oposição seria defectiva para a filosofia humeana, uma vez que solapa a distinção entre princípios universais e princípios variáveis, essencial para a distinção entre princípios que devem ser aceitos e que devem ser rejeitados; porque um ceticismo dessa natureza é próprio do fideísmo corrente na Renascença e na Modernidade; e porque a impossibilidade do conhecimento resultante dessa oposição acarretaria na eliminação do estímulo à filosofia. Para negar tal oposição, é preciso afirmar que Hume nega a distinção ontológica entre as qualidades primárias e secundárias, que é a sua raiz. Isso pode ser feito a partir da apreciação da Parte 2 do Livro I do *Tratado da Natureza Humana*. É também preciso mostrar a possibilidade da existência dos corpos, o que é feito a partir da análise de trechos da Parte 4 do Livro I. Isso feito, uma nova perspectiva sobre a filosofia humeana se apresenta concernindo à natureza do seu ceticismo – um que se constitui pela insegurança – e à relação entre a razão e os instintos naturais – uma relação harmônica, antes que conflituosa.

Palavras-chave: ceticismo; fideísmo; qualidades primárias; qualidades secundárias; razão.

ABSTRACT

This work aims to show that the resulting skepticism of Book I of the *Treatise of Human Nature* cannot be founded on the alleged discovery, by Hume, of an opposition between the principles which he considers fundamentals to human nature. This because the factuality of this opposition would be defective for the Humean philosophy as it undermines the distinction between universal principles and changeable principles, essential to distinguish between those principles which must be accepted and those which must be rejected; because a skepticism of this nature is proper of the current Fideism in the Renaissance and Modernity; and because the impossibility of knowledge that is consequence of this opposition would lead to the removing of the stimulus to philosophy. To deny such opposition, we must affirm that Hume denies the ontological distinction between primary and secondary qualities, that is its root. This can be done from the consideration of Part 2 of Book I of the *Treatise of Human Nature*. It is also necessary to show the possibility of the existence of bodies, what is done by the analysis of excerpts of Part 4 of Book I. That done, a new perspective on the Humean philosophy about the nature of its skepticism – one that is constituted by insecurity – and about the relation between reason and natural instincts – a harmonic relation, rather than confrontational – is presented.

Keywords: skepticism; fideism; primary qualities; secondary qualities; reason.

LISTA DE ABREVIATURAS E CONVENÇÕES

Em virtude das citações frequentemente conterem grifos originais ou grifos meus, adotei a seguinte convenção: os grifos originais são tachados em itálico, os grifos meus, em negrito.

A seguir, as siglas usadas para as referências a algumas das obras citadas nesta dissertação. Os dados completos das edições consultadas se encontram nas *Referências Bibliográficas*.

Obras de George Berkeley.

- 3D Referência à página dos *Três Diálogos entre Hylas e Philonous*.
- Correspondance Referência à carta e à seção correspondente da *Correspondência Filosófica entre Berkeley e Samuel Johnson*.
- DM Referência à seção do *Sobre o Movimento*.
- NTV Referência à seção do *Ensaio para uma Nova Teoria da Visão*.
- PHK Referência à parte e à seção do *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*.

Obras de René Descartes.

- AT Indica referência ao volume e à página correspondente na edição de Adam e Tannery das obras de Descartes.

Obras de David Hume.

- D/KS Indica referência aos *Diálogos sobre a Religião Natural*. Após o D, segue a numeração da parte e do parágrafo citados. Após KS, a página na edição de Kemp Smith da obra.
- IS Indica referência ao parágrafo de “Da Imortalidade da Alma”.
- N Indica referência à seção e ao parágrafo da *História Natural da Religião*.
- E/SBN Indica referência à *Investigação acerca do Entendimento Humano*. Após o E, segue a numeração da seção e do parágrafo citados. Após SBN, a página na edição de Selby-Bigge e Nidditch da obra.

- HL Indica referência à carta, ao seu parágrafo e, após a barra, à página das *Cartas de David Hume*, de J. Y. T. Greig.
- RP Indica referência ao parágrafo de “Da origem e do progresso das artes e das ciências”.
- Sc Indica referência ao parágrafo de “O cético”.
- T/SBN Indica referência ao *Tratado da Natureza Humana*. Após o T, segue a numeração do livro, da parte, da seção e do parágrafo citados. Após SBN, a página na edição Selby-Bigge e Nidditch da obra.

Obra de John Locke.

- ECHU Indica referência ao volume, ao capítulo e à seção do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	3
INTRODUÇÃO	11
PARTE I – O TERRORISTA ESCOCÊS, OU A LEITURA CÉTICA DO TRATADO DA NATUREZA HUMANA.	15
1. CETICISMO, UMA ETIQUETA	16
2. O <i>TRATADO</i> COMO UMA OBRA A SER SUPERADA	21
2.1. <i>Green, Russell e Fogelin</i>	21
2.2. <i>O Tratado em algumas obras posteriores de Hume</i>	24
2.2.1. <u>O Tratado nos Ensaios Morais</u>	24
2.2.2. <u>O Tratado nos Diálogos sobre a Religião Natural</u>	26
2.2.3. <u>O Tratado na História Natural da Religião</u>	26
2.3. <i>Um novo cenário do pensamento</i>	27
3. O <i>TRATADO</i> COMO UMA OBRA AMBÍGUA	28
4. A OPOSIÇÃO NA NATUREZA HUMANA	31
4.1. <i>A inferência causal</i>	31
4.2. <i>A crença em corpos</i>	32
4.3. <i>O princípio fundamental da filosofia moderna</i>	36
4.3.1. <u>A razão e os sentidos</u>	36
4.3.2. <u>Qualidades primárias e secundárias</u>	39
4.4. <i>Conceptibilidade e realidade: as ideias gerais abstratas</i>	42
4.5. <i>A oposição na natureza humana</i>	50
4.6. <i>A hipótese irreligiosa</i>	51
4.7. <i>A hipótese psicologista</i>	55
5. A SUBVERSÃO DO SISTEMA HUMEANO	57
5.1. <i>Dos princípios universais e variáveis</i>	57
5.2. <i>Do fideísmo</i>	60
5.3. <i>A atitude meramente teórica e o amor à verdade</i>	62
PARTE II – SENSIBILIDADE E REALIDADE	68
6. A CRÍTICA DE BERKELEY REVISITADA, OU SOBRE A OBJETIVIDADE	69
7. A INTELIGIBILIDADE E A ORIGEM DA IDEIA DE ESPAÇO	73
7.1. <i>Conceitos preliminares</i>	73
7.2. <i>A conceptibilidade e a função do mínimo sensível</i>	75
7.3. <i>Da representação ao objeto</i>	80
7.4. <i>A extensão</i>	86

<u>7.4.1. Uma propriedade de certas percepções complexas</u>	86
<u>7.4.2. A necessidade da sensibilidade</u>	91
8. DO QUE É REAL	93
<i>8.1. Duas distinções, quatro opiniões</i>	93
<i>8.2. A crítica à opinião vulgar</i>	94
<i>8.3. A crítica à opinião filosófica</i>	97
<u>8.3.1. O equívoco do princípio da filosofia moderna</u>	97
<u>8.3.2. Da realidade do que não é extenso</u>	101
CONCLUSÃO	103
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	108

INTRODUÇÃO

Ao final do Livro I do *Tratado da Natureza Humana*, David Hume supostamente encontra uma oposição entre os princípios que considera universais para natureza humana (T 1.4.7.4/SBN 266), isto é, fundamentais tanto para o pensar como para o agir (T 1.4.4.1/SBN 225). A oposição se daria entre a razão, que revelaria que nada que existe é independente da mente, e os sentidos, que nos convenceriam que há um mundo composto por objetos independentes de nós (T 1.4.4.15/SBN 231). A literatura comumente toma essa oposição como decorrente do sistema humeano e raiz do ceticismo que acaba assumindo. Contrariamente a isso, pretendo que – e o objetivo desta dissertação é mostrá-lo – é mais razoável negar a existência dessa oposição como interna à filosofia humeana e que é mais plausível que o ceticismo decorrente dela seja uma crítica às filosofias que fazem uma distinção ontológica entre as chamadas qualidades primárias e secundárias.

Com o advento, na Renascença, das novas explicações físicas, que se utilizam apenas das propriedades quantitativas da realidade para explicar tudo mais, surge a opinião de que apenas as qualidades geométricas são qualidades inerentes à matéria. As demais qualidades, tais como cores e sabores, seriam originárias da interação entre os corpúsculos materiais (dotados apenas de extensão, solidez e movimento) com nosso sistema perceptual, e passaram a ser chamadas qualidades sensíveis. As qualidades geométricas eram ditas primárias porque eram primeiras com relação às sensíveis, as secundárias. A realidade destas seria tributária da realidade daquelas.

A discussão, portanto, é sobre o que existe, sobre o que compõe a realidade. Se não existissem seres dotados de sensação, haveria cores e sons? A resposta tradicional é não. Porque as qualidades sensíveis seriam dependentes da sua percepção, elas não existiriam sem seres percipientes. Por outro lado, porque não podemos conceber a matéria despida das qualidades geométricas, elas deveriam existir tais como as pensamos. George Berkeley é a voz moderna dissonante: argumenta que as qualidades sensíveis são necessárias para a concepção das geométricas, devendo ser constitutivas da nossa compreensão da realidade (PHK I.10). A explicação da realidade a partir das propriedades quantitativas seria útil, mas não desvelaria a realidade (DM 18). Hume, defendendo, acompanha-o nesse movimento.

Essa é uma posição disputada. A distinção das qualidades entre primárias e secundárias em termos ontológicos é chamada por Hume de princípio fundamental da

filosofia moderna (T 1.4.4.3/SBN 226). A sua concordância com o princípio é motivo de divergência entre os seus intérpretes. Determinar se Hume o aceita ou recusa é crucial para compreender a natureza do seu ceticismo e a natureza da relação entre a racionalidade e os compromissos naturais que constituem o coração da sua filosofia.

O ceticismo de Hume pode ser um que nega a possibilidade do conhecimento ou um que afirma a insegurança dos nossos raciocínios. O primeiro é mais radical que o segundo. Se o ceticismo humeano é originado de uma oposição entre os princípios fundamentais da natureza humana, ele é um que nega o conhecimento porquanto nega a possibilidade de um tratamento coerente da realidade. Não havendo tal oposição, uma suposição tão radical não se faz necessária e sua posição pode ser tida como mais moderada: ocorre que não há garantias de que as nossas crenças mais básicas sejam verdadeiras, embora precisemos tomá-las como verdadeiras. Isso decorreria do estatuto dos princípios universais como supostos, antes que provados. Eles não seriam verdades absolutamente necessárias, o que permitiria a dúvida quando há reflexão a seu respeito.

Os compromissos naturais são aqueles que não podem ser negados, embora não possam ser provados. É o caso da máxima causal, a de que todo evento tem uma causa, e da crença na existência de objetos materiais. Eles seriam derivados do instinto, não de um raciocínio, e seriam necessários para a natureza humana. Se a filosofia nos mostra a sua oposição, a impossibilidade de aderir coerentemente a ambos simultaneamente, a natureza ganha o caráter de opressora da racionalidade. Ela atuaria para garantir a vivência normal dos indivíduos impedindo, ao desautorizar e constranger a razão, que as reflexões filosóficas os tornem Pirros¹. Por outro lado, pode-se ver uma relação mais harmônica entre a razão e os instintos naturais: os instintos naturais podem constituir os compromissos fundamentais da racionalidade, eles podem ser inerentes à razão quando concebida adequadamente. Para tanto, não pode haver uma oposição entre os princípios da natureza humana.

Este trabalho está dividido em duas partes. A primeira desenvolve a concepção do ceticismo de Hume como um ceticismo total ou radical e retira as consequências últimas dessa leitura, que seriam a existência de uma inconsistência relevante no *Tratado* (seção 5.1), a aproximação do ceticismo humeano ao ceticismo fideísta (seção 5.2) e a eliminação do estímulo à filosofia (seção 5.3).

¹ Diz-se que Pirro de Eleia era cético de tal forma que seus amigos precisavam ajudá-lo para desviar de carroças e cães raivosos porque até mesmo sobre a existência dessas coisas o filósofo suspendia o juízo. Isso, é claro, deve ser uma caricatura.

O primeiro capítulo oferece uma breve reflexão sobre o que significa chamar uma filosofia de cética. A sua função é evitar certas confusões que surgem quando são usados os ismos filosóficos e servir como uma aproximação ao ceticismo humeano.

O segundo e o terceiro capítulos apresentam dois modos paradigmáticos de compreender o *Tratado* ao longo da sua recepção, como uma obra eminentemente cética e como uma obra que apresenta duas faces distintas.

O quarto capítulo aborda a oposição entre os princípios da natureza humana, apresentando e articulando os elementos do *Tratado* que supostamente levariam Hume a admitir tal posição.

O quinto capítulo, por fim, apresenta a crítica à interpretação construída, justificando a insistência em uma abordagem alternativa.

A segunda parte apresenta uma leitura que foge às críticas expostas. Ela começa pela retomada da discussão acerca das qualidades primárias e secundárias (capítulo 6). Segue-se uma análise da Parte 2 do Livro I do *Tratado* (capítulo 7), e uma defesa da coerência da noção de corpo a partir de elementos da sua Parte 4 (capítulo 8).

A Parte 2 do Livro I do *Tratado* é elemento central para esta dissertação. É nela que se encontram os elementos para afirmar que Hume recusa o princípio da filosofia moderna: as sensações da visão e do tato – cores e propriedades táteis – são apresentadas como necessárias para a percepção e concepção da extensão, ou seja, certas qualidades sensíveis são tomadas como essenciais para a conceitabilidade de certas qualidades geométricas.

A Parte 2 é apresentada aqui como uma defesa intransigente do empirismo. Ela é fundamental para garantir a inteligibilidade da realidade a partir de noções advindas da experiência. A natureza do espaço é tópico corrente para os fideístas da Modernidade. O fideísmo cético nesse tema específico se desenvolve a partir de duas teses: a de que não compreendemos o infinito e a de que o espaço é infinitamente divisível. Dessa oposição, perceber-se-ia a incapacidade humana de compreender uma verdade geométrica básica a respeito da realidade. A estratégia de Hume consiste em negar a infinita divisibilidade do espaço, e isso o leva à posição contrária ao princípio da filosofia moderna. Afirmar que ele aceita o princípio, logo renega a Parte 2 ou a toma como uma abordagem meramente fenomenológica da percepção do espaço, tem como consequência aceitar que os problemas pretensamente resolvidos nela voltam a estar presentes à filosofia humeana.

É uma vantagem da leitura que proponho, por oposição àquela que vê o Livro I do

Tratado culminando em uma oposição ou contradição, que ela mantenha em pé de igualdade as partes que compõem a estrutura da obra. Defender que o dilema decorrente da distinção das qualidades primárias e secundárias é um dilema humeano é defender, em alguma medida, que os resultados da Parte 2 são abandonados no decorrer da obra. É comum entre os leitores de Hume relegar à Parte 2 uma função secundária e quase supérflua na composição do Livro I. Tanto é que muitos comentários e introduções ao *Tratado* simplesmente ignoram o seu conteúdo. A minha proposta se encaixa em uma tendência mais recente (vide Frasca-Spada (1998) e Baxter (2008)) de incorporar a Parte 2 à compreensão mais geral do livro mostrando que ali há teses centrais e cruciais para a filosofia humeana. A Parte 2 antecede e dá sustentação a posições importantes da Parte 4, a crítica à concepção moderna da extensão inclusa. A compreensão da estrutura interna do *Tratado* de maneira mais integrada é um ganho real caso, ainda que os detalhes da leitura se revelem problemáticos, a ideia geral seja promissora.

PARTE I

O TERRORISTA ESCOCÊS, OU A LEITURA CÉTICA DO *TRATADO DA NATUREZA HUMANA*.

Principles taken upon trust, consequences lamely deduced from them, want of coherence of parts, and of evidence in the whole, there are every where to be met with in the systems of the most eminent philosophers, and seem to have drawn disgrace upon philosophy itself.

David Hume

1. CETICISMO, UMA ETIQUETA

“Ceticismo” é uma etiqueta filosófica ampla utilizada de tantas maneiras quanto os ismos da filosofia permitem. Muitos concordam que Hume é um cético. Contudo, o que é um cético? O ceticismo é para ele como é para Descartes, um instrumento para limpar o terreno para um novo sistema filosófico? Se assim for, isso significa que Hume é *pouco* cético? Charles Landesman afirma que “Hume é o cético mais radical da filosofia moderna” (2006, 219) e muitos, se não todos, concordam com isso. Se assim é, é permissível que Hume tenha um sistema filosófico positivo, isto é, é possível que ele defenda posições como sendo corretas ou verdadeiras? Ou que ele as defenda com uma justificativa mais interessante que a mera necessidade prática de agir? Há, por um lado, a fama destrutiva da sua crítica e, por outro, a tarefa de tornar a sua crítica compatível com a sua pretensão enquanto um filósofo moral, estético e político. E mesmo, caso a leitura a ser desenvolvida nesse trabalho seja correta, enquanto epistemólogo e metafísico.

Esse é um problema típico do tratamento do ceticismo. Estudiosos das *Meditações Metafísicas* devem ter desafios semelhantes, e isso levando em consideração que Descartes não é um filósofo cético (considerando como cético o filósofo que pretende estabelecer o ceticismo, não o que pretende refutá-lo). De um lado, alguns dizem que a dúvida cartesiana é fraca demais, que não faz jus à força do ceticismo radical que Descartes teria pretendido enfrentar porque, se fizesse, seria insolúvel. De outro, alguns podem dizer que a dúvida cartesiana é forte demais, que um cético de fato não levantaria as dúvidas que Descartes levanta porque elas são surreais. Hume pode ser identificado como um desses. “The Cartesian doubt, therefore, were it ever possible to be attained by any human creature (as it plainly is not) would be entirely incurable; and no reasoning could ever bring us to a state of assurance and conviction upon any subject.” (E 12.3/SBN 151) E, no *Tratado*, após lançar dúvidas concernentes às operações da razão: “Whoever has taken the pains to refute the cavils of this total scepticism, has really disputed without an antagonist, and endeavour’d by arguments to establish a faculty, which nature has antecedently implanted in the mind, and render’d unavoidable.” (T 1.4.1.7/SBN 183).

O problema pode ser importado para a interpretação de Hume. Se a sua filosofia deixa resquícios de verdade ou objetividade, ela não é suficientemente cética. Por isso, assumir uma contradição na natureza humana, uma falha monumental da razão e o que o valha seria

admissível. Isso tornaria o *Tratado* uma obra Cética, com C maiúsculo. Ela nos humilharia, mostrar-nos-ia a miséria da inteligência humana. No entanto, qualquer solução para compatibilizar isso com as suas pretensões afirmativas não deixa de parecer arbitrária ou supérflua. O seu apelo ao senso comum e à natureza como soluções para o ceticismo soam como recursos retóricos. Soam quase como um apelo à ignorância derivado da descoberta da falha da nossa capacidade de reflexão. Uma pergunta crucial é: o que pode dar sustentação a esse apelo? É difícil saber porque o que o antecede é uma crítica a qualquer pretensão de dar força a apelos ou justificações. Barry Stroud faz uma crítica precisa ao que compreende como o naturalismo de Hume.

But when human beings are both the agents and the objects of naturalistic study, what is found to be true of the objects studied must somehow also be understood to be true of those of us who conduct the study. And that is what makes it hard to accept Hume's results. We can perhaps be led, at least for a moment or two, to suppose that those conclusions might be true of others. But it is hard for any of us to accept the results of the Humean study as true of ourselves. It is difficult if not impossible for us to accept that we too inevitably indulge in what we regard as nothing more than "fictions". That does not give us the kind of understanding or illumination of ourselves that we expect from the study of other parts of nature. (2006, 348)

A reflexão humeana se voltaria contra si mesma. É um bom modo para caracterizar o que acontece em T 1.4.7, "Conclusão deste livro", e muitos morderiam a bala. Todavia, ou Hume dá um passo em falso ao propor o que não pode ao sugerir um modo de conviver com o ceticismo, porque, com o resultado de estar diante de uma falsa razão e razão nenhuma (T 1.4.7.7/SBN 268), não há o que dá mais legitimidade a sua saída do que a qualquer outra, ou ele recua, baseando sua sugestão em algum estágio pré-filosófico, o que não é cabível. A reflexão está feita, não há meia-volta. Não há "ignorar a dúvida cética" ou "não fazer certas perguntas". O sujeito – ou Hume – pode fingir ter passado pelo resultado devastador do questionamento cético, mas o elefante está na sala. Se seguirmos essa leitura, é correta a afirmação de Fogelin de que "The sudden appearance of radical skepticism and its sudden disappearance are equally perplexing" (2009, 137). Ainda assim, é essa perplexidade que, creio, o defensor desse modo de ler visa suscitar. Ocorre que nada mais há além dessa perplexidade. Ao retomarmos nossos bons espíritos, percebemos que há algo de errado, ainda que não saibamos o que é. Esse também parece ser o movimento de Hume (T 1.4.7.9/SBN 269). Insistir no ceticismo não nos esclarece sobre o que está errado. Deixar-se guiar pela natureza não é mais que uma expressão metafórica. Ignorar esse tipo de reflexão é querer

ignorar um elefante.

O cerne da questão não é que Hume vá jogar gamão (T 1.4.7.9/SBN 269), que após isso suas reflexões lhe pareçam frias, que ele se entregue às suas inclinações (T 1.4.7.10/SBN 270) e que ele recomende, no fim das contas, a filosofia ante a superstição (T 1.4.7.13/SBN 271), e sim o que o autoriza a fazê-lo. O risco de exaltar demasiadamente a carga cética é a perda de todo e qualquer padrão para justificação. Gamão pode tranquilizar Hume, mas pode não tranquilizar Descartes. As inclinações de Hume podem estar voltadas para a investigação dos princípios morais ou dos fundamentos do governo dos homens, mas as de Butler podem estar para a investigação do governo de Deus. É uma mera questão de humores? Não pode ser isso, pois sê-lo tornaria a crítica humeana vazia. Ela não aboliria nem determinaria, ela liberaria. O ceticismo compreendido de maneira extrema se confunde com o relativismo bruto ou ingênuo. Para não ser isso, no entanto, é preciso que algo escape à crítica. Se não, o apelo ao senso comum é tão legítimo quanto o apelo à fé bíblica.

Ignorar a dúvida, pura e simplesmente, pode criar uma situação curiosa². Ignorar a dúvida significa dizer que um indivíduo, digamos, David, chega a uma determinada posição quando filosofa, mas não a mantém quando não está refletindo ativa ou atualmente. Imagine que David vá à feira comprar morangos. Como um homem da República das Letras, ele sabe que a cor dos morangos não é real. Contudo, ele é também um homem, pura e simplesmente, e, enquanto tal, crê que a cor dos morangos é real. Ele se percebe pensando “que belo morango vermelho”. Não é absurdo, dado que ele ignora a crítica filosófica nesse momento. Porém, olhando os morangos, ele lembra do seu divertimento ao escrever o *Tratado da Natureza Humana* e recorda que sabe que os morangos não são vermelhos. Se ele pensar em ambas as coisas ao mesmo tempo, ver-se-á diante de uma contradição (uma vez que saber implica crer). Se ele não estiver diante dessa contradição, ele pode alternar constantemente de posição, lembrando do *Tratado* e pensando na feira e lembrando do *Tratado* e pensando na feira e tornar-se um indivíduo perturbado. Não há como distinguir de fato o homem comum do filósofo. Eles fazem as vezes de personagens na prosa humeana e só são distintos enquanto tais³.

Para tornar a questão mais palatável, tenhamos um caso mais particular. Hume é

2 O exemplo a seguir é inspirado, mas não é fidedigno na sua formulação nem nos seus propósitos, no de Landesman, 2006, 70.

3 Nesse aspecto, acredito que a crítica de Cleanto a Filon nos *Diálogos sobre a Religião Natural* de que “In vain would the sceptic make a distinction between science and common life, or between one science and another.” (D 1.16/KS 137) é procedente.

bastante conhecido pela sua análise da inferência causal. Alguns o tomam como um cético causal. O que significa ser um cético causal? Em geral, que ele tenha negado a existência de relações causais ou que ele tenha negado a validade dos raciocínios causais, isto é, tenha negado os raciocínios causais que fazemos são justificáveis.

O que é, no entanto, negar a existência de relações causais? Se compreendermos a causalidade nos termos medievais, em que a causa deve conter em si o seu efeito e em que há uma pluralidade de tipos de relações causais possíveis, Hume, de fato, negou a sua existência. Se a compreendermos como um poder inerente ou intrínseco dos objetos, da vontade ou de Deus, ou se a compreendermos como uma propriedade ou relação perceptível, Hume, de fato, negou a sua existência. Negar a existência dessas relações não é o mesmo, todavia, que negar a existência de relações causais. Ele oferece duas definições de causa: “An object precedent and contiguous to another, and where all the objects resembling the former are plac’d in like relations of precedency and contiguity to those objects, that resemble the latter” e “A cause is an object precedent and contiguous to another, and so united with it, that the idea of the one determines the mind to form the idea of the other, and the impression of the one to form a more lively idea of the other.” (T 1.3.14.31/SBN 170). Hume reconhece a existência de causas nesses termos. Portanto, não deve nem pode ser de todo verdadeiro que Hume tenha negado a existência de relações causais. Contudo, é certo que compreender tais relações como ele propõe que compreendamos não é sem consequências. Mas, como determinar o ceticismo dessas consequências?

Eis o meu ponto: quem toma como fundamental para a sua compreensão da realidade que, por exemplo, ser causa seja uma propriedade do objeto considerará a crítica de Hume como mais impactante. Decorre, por exemplo, do seu modo de tratar a causalidade que uma demonstração da existência de Deus não é possível⁴. Isso não soa impactante a nós, mas não seria assim se fôssemos mentes do século XVIII. A função ou o lugar da crença em Deus mudou no decorrer do tempo. Ela estava intimamente ligada à explicação da realidade e à fundamentação de todo o conhecimento humano. Era, nesse sentido, parte fundamental da compreensão do mundo⁵. Hoje, ela não tem mais esse lugar. Ou, mais precisamente, são muito menos os que a tomam como cumprindo essa função. A menção a Deus é quase uma regra nos

4 Esse é um resultado facilmente retirado de T 1.3.3. Ademais, a existência de Deus é uma questão de fato e toda questão de fato, no sistema humeano, deve ser resolvida pelo apelo à experiência.

5 Como Pânfilo coloca a Hérmipo, na introdução dos *Diálogos*, “What truth so important as this, which is the ground of all our hopes, the surest foundation of morality, the firmest support of society, and the only principle, which ought never to be a moment absent from our thoughts and meditations?” (D Intro.5/KS 128).

tratados metafísicos ou epistemológicos da Idade Moderna, o que certamente não se verifica no último século de filosofia. Que seja consequência da aceitação do *Tratado* a aceitação de que não se pode demonstrar a existência de Deus é um resultado cético? Essa é uma pergunta enganadora.

Tenha-se a preocupação contemporânea com a justificação da indução, que impulsionou o segundo modo que apontei de compreender o ceticismo causal atribuído a Hume. Um dos temas centrais da filosofia da ciência no século XX, o problema da indução, é tido como tendo origem no *Tratado da Natureza Humana*. Ainda que Hume ele mesmo não pareça ter visto o problema que os filósofos do século XX viram nos raciocínios indutivos, a formulação do problema da indução é feita tal como ele apresenta o seu problema acerca da faculdade que opera o raciocínio causal. Essa preocupação é mais contemporânea do que moderna e, ainda que o texto de Hume possa *nos* suscitá-la, ler o *Tratado* como concernindo a esse ponto é inadequado. Para perceber isso, deve-se olhar o raciocínio que se segue após o resultado chamado de negativo da análise da causalidade, o de que a faculdade da razão não é capaz de operar a inferência da causa para o efeito. O que se segue é uma extensa e detalhada descrição das operações da imaginação, do que influencia a crença e de como as relações causais são estabelecidas pela mente. Pode-se, como se fez, acusar Hume de psicologismo, de oferecer uma resposta psicológica para um problema que é lógico-epistêmico. É mais frutífero, contudo, mudar a perspectiva sobre a natureza do texto. Isso não significa que se deve ignorar as questões que ele suscita em uma mente contemporânea e que têm seu lugar de direito em meio ao nosso debate filosófico. Significa se preocupar em descobrir do que trata o texto, se não disso (do problema da indução, nesse caso). A investigação de Hume é antes uma investigação sobre a natureza do raciocínio causal do que sobre a sua justificação⁶. Uma nova pergunta enganadora: se se segue do *Tratado* que o raciocínio causal não é um raciocínio justificado, a despeito do que Hume tratara, isso o torna um cético?

Talvez a determinação do ceticismo de Hume passe pela determinação do que é um ceticismo de direito, e não do ceticismo enquanto um instrumento, como ele aparece em geral na história da filosofia. Isso não está no escopo desse trabalho. A relação de Hume com os demais filósofos demandaria um exercício para além do que aqui é proposto, a saber, a avaliação da chamada leitura cética de Hume, que lhe atribui um ceticismo peculiar.

6 Não explorarei mais a fundo o tratamento da causalidade de Hume porque não é esse o meu objetivo. Sobre essa visão em particular a respeito da investigação de T 1.3, sigo David Owen (1999).

2. O *TRATADO* COMO UMA OBRA A SER SUPERADA

2.1. *Green, Russell e Fogelin*

Bertrand Russell, em sua *History of Western Philosophy*, apresenta a filosofia de Hume em consonância com o modo padrão de compreendê-la até o início do século XX.

David Hume (1711-76) is one of the most important among philosophers, because he developed to its logical conclusion the empirical philosophy of Locke and Berkeley, and by making it self-consistent made it incredible. He represents, in a certain sense, a dead end: in his direction, it is impossible to go further. (1961, 634)

Hume's philosophy, whether true or false, represents the bankruptcy of eighteenth-century reasonableness. He starts out, like Locke, with the intention of being sensible and empirical, taking nothing on trust, but seeking whatever instruction is to be obtained from experience and observation. But having a better intellect than Locke's, a greater acuteness in analysis, and a smaller capacity for accepting comfortable inconsistencies, he arrives at the disastrous conclusion that from experience and observation nothing is to be learnt. There is no such thing as a rational belief: [...] (1961, 645)

Marque-se que a filosofia de Hume representa a sequência natural do empirismo britânico clássico e se mostra como um beco para essa corrente. Isso se reflete mesmo na divisão da exposição de Russell da filosofia moderna. A primeira parte, que começa na Renascença, encerra com Hume. Os resultados de Hume, ou os seus resultados mais relevantes, são essencialmente negativos: relações causais não podem ser conhecidas, não há uma substância imaterial, não há uma substância material. Ou, pelo menos, as crenças nessas coisas são irracionais.

Thomas Reid, crítico de Hume do século XVIII e antecessor da escola do senso comum, vê o *Tratado da Natureza Humana* como a consequência última da filosofia iniciada por Descartes, aquela que postularia a existência das ideias (Reid, 1970, 18-9). A sua crítica a Hume é ferina.

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. (1970, 14)

De fato, Hume começa o *Tratado* prometendo fundar as ciências na natureza humana. “In pretending therefore to explain the principles of human nature, we in effect propose a compleat system of the sciences, built on a foundation almost entirely new, and the only one

upon which they can stand with any security.” (T Intro.7/SBN xvi). Para Hume, toda ciência depende em alguma medida da natureza humana, afinal ela é realizada por humanos, e a clareza a respeito dela deve contribuir para a clareza nas demais ciências. Note-se que o fundamento desse sistema das ciências é tomado como o único sobre o qual elas podem ficar com alguma segurança. A proposta de Hume, desse ponto de vista, seria retórica e esconderia o real desfecho da sua investigação.

Thomas Green, editor das obras de Hume no século XIX e expoente do idealismo britânico, parece não ver problema com isso. “As the result of the experiment, the method, which began with professing to explain knowledge, showed knowledge to be impossible.” (1885, 2). Ele também vê Hume como seguindo Locke de maneira mais rigorosa e pura que o próprio Locke e seu valor estando no resultado negativo a que chega. Para Green, o *Tratado* representa o modo antigo de fazer filosofia que dá lugar ao novo e verdadeiro modo, o do idealismo alemão. “[...] the ‘Treatise of Human Nature’ and the ‘Critic of Pure Reason’ taken together, form the real bridge between the old world of philosophy and the new.” (1885, 3). A leitura de ambas as obras seria uma ótima propedêutica para o estudante de filosofia. Certamente a obra de Hegel viria a seguir.

Tanto Reid quanto Russell, ao reduzirem o valor do *Tratado* a sua face mais destrutiva, não reconhecem a possibilidade de assumi-la sinceramente, uma crítica que Hume faz aos imaterialistas, por sinal (T 1.4.2.52/SBN 214⁷). “It is probable the Treatise of Human Nature was not written in company; yet it contains manifest indications, that the author every now and then relapsed into the faith of the vulgar, and could hardly, for half a dozen pages, keep up the skeptical character.” (Reid, 1970, 15)⁸.

In fact, in the latter portions of the Treatise, Hume forgets all about his fundamental doubts, and writes much as any other enlightened moralist of his time might have written; he applies to his doubts the remedy that he recommends, namely ‘carelessness and inattention’. In a sense, his scepticism is insincere, since he cannot maintain it in practice. It has, however, this awkward consequence, that it paralyses every effort to prove one line of action better than another. (Russell, B., 1961, 646).

Esse tipo de consideração ainda tem apelo. Fogelin, diante do crescimento das interpretações chamadas naturalistas de Hume, defende uma retomada da perspectiva cética e

7 “Philosophers are so far from rejecting the opinion of a continu’d existence upon rejecting that of the independence and continuance of our sensible perceptions, that tho’ all sects agree in the latter sentiment, the former, which is, in a manner, its necessary consequence, has been peculiar to a few extravagant sceptics; who after all maintain’d that opinion in words only, and were never able to bring themselves sincerely to believe it.”

8 Note-se que a leitura de Reid é consequência de um modo de compreender a solução que Hume dá para a dúvida cética, a saber, a de ignorá-la.

sua leitura resulta nas seguintes formulações: “From the perspective that Hume has reached, the crisis is genuine, unavoidable, and destructive of the entire project of developing his science of human nature.” (Fogelin, 2009, 130), “Given the seriousness of the skeptical challenges Hume has raised against his own system, his responses to them seem, to borrow one of his own phrases, little more than palliative remedies.” (2009, 137), “I agree that the transition from part 4 of book I to the opening part of book 2 is at least as surprising as the transition from part 3 to part 4 for in book I. The sudden appearance of radical skepticism and its sudden disappearance are equally perplexing.” (2009, 137). Fogelin concentra os comentários vistos a respeito do *Tratado*: a fraqueza e o fracasso da tentativa de solução da dúvida cética e a aparente mudança de humor do autor.

Para Fogelin, a promessa de Hume de um sistema das ciências é abandonada (2009, 140). É instigante que, diante desse resultado, Hume não tenha alterado a sua introdução. Ele não apenas propõe como meta um novo sistema das ciências, mas o afirma possível. “Where experiments of this kind are judiciously collected and compared, we may hope to establish on them a science, which will not be inferior in certainty, and will be much superior in utility to any other of human comprehension.” (T Intro.10/SBN xix). Sua falsa promessa teria a pretensão de chocar o leitor. A sua introdução teria, portanto, um caráter performático, seria uma tentativa de aumentar a expectativa do leitor para que seu drama seja maior ao final.

Contra essa perspectiva, está a relação entre o *Tratado* e os demais trabalhos de Hume. O Livro I do *Tratado* embasa a sua abordagem aos demais assuntos. As suas relações com os seus subsequentes (livros II, *Das Paixões*, e III, *Da Moral*) evidenciam a sua função enquanto base para um sistema de filosofia moral. As suas relações com os *Diálogos sobre a Religião Natural*, enquanto fundamento para a abordagem da religião natural. Além disso, ele oferece uma análise dos conceitos centrais para a filosofia natural, os de tempo, espaço e causa. O abandono do sistema das ciências proposto por Fogelin não ocorre. É claro que a filosofia humeana pode estar errada em seus compromissos centrais, porém o que estamos avaliando não é propriamente a sua correção, mas as suas relações internas. O *Tratado*, a despeito de divergências pontuais, está intimamente relacionado à obra posterior de Hume – metafísica, moral, política, estética e histórica – e tem caráter fundador⁹.

A seguir, elenco algumas das relações que evidenciam que o *Tratado* não é

9 Hume, na primeira *Investigação*, pede que a sua filosofia não seja julgada pelo *Tratado*, mas pela obra que ele ali apresenta. A despeito disso, para usar as suas palavras, as mudanças apresentadas na *Investigação* são mais de forma do que de conteúdo. Ele renuncia à exposição do *Tratado*, não ao seu teor.

abandonado na obra posterior de Hume, embora não de modo a exauri-las. Não é meu objetivo a apreciação profunda de tais relações, e sim não deixar o meu compromisso com a relação íntima entre o *Tratado* e as demais obras de Hume sem qualquer fundamento.

2.2. O Tratado em obras posteriores de Hume

2.2.1. O Tratado nos Ensaios Morais

“Da origem e do progresso das artes e das ciências” já começa com a recomendação da busca pelas causas.

Nothing requires greater nicety, in our enquiries concerning human affairs, than to distinguish exactly what is owing to *chance*, and what proceeds from *causes*; nor is there any subject, in which an author is more liable to deceive himself by false subtilties and refinements. To say, that any event is derived from chance, cuts short all farther enquiry concerning it, and leaves the writer in the same state of ignorance with the rest of mankind. [...] (RP 1/Mil 111)

Esse trecho ecoa o *Tratado*.

The vulgar, who take things according to their first appearance, attribute the uncertainty of events to such an uncertainty in the causes, as makes them often fail of their usual influence, tho' they meet with no obstacle nor impediment in their operation. But philosophers observing, that almost in every part of nature there is contain'd a vast variety of springs and principles, which are hid, by reason of their minuteness or remoteness, find that 'tis at least possible the contrariety of events may not proceed from any contingency in the cause, but from the secret operation of contrary causes. [...] (T 1.3.12.5/SBN 132)

O estabelecimento do Princípio da Uniformidade da Natureza, o de que os casos futuros devem se assemelhar aos casos passados, tem como consequência a recomendação de que sempre procuremos por causas que expliquem a ocorrência dos eventos, mesmo que não consigamos identificá-las de imediato. Essas considerações vão resultar na regra 6 das regras para se julgar a partir de causas e efeitos.

6. [...] The difference in the effects of two resembling objects must proceed from that particular, in which they differ. For as like causes always produce like effects, when in any instance we find our expectation to be disappointed, we must conclude that this irregularity proceeds from some difference in the causes. (T 1.3.15.9/SBN 174)

O que se segue no ensaio “Da origem” é uma sucessão de enunciações de princípios gerais e suas respectivas justificativas.

As partes I e III de “Da imortalidade da alma” se seguem diretamente do tratamento da causalidade de Hume. A parte I consiste na aplicação do princípio de que “qualquer coisa pode produzir qualquer coisa” (T 1.3.15.1/SBN 171). Esse princípio quebra uma série de posições metafísicas que incompatibilizam relações entre a alma e o corpo.

They [the metaphysicians] likewise teach us, that nothing can be decided *a priori* concerning any cause or effect; and that experience being the only source of our judgments of this nature, we cannot know from any other principle, whether matter by its structure or arrangement, may not be the cause of thought. Abstract reasonings cannot decide any question of fact or existence. (IS 4/Mil 591)

O recurso aos ensinamentos dos metafísicos não é mais que retórico uma vez que a sua posição com relação à possibilidade de relações de causa e efeito entre o material e o imaterial é a exceção, não a regra. A impossibilidade dessa relação é defendida pela diferença de natureza entre essas duas substâncias. O que é imaterial é inextenso, simples e indivisível enquanto o que é material é extenso, composto e divisível. De alguma forma, essa diferença de natureza deveria impossibilitar uma relação de fato. Outra via é apelar para a “estupidez” da matéria: ela não é inteligente e, por isso, não pode produzir algo inteligente (a alma). Parece ser pressuposto em ambos os raciocínios que a natureza do efeito deve ser a mesma da causa. De qualquer forma, a crítica de Hume rompe com esse paradigma e abre a possibilidade para a interação entre substâncias de naturezas distintas.

As outras questões, de que a natureza da matéria e do espírito são desconhecidas e que os animais também raciocinam também podem ser rastreadas no *Tratado* como decorrentes do tratamento da causalidade. Aliás, que o seu sistema se aplique ao raciocínio dos animais é uma vantagem decisiva, segundo Hume (T 1.3.16.3/SBN 177).

A parte III, que trata dos argumentos físicos, se desenvolve defendendo que há uma correlação entre eventos físicos e mentais. O ocasionalismo não é uma doutrina viável dado o tratamento da causalidade de Hume. Esse modo de explicação – o ocasionalismo – resulta da incompatibilidade entre a matéria e a alma. É uma tentativa de explicar porque há correlação entre os eventos mentais e os corpóreos sem a admissão de que há causação entre eles. Grosso modo, como correlação não implica causação, isso abre margem para afirmar que os eventos mentais acontecem na mesma ocasião que os eventos físicos. Ainda que isso pareça arbitrário, torna-se razoável se admitimos que não há relação direta entre mente e corpo. Porém, segue-se da análise humeana que não há ocasionamento (T 1.3.14.32/SBN 171), ou há causação ou há casualidade, e que não há restrição alguma para relações entre quaisquer objetos. A

correlação entre os eventos é muito frequente para ser casual. Deve ser, portanto, causal. E assim Hume defende que a alma provavelmente é mortal.

2.2.2. O Tratado nos Diálogos sobre a Religião Natural

Nos *Diálogos*, Hume discute três argumentos a respeito da existência de Deus, dois que visam a prova da sua existência, o *a priori* ou cosmológico, o *a posteriori* ou do desígnio, e um que visa a impossibilidade ou improbabilidade da sua existência, o moral ou do mal. As bases para a crítica dos dois primeiros são lançadas no Livro I do *Tratado*. A crítica à demonstração da existência de Deus é rastreável à recusa da máxima causal como demonstrável no *Tratado*. Ao limitar a decisão acerca das questões de fato e existência à experiência, o argumento *a priori* proposto por Demea (na parte IX) é facilmente descartável. Quanto ao argumento *a posteriori*, a possibilidade de Fílon levantar hipóteses que expliquem a existência do mundo sem apelar para uma causa inteligente ou imaterial e tornar a analogia que está por trás do argumento do desígnio meramente conjectural ou inconclusiva requer a negação da impossibilidade da matéria fazer surgir a inteligência. As incursões de Fílon sobre a natureza dos raciocínios a partir da experiência são abreviações do sistema apresentado no *Tratado*. E da voz de Cleanto contra Demea sai uma posição humeana cujo argumento que a sustenta só pode ser encontrado no *Tratado*, a saber, o da anterioridade temporal da causa em relação ao efeito. “Add to this, that in tracing an eternal succession of objects, it seems absurd to enquire for a general cause or first author. How can any thing, that exists from eternity, have a cause; since that relation implies a priority in time and a beginning of existence?” (D 9.8/KS 190). Isso é algo que Hume assume na *Investigação acerca do Entendimento Humano*, mas o argumento em seu favor é omitido. Ao tomar a prioridade temporal como essencial à causação, tem preocupação em refutar a posição segundo a qual causas e efeitos podem ser simultâneos (cf. T 1.3.2.7/SBN 76).

2.2.3. O Tratado na História Natural da Religião

A *História Natural da Religião* pode ser vista como uma história da imaginação. Os princípios que Hume expõe no *Tratado* para explicar os raciocínios causais claramente participam da explicação das crenças dos homens no decorrer dos tempos. Não entrando no

detalhe da *História Natural*, chamo atenção para um princípio metodológico exposto no *Tratado* que é invocado no seu último parágrafo.

The whole is a riddle, an aenigma, an inexplicable mystery. Doubt, uncertainty, suspense of judgment appear the only result of our most accurate scrutiny, concerning this subject. But such is the frailty of human reason, and such the irresistible contagion of opinion, that even this deliberate doubt could scarcely be upheld; did we not enlarge our view, and **opposing one species of superstition to another**, set them a quarrelling; while we ourselves, during their fury and contention, happily make our escape, into the calm, though obscure, regions of philosophy. (N 15.13)

O trecho tem o mesmo tom de T 1.4.7 e a mesma recomendação da filosofia ante a superstição. O que quero enfatizar mais precisamente é o método de oposição que pode evitar com que caíamos em alguma superstição. Esse método aparece no *Tratado* como uma forma de distinguir princípios necessários à natureza humana de princípios pouco úteis ou inúteis (T 1.4.4.1/SBN 225). Tendo submetido a razão à imaginação e sendo toda opinião, filosófica ou não, fundada na imaginação, Hume precisa, para julgar os sistemas filosóficos antigos e modernos e, mais que isso, para julgar qualquer opinião, de um critério de diferenciação dos princípios da imaginação.

2.3. *Um novo cenário do pensamento*

As interpretações de Reid, Green e Russell não são caridosas com Hume, contudo elas estão no plano da controvérsia filosófica. As suas críticas ao *Tratado* cumprem a função de esclarecer ou dar fundamento para as suas próprias posições, antes que apreciar cuidadosamente o seu sistema. A exegese, por outro lado, preza pela maximização da inteligibilidade de uma filosofia. A partir dessa perspectiva, deve-se dar mais atenção à pretensão de Hume de que o *Tratado* esteja inaugurando um novo sistema de ciências, e não destruindo todo e qualquer sistema de ciências; deve-se abordá-lo a partir da sua visão de que as ideias no *Tratado* são a expressão de “a new Scene of Thought” (HL 3.2/12).

3. O TRATADO COMO UMA OBRA AMBÍGUA

Peter Strawson, ao tentar caracterizar a filosofia de Hume em *Ceticismo e Naturalismo*, fala em dois Humes, o cético e o naturalista (Strawson, 2007, 24). A compreensão de Strawson está em consonância com as tentativas de compreender a face positiva da filosofia humeana após os trabalhos de Kemp Smith sobre o *Tratado da Natureza Humana*. Kemp Smith chamou atenção para o chamado aspecto naturalista da filosofia de Hume, a função central que o instinto e a teoria da crença cumprem no seu sistema como sendo um modo de escapar do ceticismo. O ganho interpretativo com os seus comentários é tal que se pode dividir a história da recepção do *Tratado* em antes e depois do seu *The Philosophy of David Hume*.

A exposição de Strawson, embora breve, capta de maneira muito clara a ambiguidade que parece haver no *Tratado* e que foi amplamente debatida durante o século XX. Ao comparar Hume com Wittgenstein, escreve:

Ambos compartilham a opinião de que nossas “crenças” na existência dos corpos e, em termos gerais, na confiabilidade geral da indução não são crenças fundamentadas, mas, ao mesmo tempo, não estão expostas a dúvidas sérias. Elas se encontram, poderíamos dizer, fora de nossa competência racional e crítica, no sentido de que são elas que definem, ou ajudam a definir, o campo no qual se exercita essa competência. Tentar enfrentar a dúvida cética profissional com argumentos que apoiem essas crenças, com justificações racionais, é simplesmente mostrar uma total incompreensão do papel que elas realmente desempenham em nossos sistemas de crenças. (2007, 31)

Essa é uma ótima descrição do naturalismo de Hume. Não é que, como pôs Russell, não há crença racional, é que certas crenças não estão sob o julgo da razão. Elas são necessárias para o bom uso da razão. Como Strawson põe, a razão, em Hume, é o “tenente da Natureza” em vez do “comandante da Natureza” (2007, 25). Há um campo próprio para o exercício da razão, ela não é sem limites, por assim dizer. Ou, melhor dizendo, há condições para o uso da razão. “É só no mundo dos objetos organizados pela crença que ela [a razão] pode atuar, agora sim metodizando e corrigindo constantemente nossas inferências, mas não o mecanismo natural de fazê-las.” (Albieri, 2005, 87). A organização primeira desses objetos não é sua tarefa, ela atua para refinar.

O naturalismo de Hume, então, consiste na identificação da impotência de certos argumentos céticos e, diante disso, na realocação da função da razão. O que é essa impotência dos argumentos céticos?

O que ele realmente quer dizer é algo muito simples: quaisquer que sejam os argumentos que se possam apresentar de um lado ou de outro da questão, simplesmente *não podemos evitar* a crença na existência dos corpos e *não podemos evitar* a formação de crenças e expectativas em conformidade geral com as regras básicas da indução. (Strawson, 2007, 22)

O ceticismo não se refuta, não se argumenta contra. O ceticismo se ignora. O cético não compreende a natureza da crença ou de certas crenças. Aquele que pretende refutá-lo também cai no mesmo erro. Não obstante, o ceticismo continua incomodando. “This sceptical doubt, both with respect to reason and the senses, is a malady, which can never be radically cur’d, but must return upon us every moment, however we may chace it away, and sometimes may seem entirely free from it.” (T 1.4.2.57/SBN 218).

Podemos dizer, então, que Hume está disposto a aceitar e tolerar uma distinção entre dois níveis de pensamento: o nível do pensamento filosoficamente crítico, que nenhuma garantia pode nos oferecer contra o ceticismo, e o nível do pensamento empírico cotidiano, em que as pretensões do pensamento crítico são completamente anuladas e suprimidas pela Natureza, por um inevitável comprometimento natural com a crença: com a crença na existência dos corpos e nas expectativas baseadas na indução. (Strawson, 2007, 24)

O modo como Strawson lida com a ambiguidade ou a mudança de temperamento (diria Reid) do filósofo escocês é comum. Haveria a teoria e há a prática. O filósofo, enclausurado em seu gabinete, poder-se-ia permitir questionar a verdade das crenças mais básicas. Saindo do seu gabinete, precisaria interagir com seus colegas, pegar o caminho de casa, precisaria abandonar as suas reflexões e viver.

Dependendo de como vemos a natureza dos argumentos céticos, nenhum problema grave surge com essa interpretação. Se os argumentos céticos são do gênero que aparece na primeira das *Meditações Metafísicas*, argumentos que abrem a possibilidade da dúvida e clamam pelo fim dessa dúvida, nada há de alarmante na solução de Hume. Contudo, pode ser o caso, e é o caso dado o modo como alguns montam o cenário final do *Tratado*, que os argumentos céticos de Hume sejam mais fortes. Eles não abrem a possibilidade da dúvida, eles argumentam em prol da falsidade das crenças fundamentais – no presente caso, a crença na existência dos corpos. Blackburn põe de maneira clara essa diferença. “Cartesian scepticism says that things are just *possibly* not as we take them to be. Hume says that things *cannot* be as we take them to be. We are not condemned to insecurity, but to falsehood.” (2008, 40). Dizer que podemos estar errados e dizer que estamos errados são coisas muito distintas. É essa posição que tomo como não podendo ser atribuída a Hume, mas entendida

como uma crítica a um modo de compreender a realidade.

4. A OPOSIÇÃO NA NATUREZA HUMANA

4.1. A inferência causal

Hume toma os raciocínios causais como necessários à natureza humana (T 1.4.4.1/SBN 225). A importância da causalidade está nela permitir que façamos juízos a respeito do inobservado e ser a única a permitir isso (T 1.3.2.2-3/SBN 73-4). O que eu não observo agora é o que ocorrerá no futuro e o que ocorreu no passado. Não somente isso, também o que ocorre atualmente e está para além do alcance dos meus sentidos. Escuto um som – um latido – e creio que é de um cão que está para além dessa parede. O cão é algo inobservado. Poderia alguém viver sem crenças acerca desses domínios – o futuro, o passado, o presente para além dos sentidos? A um suposto cético que ousasse uma resposta afirmativa, a resposta padrão é a de Cleanto a Fílon (personagens dos *Diálogos sobre a Religião Natural*).

Whether your scepticism be as absolute and sincere as you pretend, we shall learn by and by, when the company breaks up: We shall then see, whether you go out at the door or the window; and whether you really doubt, if your body has gravity, or can be injured by its fall; according to popular opinion, derived from our fallacious senses and more fallacious experience. (D 1.5/KS 132)

Qual seja o ceticismo que alguém queira professar, ele deve ser tal que permita crenças sobre o inobservado. Fílon se defende dizendo “To whatever length any one may push his speculative principles of scepticism, he must act, I own, and live, and converse like other men; and for this conduct he is not obliged to give any other reason, than the absolute necessity he lies under of so doing.” (D 1.9/KS 134). Seja qual for a natureza do ceticismo de Hume sobre raciocínios de causa e efeito, ele não é um que nega a necessidade desses raciocínios nem a possibilidade de uma metodologia ou lógica indutiva tal como a estabelecida em T 1.3.15 (“Regras para se julgar sobre causas e efeitos”).

A investigação do *Tratado* é detalhada ao ponto de distinguir o que chama de probabilidades filosóficas e não-filosóficas (T 1.3.13), isto é, formas consideradas adequadas e inadequadas de se raciocinar. Embora Hume inicie a seção atribuindo a diferenciação aos filósofos (T 1.3.13.1/SBN 143), sua abordagem não é meramente descritiva, despida de valor. Porque as probabilidades não-filosóficas são originadas pelo mesmo princípio que origina as filosóficas e são claramente falaciosas, é imperativo que haja uma diferença normativa entre ambas para a razoabilidade do sistema, se não ele simplesmente subverteria toda a ciência,

inclusive a sua própria. Se há um problema da justificação da indução no *Tratado*, é neste momento que ele aparece. E a resposta mais imediata é essa:

We shall afterwards [T 1.3.15] take notice of some general rules, by which we ought to regulate our judgment concerning causes and effects; and these rules are form'd on the nature of our understanding, and on our experience of its operations in the judgments we form concerning objects. By them we learn to distinguish the accidental circumstances from the efficacious causes; and when we find that an effect can be produc'd without the concurrence of any particular circumstance, we conclude that that circumstance makes not a part of the efficacious cause, however frequently conjoin'd with it. (T 1.3.11/SBN 149)

O caminho que Hume segue é de utilizar a própria experiência para julgar sobre os juízos a partir da experiência. Propõe uma espécie de círculo virtuoso que possibilita a identificação de formas próprias e formas impróprias de se julgar sobre questões de fato. Essa leitura está conforme Don Garrett propõe que compreendamos o problema da indução em Hume.

It seems that our only convincing basis for making judgments about unobserved cases ultimately requires inductive projection from observed cases. But the claim that induction will be reliable is itself partly a claim about unobserved cases; hence, we cannot provide a persuasive basis for accepting the reliability of induction unless we *already* accept the reliability of induction. (1997, 94)

Ou seja, a pergunta relevante não é se podemos ou estamos autorizados a fazer induções, mas como fazemos induções.

Quais sejam os detalhes do tratamento da causalidade de Hume, o que me é crucial é que o raciocínio causal seja tomado como fundamental e involuntário e que os erros que cometemos sejam tomados como corrigíveis. Não fossem eles corrigíveis, não haveria suporte para a distinção entre probabilidades filosóficas e não-filosóficas. Fosse a crença na relação de causa e efeito voluntariosa, o indivíduo poderia decidir não crer, por exemplo, que o fogo queima. “Como a vontade é livre para passar para quaisquer percepções que queira, o que precisamos aqui é um constrangimento, algo como o pensamento que não *podemos* fazer algo diferente.” (Klaudat, 2005, 202). O caráter objetivo das atribuições de causalidade está sobre essa necessidade produzida de maneira não arbitrária, mas guiada pela experiência.

4.2. A crença em corpos

A crença na existência de corpos é apresentada como tendo o mesmo estatuto de necessidade e involuntariedade. “Corpo”, aqui, é aquilo que tem existência distinta e

independente da mente, isto é, que existe sem que precise ser percebido. O meu pensamento sobre o café na Rua da República ao qual fui ontem que me acomete nesse momento depende que eu o pense (ou perceba, tomando “perceber” como “ter presente à mente”) para existir. No momento em que deixar de pensá-lo, ele deixará de existir. Entretanto, o café ao qual fui ontem não depende, eu espero, de que eu o pense ou perceba para existir.

Thus the sceptic still continues to reason and believe, even tho' he asserts, that he cannot defend his reason by reason; and by the same rule he must assent to the principle concerning the existence of body, tho' he cannot pretend by any arguments of philosophy to maintain its veracity. Nature has not left this to his choice, and has doubtless esteem'd it an affair of too great importance to be trusted to our uncertain reasonings and speculations. We may well ask, *What causes induce us to believe in the existence of body?* but 'tis in vain to ask, *Whether there be body or not?* That is a point, which we must take for granted in all our reasonings. (T 1.4.2.1/SBN 187)

Hume é claro e direto. A objetividade com que coloca o assunto parece não abrir margem para discussão. Ele é categórico ao afirmar que a existência dos corpos deve ser suposta em todos os assuntos, o que significa que ela não deve ser objeto de dúvida nem de prova. Isso é particularmente importante: aquilo que deve ser tomado como garantido não é objeto de prova porque não precisaria o ser se pudesse ser provado. Não se deve esperar, portanto, um argumento em prol da existência de corpos por parte de Hume.

Esse estatuto da crença em corpos não advém de um mero capricho dos homens. Assim como a inferência da causa para o efeito, a crença na existência de corpos cumpre uma função central na vida humana. A objetividade da realidade e a aplicabilidade das inferências causais dependem dessa crença. Sobre o primeiro ponto, uma formulação do ensaio “O cético” o apresenta de maneira bastante clara.

In the operation of reasoning, the mind does nothing but run over its objects, as they are supposed to stand in reality, without adding any thing to them, or diminishing any thing from them. If I examine the Ptolomaic and Copernican systems, I endeavour only, by my enquiries, to know the real situation of the planets; that is in other words, I endeavour to give them, in my conception, the same relations, that they bear towards each other in the heavens. To this operation of the mind, therefore, there seems to be always a real, though often an unknown standard, in the nature of things; nor is truth or falsehood variable by the various apprehensions of mankind. Though all human race should for ever conclude, that the sun moves, and the earth remains at rest, the sun stirs not an inch from his place for all these reasonings; and such conclusions are eternally false and erroneous. (Sc 13)

Que o sistema ptolomaico ou que o sistema copernicano seja verdadeiro depende da independência dos objetos em relação aos nossos raciocínios. Nesse sentido, o pensamento não determina a realidade, isto é, ele não faz o real ser tal como é. Se Copérnico e os demais

astrônomos não tivessem tido sucesso em promover o heliocentrismo e ainda hoje continuássemos a tomar o Sol como se movendo ao redor da Terra, nós estaríamos errados, pura e simplesmente. Ou há alguma razoabilidade em dizer que o Sistema Solar mudou as suas relações quando mudamos a nossa opinião acerca da sua disposição? O pensamento não ajusta a realidade, ele se ajusta à realidade.

O segundo, que está intimamente ligado ao primeiro, mostra o nexos direto com a causação.

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 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 196)

O raciocínio causal, conforme Hume previamente apresenta na Parte 3, requer a observação tanto da causa quanto do efeito em dado momento para que posteriormente possa haver a inferência de um para outro. Aqui, o indivíduo escuta um som que costumeiramente toma como efeito do abrir de uma porta. Se é verdade que não existem corpos, a sua inferência para a existência da porta, a mais básica e inocente das inferências, é falaciosa. Atente-se que o *som* da porta não é *a porta*, de modo que há aqui uma inferência¹⁰.

É bastante plausível arguir que isso na verdade mostra que a inferência causal prova a existência de corpos. Ela justamente nos permite passar do observado para o não-observado. No caso, o indivíduo conclui legitimamente a existência de algo que não observa, a porta, a partir do seu efeito. Ele conclui a existência de algo que não estava sendo percebido. Colocando com as palavras de Hume, “I am naturally led to regard the world, as something real and durable, and as preserving its existence, even when it is no longer present to my perception.” (T 1.4.2.20/SBN 197).

Ocorre, no entanto, que sendo a inferência causal uma inferência a partir de regularidades, ela pode estender as regularidades observadas, mas não as exceder. O indivíduo que conclui que a porta existe quando escuta o seu som não crê meramente que ela existiu no momento em que o seu som foi ouvido, mas que ela existiu durante todo o período que ele não a percebeu. Ele não pensa que ela existiu quando ele a viu há 20 minutos, deixou de

¹⁰ Dessa formulação não se segue que “a porta” seja algo distinto do que é sensível. Se compreendermos um objeto como uma coleção de qualidades sensíveis, da percepção de uma das suas qualidades – o seu som, por exemplo – para a crença na existência de todas as suas qualidades há, sim, uma inferência.

existir e passou a existir novamente quando produziu um barulho que o fez a perceber novamente. No entanto, a sua existência nesse meio-tempo não é o que ele observa. A negação dessa mesma existência não é contraditória: poderia ser o caso, ainda que absurdo – e deve soar absurdo –, que aquilo que não é percebido deixasse de existir. São duas inferências distintas. No raciocínio causal, temos “sempre que percebi A – o som – também percebi B – a porta; percebo A; logo, B também deve estar presente.”. Essa é uma inferência em que a existência de B se funda em percepções anteriores de B em conjunção com A. A inferência para a existência dos objetos quando não percebidos não se encaixa na mesma estrutura porque o objeto não-percebido deveria estar na premissa como não-percebido, o que é absurdo para o modelo. Berkeley, por exemplo, se utiliza desse expediente para defender o seu imaterialismo.

The table I write on, I say, exists, that is, I see and feel it; and if I were out of my study I should say it existed, meaning thereby that **if I was in my study I might perceive it**, or that some other spirit actually does perceive it. (PHK I.3)

A similaridade está em Berkeley não admitir a existência do objeto – a mesa – enquanto não-percebida. Para Berkeley, ser é ser percebido (à exceção dos espíritos, cuja natureza é perceber). A permanência das coisas precisa de uma explicação engenhosa. Não havendo nenhum espírito na sala de estudos, a mesa existe? A resposta grifada pode ser entendida como dizendo que ela existe *agora* porque se eu estivesse lá agora, eu a perceberia. Contudo, isso seria admitir a existência dela não-percebida e esse não é um caminho aberto para o seu sistema. Pode ser interpretada como dizendo que quando entro na sala, a mesa surge. Quando saio, ela desaparece. Berkeley, porém, é enfático em negar que esteja comprometido com uma sucessão de criação e aniquilação das coisas (PHK I.48). Há uma mente que percebe todas as coisas, a mente divina. É ser uma ideia na mente de Deus e não meramente na mente de um indivíduo qualquer que confere realidade a algo (PHK I.33)¹¹.

Retornando a Hume. O raciocínio causal não permite a conclusão de que as coisas permanecem quando não observadas. Não obstante, parece ser o caso que a suposição da permanência das coisas seja necessária para a aplicação adequada do raciocínio causal. Hume pode supor que “se ele estivesse na sala de estudos, perceberia a mesa” sem se comprometer

¹¹ Nossa tendência em tomar Deus como sendo distinto do mundo causa estranheza na formulação de Berkeley. Ele, contudo, parece vê-lo como constitutivo da realidade (PHK I.169). Ser uma ideia na mente divina é ser, portanto, um constituinte da realidade, o que está por trás do seu modo de diferenciar as coisas reais das imaginadas (PHK I.33). Interpelado por Samuel Johnson, um correspondente, Berkeley afirma não ver problema em compreender as ideias que temos como sendo cópias das ideias na mente divina (*Correspondance* 4.1).

com a mente divina como percebendo tudo ou com uma contínua e repetida criação e aniquilação porque não reduz a natureza dos objetos a ser percebido.

O que me é mais relevante é que *negar* a existência de corpos enquanto entidades independentes da percepção solapa os fundamentos do raciocínio causal. A inferência em direção ao inobservado é desautorizada justamente porque o inobservado não existe. Não há problema em falar que o futuro e o passado não existem (em certo sentido), mas há certamente um enorme problema em afirmar que “coisas presentes não observadas” denota um conjunto cujos objetos não têm existência.

4.3. *O princípio fundamental da filosofia moderna*

4.3.1. A razão e os sentidos

Apesar da formulação clara e objetiva apresentada por Hume no início de T 1.4.2, há espaço para ver uma argumentação que visa negar a existência de corpos.

Thus there is a direct and total opposition betwixt our reason and our senses; or more properly speaking, betwixt those conclusions we form from cause and effect, and those that persuade us of the continu'd and independent existence of body. When we reason from cause and effect, we conclude, that neither colour, sound, taste, nor smell have a continu'd and independent existence. When we exclude these sensible qualities there remains nothing in the universe, which has such an existence. (T 1.4.4.15/SBN 231)

Hume é conhecido como um crítico da razão. As leituras apresentadas no capítulo 2, de Russell e de Reid, em especial, não são gratuitas. As inferências de causa e efeito e a crença em corpos, por exemplo, não são atribuídas às operações da razão (T 1.3.6.11/SBN 91-2 e T 1.4.2.14/SBN193). Contudo, é preciso distinguir os usos que ele faz do termo. A faculdade da razão como um poder autônomo e independente que examina o conteúdo das ideias e, a partir disso, descobre as suas relações não tem espaço na sua filosofia.

A discussão sobre as faculdades humanas e sobre quais são fontes de conhecimento e como o são domina parte da filosofia moderna. Restringir-me-ei à comparação com Locke para esclarecer o duplo uso que Hume faz de “razão”. Para Locke, a razão opera encadeando as ideias de acordo com os seus conteúdos (ECHU IV.xvii.17). O raciocínio lógico-matemático oferece o exemplo mais claro dessa ação. Dos axiomas da geometria e dos conteúdos envolvidos na ideia de triângulo, podemos, a partir de uma série de relações,

deduzir a soma dos seus ângulos internos¹². Esse processo seria similar no caso dos juízos a partir da experiência. A regularidade da aparição conjunta de fogo e fumaça mostraria o nexo entre essas duas coisas. A ideia de causa e efeito, para ele, surge da mera experiência da mudança. “For to have the idea of *cause* and *effect*, it suffices to consider any simple idea, or substance, as beginning to exist, by the operation of some other, without knowing the manner of that operation.” (ECHU II.xxvi.2). Hume, por sua vez, nega que os juízos experimentais funcionem dessa maneira. A observação da sucessão é insuficiente para a causalidade, ela é apenas um componente da relação (T 1.3.2.9/SBN 77). O elemento crucial, o da conexão necessária, não é dado pela mera observação nem por uma cadeia de raciocínios, o que é claro pelos argumentos de T 1.3.3 (“Por que uma causa é sempre necessária”) e T 1.3.6 (“Da inferência da impressão à ideia”). Novamente, não devo entrar nos detalhes do seu tratamento da causalidade, apenas apontar que a sua posição é a de que não há ideias intermediárias entre a associação de duas ideias a partir da experiência. Ela se dá pelo costume, que é a união das ideias a partir da sua repetição. É por isso que Hume inverte a relação habitual escrevendo que “The inference, therefore, depends solely on the union of ideas” (T 1.3.6.12/SBN 92). Não é porque eu percebo uma ideia, percebo outra e me dou conta da sua relação que as uno, mas porque eu as uno que percebo a sua relação. Isso não significa que toda associação ocorre dessa maneira mecânica, a partir da mera repetição. Isso seria suprimir o âmbito da reflexão. Nós podemos analisar, conversar e refletir e chegar a conclusões pensadas acerca de associações causais. O nível tratado é mais básico, do que é anterior a e permite tais conclusões pensadas. O procedimento de Hume, então, é duplo, de crítica e de construção¹³.

É importante notar isso para se evitar chegar rápida e precipitadamente a uma conclusão semelhante à de Russell, a de que não há espaço para crença racional na filosofia de Hume. É mais plausível que Hume esteja criticando um determinado modo de compreender a racionalidade e oferecendo uma perspectiva mais naturalista. “To consider the matter aright, reason is nothing but a wonderful and unintelligible instinct in our souls, which carries us along a certain train of ideas, and endows them with particular qualities, according to their particular situations and relations.” (T 1.3.16.9/SBN 179). A razão é apresentada como um instinto da alma, uma apresentação que seria natural sobre o hábito ou costume. A discussão

12 Estou apelando para uma perspectiva mais comum acerca da geometria, ignorando complicações que surgem na discussão especializada sobre a sua natureza.

13 André-Louis Leroy aponta que Locke reserva o termo “associação” para uniões de ideias espontâneas (ou através do costume) que em geral considera irracionais enquanto usa “relação” para as uniões operadas pelo entendimento e que Hume utiliza os termos de maneira indistinta, o que é uma consequência do seu sistema (cf. Leroy, 1953, 47, ECHU II.xxv.1 e ECHU II.xxxiii.5-9).

sobre o estatuto das crenças em relações causais se dá toda em volta delas serem “racionais” ou instintivas. A distinção, se não quebrada, é enfraquecida. Nada há de propriamente divino na razão. É um poder natural. Não só natural, como animal. Enquanto Locke escreve que a razão é “that faculty, whereby man is supposed to be distinguished from beasts, and wherein it is evident he much surpasses them” (ECHU IV.xviii.1), Hume, que “no truth appears to me more evident, than that beasts are endow’d with thought and reason as well as men” (T 1.3.16.1/SBN 176). Não é, portanto, que a associação causal seja irracional ou seja realizada a despeito da razão. Um determinado modo de compreender a atividade racional é equivocado e a crítica humeana deve ser compreendida como atacando esse modo de compreendê-la, não todo e qualquer modo (um movimento parecido é o que proporei para o caso da crença em corpos). Isso está em consonância com as leituras que visam resgatar o aspecto positivo da filosofia de Hume. “He [Hume] does not just advance a positive theory that plays down the role of reason; he tries to show independently that reason does not, and in fact cannot, have the kind of role in human life that had traditionally been supposed.” (Stroud, 1977, 13), “When he denies that men's actions and beliefs 'arise from reason' or 'have a foundation in reason' he is denying that actual human beings are rational in the way they would have to be if the traditional conception were correct.” (Stroud, 1977, 14).

Note-se, para reforçar a noção de crítica e realocação da faculdade da razão, que ela não é apresentada na Parte 1, “Das ideias, sua origem, composição, conexão, abstração etc.”, em que está a base do *Tratado*. A teoria humeana pretende-se bastante simples em seus fundamentos, consistindo nos elementos atômicos – as ideias – e as forças de atração – as associações – entre eles. Hume apresenta duas faculdades, a memória e a imaginação, e passa sem dar notícias do intelecto, do entendimento ou da razão. Todo uso de “entendimento” e “razão” está associado a algum uso de “imaginação”. Leroy resume as referências à razão como oposta à imaginação a duas, (i) como o pensamento metódico e refletido (em que a imaginação opera a livre associação) e (ii) como o raciocínio demonstrativo (em que a imaginação opera o raciocínio experimental) (1953, 58). A primeira oposição tem um tom valorativo. A segunda, a razão opera as relações de ideias que são imediatas, cujos conteúdos levam um ao outro e cuja descoberta independe da experiência.

Em suma, “razão” como aparece em T 1.4.4 (e, conseqüentemente, na citação destacada) não é uma faculdade autônoma ou independente, mas uma determinada maneira de operar da imaginação, a saber, a envolvida nos raciocínios experimentais.

A referência aos sentidos também pode enganar. As conclusões dos sentidos também devem ser operações da imaginação uma vez que Hume é explícito quanto à impossibilidade deles serem a origem da crença em corpos (T 1.4.2.3-4/SBN 188-9). Ela é derivada também da imaginação (T 1.4.2.14/SBN 193). A oposição, portanto, não é propriamente entre a razão e os sentidos, e sim interna à própria imaginação. O que torna o caso dramático é que essa não é uma oposição tal como a entre as probabilidades filosóficas e não-filosóficas, em que podemos distinguir as que devemos aceitar das que não devemos, mas uma insolúvel, que nos leva a um dilema, porque se dá entre operações da imaginação que não podemos rejeitar.

4.3.2. Qualidades primárias e secundárias

A origem da conclusão de T 1.4.4 está na análise do que Hume chama de princípio fundamental da filosofia moderna, “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.” (T 1.4.4.3/SBN 226). Esse é o princípio que fundamenta a distinção entre qualidades primárias e secundárias. Embora Hume não apresente a discussão nesses termos, essa é claramente a opinião que está por trás da distinção e utilizarei desses termos para ser mais econômico nas palavras. Que assim seja pode ser visto pelo modo como Locke apresenta o assunto no seu *Ensaio sobre o entendimento humano*.

[...], that the *ideas of primary qualities* of bodies, are *resemblances* of them, and their patterns do really exist in the bodies themselves; but the ideas, *produced* in us by these *secondary qualities*, have no *resemblance* of them at all. There is nothing like our ideas, existing in the bodies themselves. They are in the bodies, we denominate from them, only a power to produce those sensations in us: and what is sweet, blue, or warm in idea, is but the certain bulk, figure, and motion of the insensible parts in the bodies themselves, which we call so. (ECHU II.viii.15)

Hume e Locke têm divergências conceituais importantes quanto ao que compõe a mente. Enquanto tudo que é percebido é, para Locke, ideia, Hume restringe o termo “ideia” para uma classe específica do que se apresenta à mente, aquilo que é pensado, e propõe o termo “impressão” para o que é sentido. Aponto essa divergência apenas para marcar a diferença no vocabulário dos dois na discussão, mas não explorarei mais profundamente as suas causas e consequências.

A distinção entre qualidades primárias e secundárias visa marcar o que, do que

percebemos, podemos dizer ser ideias de qualidades que existem nos corpos e o que não existe tal qual percebemos. O critério de Locke é a conceptibilidade.

Qualities thus considered in bodies are, first such as are utterly inseparable from the body, in what estate soever it be; such as in all the alterations and changes it suffers, all the force can be used upon it, it constantly keeps; [...] v. g. take a grain of wheat, divide it into two parts, each part has still *solidity, extension, figure, and mobility*; divide it again, and it retains still the same qualities: and so divide it on, till the parts become insensible, they must retain still each of them all those qualities For division [...] can never take away either solidity, extension, figure, or mobility from any body [...] (ECHU II.viii.9)

O que o exemplo visa mostrar é que não há como conceber um corpo sem concebê-lo como extenso e sólido, dentre outras coisas. Isso ecoa o que Galileu escrevera pouco mais de meio século antes.

For they believe that heat is a real phenomenon, or property, or quality, which actually resides in the material by which we feel ourselves warmed. Now I say that whenever I conceive any material or corporeal substance, I immediately feel the need to think of it as bounded, and as having this our that shape; as being large or small in relation to other things, and in some specific place at any given time; as being in motion or at rest; as touching or not some other body; and as being one in number, or few, or many. From these conditions I cannot separate such a substance by any stretch of my imagination. (Galilei, 1957, 273-4)

As demais qualidades, por sua vez, seriam separáveis da concepção dos corpos.

But *light, heat, whiteness, or coldness, are no more really in them, than sickness or pain is in manna*. Take away the sensation of them; let not the eyes see the light, or colours, nor the ears hear sounds; let the palate not taste, nor the nose smell, and all colours, tastes, odours, and sounds, as they are such particular ideas, vanish and cease, and are reduced to their causes, *i.e.* bulk, figure, and motion of parts. (ECHU II.viii.17)

But that it must be white or red, bitter or sweet, noisy or silent, and of sweet or foul odor, my mind does not feel compelled to bring in as necessary accompaniments. Without the senses as our guides, reason or imagination unaided would probably never arrive at qualities like these. Hence I think that tastes, odors, colors, and so on are no more than mere names so far as the object in which we place them is concerned, and that they reside only in the consciousness. (Galilei, 1957, 274)

A concepção dos corpos independe, para esses autores, da concepção ou percepção das chamadas qualidades secundárias. A matéria e o movimento causam tais qualidades em nós. Quando dizemos que algo é branco ou que algo aquece, devemos querer dizer que esse algo tem o poder de nos causar a sensação de azul ou de aquecimento.

Galileu, deve-se precisar, não usa dos termos “qualidades primárias” e “secundárias”. A sua tese, de qualquer modo, é a mesma que está por trás da distinção. Robert Boyle, por sua vez, já utiliza dos termos consolidados posteriormente por Locke. Fala em qualidades

“sensíveis” (Boyle, 1991, 31), que Locke também usa (ECHU II.viii.23) e, com certa cautela, “secundárias” (Boyle, 1991, 23) por oposição à figura, ao movimento etc. Relaciona de maneira direta essas qualidades às capacidades sensórias e é claro em sua opinião quanto às suas realidades: “[...] there is in the body to which these sensible qualities are attributed nothing of real and physical but the size, shape, and motion or rest, of its component particles, together with that texture of the whole which results from their being so contrived as they are.” (Boyle, 1991, 31).

A discussão sobre o estatuto ontológico das diversas qualidades nesses termos se dá a partir do novo modelo explicativo da física moderna. Um modelo bastante econômico e, sobretudo, matematizável. Boyle apresenta como seus dois princípios universais a matéria e o movimento (1991, 17), sendo aquela o que é comum a todos os objetos físicos e este o que os diferencia. Os diferentes graus de cor, os diferentes sons, odores, sabores, o calor e o frio e a dor e o prazer são todos explicados pelas várias frequências com que vibram as partículas diminutas da matéria. Os fenômenos qualitativos, por assim dizer, são associados ao que pode ser quantificado, mensurado. Explica-se a realidade a partir da linguagem matemática ao mesmo tempo em que se a reduz às propriedades matemáticas.

Há dois argumentos envolvidos na defesa da distinção. Um quanto à conceptibilidade da substância material, outro quanto à subjetividade das qualidades sensíveis. Boyle e Galileu apreciam ambos. Locke opta pelo primeiro. Hume, na seção “Da filosofia moderna”, apresenta o segundo¹⁴.

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. Upon the different situations of our health: A man in a malady feels a disagreeable taste in meats, which before pleas'd him the most. Upon the different complexions and constitutions of men: That seems bitter to one, which is sweet to another. Upon the difference of their external situation and position: Colours reflected from the clouds change according to the distance of the clouds, and according to the angle they make with the eye and luminous body. Fire also communicates the sensation of pleasure at one distance, and that of pain at another. (T 1.4.4.3/SBN 226)

O passo-chave aqui é a variação das impressões quando o objeto permanece o mesmo. “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

14 A conceptibilidade, adianto, será a raiz do problema enfrentado.

1.4.4.4/SBN 227). Algo não pode ser doce e amargo simultaneamente nem azul e vermelho etc. Se assim é, isso deve significar que ao menos uma dessas impressões não corresponde ao que de fato é. Ainda há espaço, aqui, para dizer que o mel é verdadeiramente doce, ainda que eu o experimente amargo quando estou doente. Segue-se a aplicação de uma das regras para se julgar a partir de causas e efeitos.

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. (T 1.4.4.4/SBN 227)

Ora, não há nada de essencialmente distinto entre a sensação do doce e a do amargo (excetuando-se que um é doce e outro amargo, por suposto)¹⁵. Ou ambas são igualmente reais, e isso nos leva a concluir que o mel é doce e amargo, ou ambas dependem do nosso sistema perceptual, o que nos leva a concluir que a doçura e a amargura existem enquanto efeitos de certas interações entre os corpos e os nossos sentidos.

Atente-se para a centralidade da regra 4 para se julgar a partir de causas e efeitos, “The same cause always produces the same effect, and the same effect never arises but from the same cause.” (T 1.3.15.6/SBN 173), que fundamenta tanto o segundo passo, que generaliza a conclusão acerca de algumas impressões para todas, quanto primeiro passo. O que o justifica é a regra 6, “The difference in the effects of two resembling objects must proceed from that particular, in which they differ.” (T 1.3.15.8/SBN 174), que é derivada da quarta regra.

4.4. Conceptibilidade e realidade: as ideias gerais abstratas

Isso, em princípio, não deveria afetar a extensão e a solidez dos corpos, afinal eles devem existir independentemente de serem sentidos. No entanto, Hume levanta uma objeção que considera decisiva.

I assert, that 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

15 Há, na filosofia contemporânea, ataques à semelhança ontológica entre as experiências reais ou normais e as tidas sob estados alterados, como a doença e a insanidade, que, se corretos, barram o argumento da variabilidade. Ignoro a existência disso na filosofia moderna, mas pode se dever meramente à limitação do meu conhecimento das obras. Não considerarei essa via, de qualquer forma, porque aqui o debate se dá entre quem comunga da posição de que todas as sensações têm a mesma natureza.

primary qualities chiefly insisted on. (T 1.4.4.6/SBN 227-8)

Para compreender a crítica que Hume faz deve se compreender, antes, a sua concepção da natureza das ideias gerais. É um princípio amplamente aceito entre os filósofos modernos o de que o que é concebível é possível, isto é, se posso conceber algo clara e distintamente, este algo pode existir tal como eu o concebo¹⁶.

Dado o contexto em que este trabalho se articula, consideremos que a experiência é a origem das nossas ideias. Tudo que experienciamos é de natureza particular: este homem, este cão, esta cor, este triângulo etc. Não obstante, nossa linguagem é composta por termos gerais. Uma linguagem sem termos gerais é impraticável e provavelmente inútil. Seria uma linguagem que daria a cada objeto do mundo um nome e não agregaria sob um termo um conjunto de objetos. O desafio que se põe é: como dar conta dos termos gerais? O que signífico por “este homem” pode ser associado a minha ideia deste homem. Como dar conta do que signífico por “homem”, contudo?

A alternativa que não se coloca aqui é a de que percebemos universais. Deve se encontrar um modo de explicar o significado dos termos gerais sem apelar para a percepção dos universais. Não porque essa não é uma via filosoficamente relevante, mas para restringir a discussão ao que é imediatamente relevante para o contexto.

Locke explica o significado dos termos gerais pela associação a ideias gerais. O que são ideias gerais? São ideias abstraídas de quaisquer particularidades (cf. ECHU III.iii.6). Aqui, é preciso ter cuidado com o que significa “abstrair” porque será precisamente sobre essa operação da mente que a crítica de Berkeley vai operar.

There is nothing more evident, than that the ideas of the persons children converse with, (to instance in them alone) are like the persons themselves, only particular. The idea of the nurse, and the mother, are well framed in their minds; and, like pictures of them there, represent only those individuals. The names they first gave to them, are confined to these individuals; and the names of *Nurse* and *Mamma*, the child uses, determine themselves to those persons. Afterwards, when time and a larger acquaintance has made them observe, that there are a great many other things in the world, that in some common agreements of shape, and several other qualities, resemble their father and mother, and those persons they have been used to, they frame an idea, which they find those many particulars do partake in; and to that they give, with others, the name *man* for example. And *thus they come to have a general name*, and a general idea. Wherein they make nothing new, but only **leave out** of the complex idea they of *Peter* and *James*, *Mary* and *Jane*, that which is peculiar to each, and **retain** only what is common to them all. (ECHU III.iii.7)

Locke não é muito claro sobre o que compreende por “por de lado” (*leave out*) e

16 A dificuldade seguinte fica em determinar o que é uma concepção clara e distinta, que não abordarei a não ser de modo marginal.

“reter” (*retain*). “Por de lado” pode significar “não atentar para”. Pode ser o caso da abstração ser uma mera concentração da atenção.

For let anyone reflect, and then tell me, wherein does his idea of *man* differ from that of *Peter*, and *Paul*; or his idea of *horse*, from that of *Bucephalus*, but in the leaving out something, that is peculiar to each individual; and retaining so much of those particular complex ideas, of several particular existences, as they are found to agree in? Of the complex ideas, signified by the names *man*, and *horse*, leaving out but those particulars wherein they differ, and retaining only those wherein they agree, and of those, making a new distinct complex idea, and giving the name *animal* to it, one has a more general term, that comprehend, with man, several other creatures. (ECHU III.iii.9)

Locke soa como se concebesse o processo de abstração como um processo de exclusão: da ideia de homem à ideia de animal eu excluo “ser bípede”, “ser racional” etc. e formo uma ideia isenta dessas ideias mais particulares. É algo difícil e Locke o admite. Na seção “Das máximas”, comenta que as ideias gerais, apesar de parecerem fáceis devido ao uso constante que fazemos delas, são noções extremamente difíceis de serem compreendidas.

For abstract ideas are not so obvious or easy to children, or the yet unexercised mind, as particular ones. If they seem so to grown men, 'tis only because by constant and familiar use they are made so. For when we nicely reflect upon them, we shall find, that general ideas are fictions and contrivances of the mind, that carry difficulty with them, and do not so easily offer themselves, as we are apt to imagine. For example, does it not require some pains and skill to form the *general* idea of a *triangle*, (which is yet none of the most abstract, comprehensive, and difficult,) for it must be neither oblique, nor rectangle, neither equilateral, equicrural, nor scalenon; but all and none of these at once. In effect, it is something imperfect, that cannot exist; an idea wherein some parts of several different and inconsistent ideas are put together. (ECHU IV.vii.9)

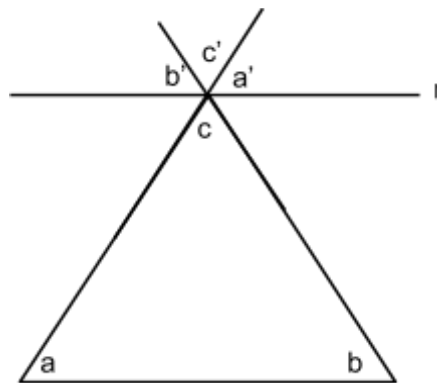
Essa formulação deixa clara a complexidade da noção lockeana. Há um quê de inconceptível nas ideias gerais tais como Locke defende que temos. Berkeley defende que elas são, de fato, inconceptíveis. Ao descrever a ideia geral de homem tal como Locke a apresenta, escreve “I cannot by any effort of thought conceive the abstract idea above described” (PHK Intro.10). A ideia de homem que consegue conceber é a de “a white, or a black, or a tawny, a straight, or a crooked, a tall, or a low, or a middle-sized man.” (PHK Intro.10).

Isso não significa que não temos ideias gerais ou que não há como explicar os significados dos termos gerais. Berkeley compreende a abstração como um processo de focar a atenção ou de desconsideração do que não é importante. “[...]; *universality*, so far as I can comprehend, not consisting in the absolute, positive nature of conception of anything, but in the relation it bears to the particulars signified or represented by it; [...].” (PHK Intro.15). Não

há a necessidade da concepção de um universal – ou de uma ideia geral – mas da relação entre as ideias particulares envolvidas. O exemplo oferecido é o das provas geométricas.

Thus when I demonstrate any proposition concerning triangles, it is to be supposed that I have in view the universal idea of a triangle; which ought not to be understood as if I could frame an idea of a triangle which was neither equilateral nor scalenon nor equicrural. But only that the **particular triangle I consider**, whether of this or that sort it **matters not**, doth equally stand for and represent all rectilinear triangles whatsoever, and is in that sense *universal*. (PHK Intro.15)

A descrição de Berkeley se conforma à de uma demonstração. Suponha que eu pretenda provar que *a soma dos ângulos internos de qualquer triângulo é 180°*. Um dos procedimentos consiste em, a partir de um triângulo qualquer, traçar uma reta paralela a sua base em um dos vértices e traçar as extensões dos lados que ali se encontram. Vide a figura.



Sabemos (a partir de conhecimentos mais básicos) que $a = a'$, $b = b'$, $c = c'$ e que $a' + b' + c' = 180^\circ$. Segue-se que $a + b + c = 180^\circ$. Isso vale para todo e qualquer triângulo porque as propriedades utilizadas para sua prova não são peculiares ao triângulo desenhado. É irrelevante para a prova desenvolvida o valor da extensão dos lados, da área, a medida de cada ângulo particular etc. Dado o modo como usei esse triângulo, ele representa toda a classe dos triângulos. Não obstante, ele possui todas as peculiaridades que um objeto particular tem.

Ao desenvolver a sua crítica, Berkeley escreve algo revelador sobre a relação entre as palavras e as ideias.

For example, a *triangle* is defined to be a *plane surface comprehended by three right lines*; by which that name is limited to denote one certain idea and no other. To which I answer, that in the definition it is not said whether the surface be great or small, black or white, nor whether the sides are long or short, equal or unequal, nor with what angles they are inclined to each other; in all which there may be great variety, and consequently there is no one settled idea which limits the signification of the word *triangle*. 'Tis one thing for to keep a name constantly to the same definition, and another to make it stand everywhere for the same idea: the one is necessary, the other useless and impracticable. (PHK Intro.18)

Isso decorre do caráter relacional das ideias quando funcionam como gerais. Uma mesma ideia não precisa ser evocada para representar uma mesma palavra ou uma mesma definição, mesmo em um domínio preciso como a geometria. Há uma certa vagueza permitida nessa relação. Ainda que em último caso as ideias sejam as portadoras dos significados, não é esta ou aquela ideia que determina o que isso significa. Não é, pode se dizer, uma *imagem* que detém o significado.

É algo importante de ser notado porque o modo como se montam os exemplos sobre o que é concebível ou não apela muito para nossas habilidades pictóricas. Desenha-se na mente o objeto e parece que é essa figura que carrega o conteúdo do que falamos. O apelo pictórico deve ser compreendido – pelo menos em Berkeley e Hume – como uma ilustração do caso. O triângulo desenhado anteriormente instancia o conceito de triângulo, mas não é o conceito de triângulo¹⁷. Eu desenho um triângulo retângulo no papel. Ele representa triângulos retângulos, pelos triângulos em geral, pelas figuras planas? Há uma indeterminação que só é resolvida por um posicionamento da mente, por uma ação sua que determina o significado da imagem dando atenção para os seus aspectos relevantes – ter um ângulo de noventa graus, ter três ângulos internos, ser bidimensional – e desconsiderando os demais.

Compreender o modo como as palavras significam dessa maneira, mais independente das ideias particulares, ainda que sem a exigência de uma ideia abstrata nos termos de Locke, torna menos difícil a resolução de certos problemas que pareceriam decisivos para esse tipo de empirismo. Uma das críticas a uma filosofia que dispensa o recurso a qualquer outra faculdade além da imaginação, como a de Hume, se baseia na sua dificuldade em lidar com o conhecimento do que não é facilmente imaginado. Por exemplo, Descartes defende a necessidade da pura intelecção em virtude das limitações da imaginação.

Que si je veux penser à un Chiliogone, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille cotez, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois cotez ; mais je ne puis pas imaginer les mille cotez d'un Chiliogone, comme je fais les trois d'un triangle, ny, pour ainsi dire, les regarder comme presens avec les yeus de mon esprit. Et quoy que, suivant la coutume que j'ay de me servir toujours de mon imagination, lorsque je pense aux choses corporelles, il arrive qu'en concevant un Chiliogone je me represente confusement quelque figure, toutesfois il est tres-evident que cette figure n'est point un Chiliogone, puisqu'elle ne differe nullement de celle que je me representerois, si je pensois à un Myriogone, ou à quelque autre figure de beaucoup de cotez ; [...]
(Med. 6, AT IX.1 57)

17 Isso não significa que o conceito de triângulo exista à parte, e sim que ele é formado ou constituído pelas ideias ou relações entre as ideias que o representam.

Conceber e imaginar, nessa citação, têm significados bastante distintos. O imaginar está relacionado a ter uma figura concreta, por assim dizer, à mente enquanto o conceber independe disso. A ideia concebida é livre de qualquer determinação material. Sem o intelecto, responsável por essa operação, é preciso dar conta do conhecimento que temos de um quiliágono, cuja representação concreta é impossível à maioria dos mortais, de outro modo.

A explicação do intelecto ou de uma ideia pura é impraticável a partir de termos humanos. Uma ideia pura é uma ideia que prescindir de qualquer representação imagética. Nesse ponto, as filosofias são incomensuráveis. Resta explicar como o seu sistema dá conta dos casos apresentados por Descartes. A resposta está na sua aplicação da solução para os termos gerais aos números.

First then I observe, that when 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. (T 1.1.7.12/SBN 22-3)

Hume reconhece a limitação da imaginação. É improvável ter atualmente na mente a ideia de mil – ou de um quiliágono. A explicação para o significado de ideias que desafiam as capacidades pictóricas da mente também recorre às relações entre ideias. Porque eu sei o que são um, dois, dez e quinze, eu sei o que são trinta e cinquenta sem precisar imaginar trinta ou cinquenta coisas. Eu sei como esse número é formado; eu sei as relações que essa ideia mantém com aquelas que eu consigo dar conta facilmente. Se alguém perguntar pela formação da ideia de mil ou de dez mil, serei capaz de explicitar a sua gênese.

Um caso análogo é apresentado na Parte 2.

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 supposed so vastly to exceed them. (T 1.2.1.3/SBN 27)

Frasca-Spada toma essa passagem como evidência de que ideias não são literalmente imagens mentais ou “espelhamentos” de imagens mentais. O apelo visual que aparece no texto de Hume é metafórico. “It seems reasonable to conclude, in general, that talking of ideas as 'images' of impressions expresses a link rather than literally describing a correspondence, and that there is no reason to think that ideas literally mirror impressions.” (1998, 19). James

Yolton (1984, 185) vai na mesma direção e apela para a apresentação que Hume faz das ideias. “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.” (T 1.1.1.1/SBN 1). Junto a isso, a distinção entre impressões e ideias como sendo a entre sentir e pensar (T 1.1.1.1/SBN 1). A representação a partir de ideias ganha contornos mais específicos. Tenha-se uma sala, “An exact representation in thought gets it right, is the knowledge that the room is made up of these objects.” (Yolton, 1984, 186). Tal conhecimento não precisa ser a apresentação da sua foto, mas saber *que* é assim e assim.

O texto de Hume, de qualquer forma, é ambíguo no uso do termo “ideia”. Por vezes, apela para os aspectos qualitativos de uma representação – como no caso do tom ausente de azul, em que o sujeito pode *imaginar* um tom específico da cor (T 1.1.1.10/SBN 5-6). Admitir tal ambiguidade é preciso porque descolar completamente ideias de imagens subverte a crítica às ideias gerais abstratas porquanto tal crítica está amparada na capacidade imaginativa do homem¹⁸.

Aproveitando-me dessa ambiguidade, nos próximos dois parágrafos tratarei as ideias como sendo espelhamentos, tomando o significado como algo distinto delas, porém associado a elas, para tornar mais simples a exposição. Ela não vai de encontro às posições de Frasca-Spada e Yolton, mas, antes, vai ao seu encontro.

Perceba-se que ainda que certas palavras ou significados não precisam de ideias exatas para serem representados, elas não são como as ideias puras de Descartes. Eles ainda dependem, em última instância, do recurso pictórico¹⁹. Embora as ideias mais simples que formam as mais complexas não sejam nem precisam ser sempre explicitadas, elas devem existir.

Esse é um ponto curioso da filosofia de Hume. Embora aceite a vagueza nas nossas palavras²⁰, não pode aceitar a vagueza das ideias. “Secondly, ’tis confest, that no object can

18 É importante ressaltar que a habilidade imaginativa ou pictórica falada aqui não se resume ao sentido da visão, mas a todos os sentidos. Não há uma “foto” de um som ou de um sabor, obviamente. O apelo aos exemplos visuais é mais corrente porque são mais fáceis para nós.

19 Seja qual for a concepção de ideia e de significado que atribuamos a Hume, eles inevitavelmente devem estar associados às impressões, que estão no nível qualitativo.

20 Além do comentário sobre os números, há ainda um sobre os demais conceitos que usamos. “I believe every one, who examines the situation of his mind in reasoning, will agree with me, that we do not annex distinct and compleat ideas to every term we make use of, and that in talking of *government, church, negotiation, conquest*, we seldom spread out in our minds all the simple ideas, of which these complex ones are compos’d.” (T 1.1.7.14/SBN 23).

appear to the senses; or in other words, that no impression can become present to the mind, without being determin'd in its degrees both of quantity and quality.” (T 1.1.7.4/SBN 19), e, logo em seguida, “Now since all ideas are deriv'd from impressions, and are nothing but copies and representations of them, whatever is true of the one must be acknowledg'd concerning the other.” (T 1.1.7.5/SBN 19). Hume faz um salto da determinação dos objetos para a determinação das percepções que não é, no fim, justificado. Não é plausível, creio, interpretar a sua troca de objetos por impressões como sendo uma de termos que considera equivalentes. Antes, é uma retificação, porque considera que objetos não podem se apresentar diretamente à mente (ou melhor, não podem se apresentar como objetos, mas como percepções). De qualquer forma, ainda que mantenha que toda sensação e todo pensamento sejam completamente determinados, há espaço – e é preciso haver – para que as representações não sejam idênticas aos representados (como no caso do número mil ou da milésima parte de um grão de areia) e para que não exista clareza imediata quanto aos elementos mais simples que compõem as ideias complexas (como na ideia de governo e de igreja).

A discussão sobre as ideias gerais abstratas não se resume à natureza das ideias. Ela é também uma discussão acerca do que é inteligível, do que podemos compreender. Assumir a existência do que é inconcebível cria uma assimetria entre a nossa capacidade de conhecer e a realidade.

Deve-se distinguir, entretanto, dois tipos de “inconceptíveis”. Existem coisas que não são concebíveis para determinado sujeito porque ele carece da experiência necessária para tanto. As ideias complexas são formadas pelas simples. Se o sujeito não teve contato com as ideias simples necessárias para a construção de uma complexa, essa lhe será inconcebível. Alguém que nasceu sem visão, por exemplo, não pode conceber cores. Esse é um sentido mais fraco e menos relevante de inconceptível, pois evidencia apenas a finitude da experiência de um sujeito, não a impossibilidade de existência de algo²¹. O sentido relevante é o do que não pode ser concebido a partir de experiência alguma. É isso que associa o debate acerca das ideias gerais abstratas ao debate sobre a natureza da matéria.

21 Esse é um recurso para lidar com a existência de outros sentidos para além daqueles que os humanos possuem, como a sensibilidade elétrica dos ornitorrincos. Embora o caso seja um pouco distinto, pois é um caso em que há algo que é inconcebível para nós em absoluto, ainda não é um caso em que estamos dotados dos sentidos apropriados para perceber determinados fenômenos e somos incapazes de concebê-los adequadamente.

4.5. *A oposição na natureza humana*

Se as qualidades primárias podem ter uma existência distinta e independente das secundárias – e é isso que se pretende quando se afirma que elas são apenas as suas causas – então elas devem poder ser concebidas a despeito das qualidades secundárias. As ideias puras de Descartes e as ideias gerais abstratas de Locke tornam, em seus sistemas, possível a concepção daquelas de maneira independente destas. Berkeley e Hume, por sua vez, não têm esse recurso. Berkeley é claramente um crítico da distinção entre qualidades primárias e secundárias e a recusa como filosoficamente legítima. Para ele, ela leva ao ceticismo que afirma que somos incapazes de conhecer²² (PHK Introdução.4). Sobre Hume, é discutível se ele é, como Berkeley, um crítico que a recusa ou se ele abraça o ceticismo apontado pelo bispo. Nesta seção, apresentá-lo-ei dessa última maneira.

Hume toma três qualidades primárias: o movimento, a extensão e a solidez. A lista de qualidades primárias varia conforme o autor, essas, contudo, estão em todas e certamente são as mais importantes.

A ideia de movimento deve ser a de um corpo se movendo. Posso explicá-la a partir da variação de lugar de algo. Algo se move quando está na posição x_1 em um momento e em x_2 no momento seguinte (sendo x_1 diferente de x_2) Ela requer, portanto, a ideia de corpo, daquilo que se move.

Resta a solidez e a extensão para explicar a ideia de corpo. Algo extenso deve ser algo que é objeto da visão ou do tato, isto é, algo colorido ou algo sólido. Se é despido de ambas as qualidades, não afeta os sentidos e não pode originar ideia alguma. Não é inconcebível porque nos falta alguma experiência, mas porque não origina experiência alguma. Aqui, há uma certa ambiguidade na discussão. É claro que o que é extenso afeta os sentidos, porém quem advoga em favor da distinção dirá que afeta os sentidos porque causa as sensações, não porque é composto pelo que elas revelam. A crítica à distinção foca no que o mero causar implica: a existência de algo que não é ele mesmo composto por uma qualidade sensível. Não se pode dizer que ele é colorido (quanto a ser dotado de cor, não causador da cor) porque é associá-lo a uma qualidade secundária, que tem um estatuto ontológico distinto. Resta a concepção desse algo como sólido.

A solidez é a noção de um corpo impenetrável. Como explicar a noção de um corpo?

²² Porque a distinção entre qualidades primárias e secundárias dependeria da doutrina das ideias abstratas (PHK I.9), que está na raiz desse ceticismo (PHK Introdução.22).

Se recorrermos ao movimento ou à extensão, não avançaremos porque recorreremos à solidez para tentar explicar tais noções. Não podendo recorrer às qualidades secundárias, segue-se que “Our modern philosophy, therefore, leaves us no just nor satisfactory idea of solidity; nor consequently of matter.” (T 1.4.4.9/SBN 229).

Se, portanto, aceitamos o argumento da variabilidade das impressões sensíveis – um argumento causal – e aceitamos a crítica às ideias gerais abstratas, devemos concluir que nada há de independente da mente, isto é, que nada é material. Temos uma prova de que não existem objetos materiais. Todavia, esse resultado soa absurdo. Hume parece ser um Berkeley²³ constrangido. Berkeley abraçou o resultado de que não existe essa coisa, a matéria. Essa seria uma invenção dos filósofos. O vulgo, segundo ele, crê que aquilo que existe é aquilo que vê, ouve, cheira etc, não essa coisa não-sensível chamada “corpo material”. Ainda assim, Hume não consegue se desprender da crença em algo que tenha uma existência distinta, não consegue tomar a matéria como uma invenção filosófica e chega a uma conclusão que contradiz o que toma como a crença vulgar.

Perceba-se que o resultado a que Hume chega não é o de que não podemos provar a existência de corpos. O resultado é a negação da existência dos corpos. Se não a negação, porque Hume enquanto um homem ou Hume enquanto um filósofo que respeita a autoridade do senso comum não nega a existência dos corpos, a descoberta de uma prova da falsidade dessa crença. A falha nessa prova não é apontada. Se fosse, não seria uma prova. A objeção ao princípio da filosofia moderna é, na verdade, a prova da não existência do mundo material. Quem toma a objeção tal como ela é apresentada – como uma objeção propriamente dita – concordará que não há uma contradição na natureza humana porque a toma como prova da falsidade do princípio da filosofia moderna.

4.6. *A hipótese irreligiosa*

Uma tentativa interessante de compreender a posição de Hume quanto à crença em corpos é a de Paul Russell (2008). Russell, em seu *The Riddle of Hume's Treatise*, desenvolve uma leitura irreligiosa do *Tratado da Natureza Humana*. Seria uma obra preocupada fundamentalmente em afastar as opiniões religiosas da filosofia. Nesse sentido, o Livro I seria uma espécie de base para uma ciência e uma moral seculares.

23 Uso, aqui, da imagem mais ingênua que se tem de Berkeley como um imaterialista sem pretender que essa seja uma caracterização digna da sua filosofia.

Russell desenvolve sua tese de duas maneiras. É uma opinião comum que as consequências negativas do *Tratado* para a religião ou para a ortodoxia religiosa são marginais para a sua compreensão e para os seus objetivos. Primeiro, então, ele explicita o contexto histórico-filosófico do *Tratado* de modo a mostrar que as suas relações com os temas discutidos não deviam ser ignoradas por Hume. Depois, analisa as posições adotadas ao longo do Livro I mostrando que há uma oposição sistemática às posições religiosas. Com isso, o *Tratado* se torna a obra mais compreensiva sobre o pensamento religioso de Hume. Supera até mesmo os *Diálogos* porque eles tratam exclusivamente da existência de Deus enquanto o *Tratado* seria mais amplo (cf. Russell, P., 2008, 287).

A discussão acerca da crença em corpos materiais na Modernidade está intimamente ligada à teologia. Veja o argumento de Descartes para a existência do mundo exterior tal como Russell o remonta.

1. We naturally believe that there exists a material world.
2. If God exists, and the material world does not, then God is a deceiver.
3. God cannot be a deceiver.
4. God exists. /
5. Therefore, the material world exists. (Russell, P., 2008, 169)

É claro que os detalhes são mais complexos. O que importa aqui é o apelo à natureza benevolente de Deus como recurso fundamental na prova cartesiana. A bondade divina é garantia da nossa capacidade de conhecer a verdade. Sendo Deus bom e responsável pela nossa natureza, ele não terá implantado no homem um desejo pelo conhecimento impossível de ser satisfeito. Berkeley apresenta uma razão para tanto de modo direto e claro.

We should believe that God has dealt more bountifully with the sons of men, than to give them a strong desire for that knowledge, which He had placed quite out of their reach. This were not agreeable to the wonted, indulgent methods of Providence, which, whatever appetites it may have implanted in the creatures, doth usually furnish them with such means as, if rightly made use of, will not fail to satisfy them. (PHK Intro.3)

Se não existem corpos e, não obstante, não podemos deixar de crer que existem, somos iludidos por natureza. Enquanto Descartes apela à bondade divina para defender que corpos devem existir (Med. 6, AT IX.1 63), Berkeley, não vendo como essas entidades podem ser provadas, nega a sua existência e taxa essa crença como ficção filosófica. Berkeley não vê a crença em corpos como uma crença natural. Antes, porque os corpos tais como os filósofos os compreendem levam a um ceticismo radical, à impossibilidade de conhecê-los, a tese filosófica é incompatível com a bondade de Deus.

O que está em jogo é a natureza do erro: se é necessário ou se é evitável. A benevolência divina é compatível com o erro enquanto resultado do mau uso que fazemos das nossas capacidades. Eu posso julgar algo apressadamente. Posso julgar algo que está para além de mim decidir se é verdadeiro ou falso, caso em que a abstenção do juízo é uma opção que deve ser viável. Não me é necessário, por exemplo, crer que há ou crer que não há vida inteligente fora da Terra. Eu posso suspender o meu juízo sobre essa questão. Se eu optar por tomar uma decisão e ela estiver errada, será porque fiz um uso inapropriado das minhas faculdades: julguei quando não tinha elementos suficientes para isso. Esse tipo de erro decorreria do arbítrio do sujeito.

A benevolência divina é incompatível, por outro lado, com o erro incorrigível. Uma analogia. Imagine que Renato comprou um carro. Se o carro estraga porque Renato não fez as revisões necessárias, porque não trocou o óleo do motor ou porque dirigiu perigosamente e bateu, a responsabilidade é dele. Contudo, se o carro estraga porque há um defeito de fábrica, a culpa é do fabricante. O erro incorrigível é o defeito de fábrica da Criação. Isso é inaceitável porque o Criador é perfeito.

A discussão sobre a crença no mundo material passa a ser a versão epistemológica do Problema do Mal, que remonta a Epicuro. “Epicurus’s old questions are yet unanswered. Is he [Deus] willing to prevent evil, but not able? then is he impotent. Is he able, but not willing? then is he malevolent. Is he both able and willing? whence then is evil?” (D 10.25/KS 198). Em geral, a resposta para esse desafio consiste em atribuir à liberdade humana o mal existente: é porque os homens são livres e fazem o que fazem que assim é a vida. É uma escolha humana agir bem ou agir mal.

Duas premissas-chave são, então, a de que a crença em corpos é natural e a de que Deus é bom. A bondade de Deus é indisputável nesse cenário. A naturalidade da crença em corpos, não. Pela sua naturalidade, tomemos o sentido em que falamos que uma crença assim é para Hume: ela não está sob o nosso arbítrio. Descartes afirma a sua naturalidade e a sua verdade (com base na benevolência divina). Berkeley nega ambas as posições. Hume, todavia, afirma a sua naturalidade e, aparentemente, nega a sua verdade. A conclusão que estaria implícita nesse raciocínio é a de que Deus seria enganador.

Assumir uma conclusão implícita de tal porte é um ato audacioso. Paul Russell, no entanto, tem boas razões para crer que essa conclusão é corretamente atribuída a Hume.

It seems highly unlikely that when he [Hume] published the *Treatise* he was not

aware of these claims or of their obvious significance for his discussion of our natural belief in the existence of matter. On the contrary, for this to be true, Hume would have to have failed to register the central arguments and debates of his problem as it appears in the work of Descartes, Malebranche, Bayle, and Berkeley. (2008, 178-9)

Não é necessário, contudo, que Hume creia na sua conclusão. Pode ser uma atitude provocativa com vista a mostrar um problema profundo na metafísica moderna. Essa é uma alternativa plausível. Tenha-se o recuo surpreendente que há na última seção dos *Diálogos*: os argumentos em prol da existência de Deus são solapados e o argumento moral, que visa provar a sua inexistência, é desenvolvido sem ser refutado e, ainda assim, a verdade fundamental da religião não é desafiada. É claro que esse pode ser um recurso de proteção porquanto negá-la não é uma atitude saudável na modernidade. Enfatizo essa possibilidade para tornar mais aceitável a posição de Russell.

Pode ser o caso, no entanto, que tal conclusão não seja tão implícita quanto imaginamos. Pierre-Daniel Huet, padre do século XVII, conhecido por Hume – é citado na *Carta de um Cavalheiro a seu amigo em Edimburgo* e nos *Diálogos* – e com certa influência no cenário escocês (cf. Russell, P., 2008, 309 (nota 44)), considera uma objeção semelhante ao seu sistema. Huet desenvolve no seu *Traité Philosophique de la Foiblesse de l'Esprit Humain* uma crítica às capacidades do homem para conhecer – tanto pelos sentidos quanto pela razão – construindo uma espécie de ceticismo cuja finalidade é abrir espaço para a necessidade da fé. Comprometido com a falha do homem em conhecer, considera a seguinte objeção ao seu sistema: “*Sixième Objection, qu'on ne peut presque pas douter sans impiété, si Dieu n'a pas fait l'homme de telle sorte, qu'il se trompe toujours.*” (Huet, 1723, 234). Em seguida, refere-se a Descartes. “*Si Dieu avoit fait l'homme de telle nature, qu'il se trompât toujours, même dans les choses qui lui paroissent les plus évidents, comme Des Cartes l'a proposé, il s'enfuivroit que Dieu seroit trompeur;*” (Huet, 1723, 234). A conclusão que Russell pretende, de que Deus não existe, não é enunciada, mas a de impiedade já é suficientemente forte e meio caminho para a acusação de ateísmo.

A resposta de Huet à objeção passa por direcioná-la a Descartes e recusá-la como um problema para a sua própria filosofia. “*C'est à Des Cartes à répondre à cette Objection, puisqu'il est Auteur de ce raisonnement, que j'ai seulement rapporté, sans l'approuver: car nôtre Religion nous enseigne autre chose.*” (1723, 269). Huet discorda que a possibilidade do conhecimento esteja conectada com a bondade divina. Ele faz parte de uma tradição distinta,

que exalta o mistério da Criação²⁴. Deter-me-ei nesse tema mais adiante.

Qual seria a postura final de Hume? Para Russell, a posição de Hume é dinâmica. Ela varia entre a crença em corpos e o ceticismo de acordo com a situação (cf. Russell, P., 2008, 173). Não é uma leitura sem precedente.

The imagination is *rightfully* [...] the dominant faculty in the animal and human mind. It has implicitly to be followed, even when it varies from itself and so leads us in directly contrary directions – through belief in continued existence to the belief in external objects, and through belief in causal connexion to recognition that all objects of the mind are internal and perishing existences. And yet this is precisely what we actually do. We cannot adjust the two principles to one another, and also may not prefer either to the exclusion of the other. We successively assent to each. Both are natural to the mind, and both are necessary for its proper functioning; and it is through the balancing of each against the other, with an interdict against universalising of either of them, that Nature preserves in health and equilibrium the complex economy of our human constitution. (Kemp Smith, 2005, 493-4).

Kemp Smith, diante da contradição entre os princípios da imaginação, atribui uma postura dinâmica a Hume. O que é inovador da parte de Russell é a atenção para o aspecto irreligioso dessa postura, que dá mais inteligibilidade à posição final (se não compreendermos a posição, ao menos compreenderemos a intenção). Russell ainda chama atenção para Hume estar mais interessado em explicar o mecanismo da crença, o que explica essa transição entre a posição vulgar e a cética, do que em determinar a posição correta (2008, 173).

4.7. A hipótese psicologista

Maia Neto, em “Hume and Pascal: Pyrrhonism vs Nature”, argumenta em prol de uma leitura que podemos chamar de psicologista. Ele defende que o dilema entre a falsa razão e razão nenhuma ao qual Hume chega é verdadeiro (1991, 48). A solução proposta por Hume, segundo ele, é explicar porque esse dilema não nos incomoda diariamente, mas perde a sua força. Chamo essa leitura de psicologista porque ela consiste em mostrar os mecanismos psicológicos da natureza humana que escondem ou amenizam o dilema sem resolvê-lo.

Maia Neto traça um paralelo entre o dilema de Hume e o dilema que Pascal enfrenta nos *Pensées*. Pascal, diante do ceticismo, se encontraria na mesma situação de Hume. Em outro artigo, escreve: “Em Pascal, contrariamente a Descartes, o cético não pode ser vencido num terreno meramente epistemológico. Ele é vencido no terreno psicológico e moral, na medida em que não é possível manter a suspensão do juízo.” (2006, 244). O paralelo com a

²⁴ Evidência disso é o trecho final da citação, “car notre Religion nous enseigne autre chose”, isto é, outra coisa que estarmos sempre enganados indicar um Deus enganador.

leitura de Hume que venho expondo é claro. Assim como Pascal, ele consideraria o ceticismo invencível no plano teórico ou epistemológico e inefetivo no âmbito da ação, prático. A solução de Pascal, contudo, é o apelo à revelação cristã (Maia Neto, 2006, 253), que escaparia à discussão entre céticos e dogmáticos. Hume, por sua vez, evitaria esse apelo ao mostrar que a nossa natureza é tal que não precisamos fazer essa escolha porque o dilema só leva ao desespero quando o filósofo está em seu escritório absorto em seus raciocínios. Quando vive, isso se dissipa e recorrer à fé não é necessário. Diante do dilema entre uma falsa razão e razão nenhuma, Pascal teria escolhido esta e Hume, aquela (1991, 48).

5. A SUBVERSÃO DO SISTEMA HUMEANO

5.1. *Dos princípios universais e variáveis*

A faculdade que opera todas as associações entre ideias é a imaginação, mesmo aquelas que dizemos serem associadas pela razão. Como notei brevemente, Hume toma a razão como uma faculdade subordinada à imaginação, como um certo modo dela funcionar. Decorre disso que todos os princípios filosóficos são derivados dela, sejam eles legítimos ou ilegítimos. É preciso, portanto, um critério para evitar o tudo vale.

Hume divide os princípios da imaginação em duas categorias: os permanentes, irresistíveis e universais e os mutáveis, fracos e irregulares (T 1.4.4.1/SBN 225). “The former [os universais] are the foundation of all our thoughts and actions, so that upon their removal human nature must immediately perish and go to ruin. The latter [os variáveis] are neither unavoidable to mankind, nor necessary, or so much as useful in the conduct of life; [...]” (T 1.4.4.1/SBN 225). Os primeiros são permanentes porque não se alteram conforme as opiniões dos homens, irresistíveis porque não podem ser voluntariamente negados (a não ser com meros *flatus vocis*), universais porque todos os aceitam. Todavia, essa não é uma consideração meramente descritiva, mas também normativa. Ela legisla sobre o que devemos e o que não devemos dar assentimento. Vem para dar suporte a sua crítica contra a filosofia antiga, presente em T 1.4.3.

But here it may be **objected**, that the imagination, according to my own confession, being the ultimate judge of all systems of philosophy, I am unjust in blaming the antient philosophers for making use of that faculty, and allowing themselves to be entirely guided by it in their reasonings. **In order to justify myself**, I must distinguish in the imagination betwixt the principles which are permanent, irresistible, and universal [...] And the principles, which are changeable, weak, and irregular; [...] (T 1.4.4.1/SBN 225).

Se as posições dos filósofos antigos são todas originárias dessa faculdade da imaginação e apenas ela é a juíza das nossas crenças, com que autoridade alguém pode criticar tais posições? Sob pena das críticas de Hume não terem fundamento algum, deve-se aceitar que a distinção entre princípios universais e irregulares tem caráter normativo.

Hume é econômico nisso que parece ser central para a sua filosofia (não lhe dedica mais de um parágrafo). Embora afirme que os princípios universais são aqueles necessários para o pensamento e a ação, não detalha mais precisamente o modo pelo qual isso pode ser

reconhecido. Ele oferece como exemplo imediato a transição costumeira das causas para os efeitos. Um aprofundamento quanto ao método exigiria uma investigação mais detalhada acerca da análise da inferência causal, oferecida na Parte 3 do Livro I, e da análise da crença na existência de corpos, que é apresentada como universal (T 1.4.2.1/SBN 187). O detalhamento preciso dos critérios de reconhecimento dos princípios universais não é a minha meta principal, basta-me que eles sejam, na filosofia humeana, aqueles que devem ser aceitos.

A identificação dos princípios irregulares, por sua vez, revela uma das exigências para que um princípio seja universal, exigência de suma importância para os meus propósitos. Os princípios variáveis podem ser descobertos a partir da sua oposição a outros princípios da imaginação (T 1.4.4.1/SBN 225). Se dois princípios se opõem, ao menos um deles deve ser irregular. Logo, é uma condição para um princípio ser universal que ele seja consistente com os demais universais que possam haver.

Após tais considerações, Hume prossegue.

The opinions of the antient philosophers, their fictions of substance and accident, and their reasonings concerning substantial forms and occult qualities, are like the spectres in the dark, and are deriv'd from principles, which, however common, are neither universal nor unavoidable in human nature. The *modern philosophy* pretends to be entirely free from this defect, and to arise only from the solid, permanent, and consistent principles of the imagination. Upon what grounds this pretension is founded must now be the subject of our enquiry. (T 1.4.4.2/SBN 226)

O que se segue é a argumentação que já apresentei e que culmina na oposição entre o raciocínio a partir da causa e efeito e a crença na existência de corpos. Se o critério que Hume levanta vale, deve haver algum princípio variável envolvido no sistema da filosofia moderna. Não pode ser o caso da inferência causal nem da crença na existência de corpos porque ambas são tomadas como necessárias para a ação humana. Ou melhor, pode ser o caso da crença em corpos enquanto ela é informada pelo princípio da filosofia moderna, o da distinção entre qualidades primárias e secundárias. Esse é o princípio que Hume identifica como próprio e como fundamental da filosofia moderna e é esse o princípio que culmina na oposição entre as crenças fundamentais da natureza humana. Ele deve ser um princípio variável.

Essa é uma posição disputada. Fogelin, ao comentar a seção “Da filosofia moderna”, conclui: “What Hume’s further enquiry yields is the discovery that modern philosophy, relying on principles of the imagination that are permanent, irresistible, and universal, is no more intelligible than the doctrines of the ancients.” (2009, 100). Ou seja, mesmo os princípios universais da imaginação não poderiam garantir a inteligibilidade desejada por

Hume. Isso, no entanto, torna a distinção que Hume faz vazia e despropositada. Além disso, Hume toma a distinção entre as qualidades primárias e secundárias como supérflua à vida humana.

Vice and virtue, therefore, may be compar'd to sounds, colours, heat and cold, which, according to modern philosophy, are not qualities in objects, but perceptions in the mind: And this discovery in morals, like that other in physics, is to be regarded as a considerable advancement of the speculative sciences; tho', like that too, it has little or no influence on practice. (T 3.1.1.26/SBN 469)

Were I not afraid of appearing too philosophical, I should remind my reader of that famous doctrine, supposed to be fully proved in modern times, "That tastes and colours, and all other sensible qualities, lie not in the bodies, but merely in the senses." [...] And as it is certain, that the discovery above-mentioned in natural philosophy, makes no alteration on action and conduct [...] (Sc [F].1)

A opinião de Fogelin não só não tem fundamento textual, ela vai contra o texto. Se o princípio da filosofia moderna não tem influência na conduta dos homens, ele não é um princípio universal²⁵.

Ademais, a distinção entre princípios universais e variáveis, ao oferecer o critério para distinguir as boas operações das más operações da imaginação, se qualifica como constitutiva da racionalidade, tal como compreendida por Hume. Se abandonarmos a leitura de que para Hume não há crença racional, antiquada após Kemp Smith, e sim uma ressignificação da racionalidade, precisamos dar corpo a esse projeto. Se toda associação de ideias é uma associação na imaginação, e toda crença é um modo de sentir as ideias na imaginação (T 1.3.7.5/SBN 96), é preciso que algo cumpra a função de distinguir a associação e a crença racional da não-racional. A distinção entre princípios universais e variáveis cumpre essa função. Relegá-la ao segundo plano é esvaziar a filosofia humeana de conteúdo. É ela que esclarece o que é uma crença determinada pela natureza e a distingue de uma crença com meras causas naturais.

One who concludes somebody to be near him, when he hears an articulate voice in the dark, **reasons justly and naturally**; tho' that conclusion be deriv'd from nothing but custom, which infixes and inlivens the idea of a human creature, on account of his usual conjunction with the present impression. But one, who is tormented he knows not why, with the apprehension of spectres in the dark, may, perhaps, be said to reason, and to reason naturally too: **But then it must be in the same sense, that a malady is said to be natural**; as arising from natural causes, tho' it be contrary to health, the most agreeable and most natural situation of man. (T 1.4.4.1/SBN 225-6)

A mera cadeia causal que leva a uma associação ou a uma crença não a legitima ou

25 É preciso explicar como Hume pode considerar a distinção entre qualidades primárias e secundárias como um avanço para as ciências especulativas e, ainda assim, rejeitá-la. Tratarei disso mais adiante, no capítulo 6.

justifica. Há um juízo valorativo e normativo na sua filosofia que se perde se a distinção é desvalorizada.

Todavia, pode não ser o objetivo de Fogelin tornar a distinção secundária, apenas tomá-la como ininteligível. Nós meramente sentiríamos que certos princípios são universais, mas não seríamos capazes de conciliá-los. Embora isso esteja em franca contradição com o que é próprio dos princípios universais – eles não se opõem – considerarei tal posição. Ela aproxima a filosofia de Hume de uma corrente cética popular na Renascença e na Modernidade.

5.2. *Do fideísmo*

Tenha-se o seguinte trecho dos *Elemens de Geometrie*, de Malezieu.

Voila notre 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, & reconnoissons qu'il n'appartient pas à une creature, quelque excellence qu'elle puisse être, de vouloir concilier des vérités, **dont le Créateur a voulu lui cacher la compatibilité.** (Malezieu, 1729, 150 *apud* Kemp Smith, 2005, 342)

Malezieu, após supostamente demonstrar uma contradição entre crenças que os homens consideram verdadeiras e indisputáveis, faz uma espécie de apologia à contradição. O seu expediente é próprio do fideísmo²⁶, cuja posição é a de que somente a fé nos permite alcançar a verdade. Não haveria um conhecimento racional porque a razão seria incapaz de produzir um sistema coerente e consistente. Note-se que a posição não é apenas de que existem verdades que estão para além da compreensão racional, que seria afirmar que há um âmbito próprio do exercício da razão e outro próprio do exercício da fé, mas de que não há compreensão racional. O fideísta pretende mostrar que a razão é contraditória, não meramente limitada.

A discussão posta em pauta pelo fideísmo é sobre a possibilidade do conhecimento. Os filósofos fideístas também são conhecidos como novos pirrônicos porquanto são aqueles que retomam os argumentos céticos da Antiguidade e os aplicam às discussões renascentistas e modernas, embora com propósitos distintos dos céticos antigos. Estes não pretendiam subverter a razão diante da fé nem defender um acesso inexplicável aos mistérios do Criador,

²⁶ Se Malezieu era ou não um fideísta, não posso determinar. Tomo-o como exemplo porque o seu raciocínio neste excerto é próprio de um.

que é o objetivo dos fideístas. Os expedientes céticos tornam-se instrumentos da fé ou da religião revelada.

Na *História Natural da Religião*, Hume oferece uma explicação para a tendência de alguns homens a denegrir a razão e exaltar o absurdo. No âmbito prático, aquilo que podemos justificar a partir da nossa própria consciência, reconhecendo como naturalmente²⁷ recomendável – como o dever de um pai para com o seu filho –, parece a alguns muito pouco porque não há nada de especial, nada que exija um apelo à divindade nem uma habilidade especial do religioso face a qualquer outro homem. Ao supersticioso, o louvor deve ser puro e, para tanto, as ações que o expressam não devem poder ser justificadas de outra maneira. O amor de um pai pelo seu filho pode ser fruto de uma inclinação própria, ela não exige amor a Deus. Ele passa, portanto, a exaltar aquilo que parece contrário ao bom senso. “And any practice, recommended to him, which either serves to no purpose in life, or offers the strongest violence to his natural inclinations; that practice he will the more readily embrace, on account of those very circumstances, which should make him absolutely reject it.” (N 14.6).

Isso também se expressa no âmbito teórico. “Whatever has the air of a paradox, and is contrary to the first and most unprejudic’d notions of mankind is often greedily embrac’d by philosophers, as shewing the superiority of their science, which cou’d discover opinions so remote from vulgar conception.” (T 1.2.1.1/SBN 26). Argumentarei mais adiante (capítulo sete) que a Parte 2 do Livro I do *Tratado* tem como alvo o fideísmo, que se caracteriza como uma defesa da experiência e da razão humanas como fonte de conhecimento e adequadas para a compreensibilidade da realidade. Por ora, restrinjo-me a mostrar como certa leitura cética de Hume o apresenta de um modo fideísta ou obscurantista.

P. Russell tem sucesso ao mostrar a oposição de Hume às filosofias que recorrem ao conhecimento da existência e da natureza divina para oferecer uma garantia do conhecimento, como a cartesiana e a berkeliana. Contudo, ao atribuir a Hume a defesa da existência de uma oposição entre as crenças naturais, que caracterizaria o seu compromisso cético (2009, 174 – ver a tese cética denominada forte), Russell acaba por enquadrar Hume no campo tradicionalmente contrário a tais filosofias, a de que o conhecimento (racional) não é possível. O mero apelo à natureza, recurso que sustentaria a sua insistência na filosofia, não é suficiente para afastá-lo dessa corrente – a que nega a possibilidade do conhecimento. Se o

27 Não pretendo que “naturalmente” especifique alguma linha moral particular.

compreendermos tal como Maia Neto, como um recurso a certos eventos na mente que amenizam psicologicamente o problema, Hume inaugura um novo modelo fideísta.

Maia Neto pretende que o filósofo análogo a Hume seja Pascal, que não é um fideísta, embora utilize o ceticismo em sua defesa da revelação cristã.

O propósito de Pascal é diferente tanto do de Descartes como do de Huet. O seu propósito é estabelecer a insuficiência do dogmatismo (destruído pela dúvida cartesiana) e do pirronismo (destruído pela inviabilidade prática desta dúvida) para demonstrar a fraqueza e insuficiência de toda filosofia, por um lado (inclusive a cética), e a força e excelência cognitiva da revelação cristã, por outro. (2006, 153)

A insuficiência da filosofia não implica a submissão total da razão à fé. A relação de ambas ainda é harmônica, o que o distingue de Huet e dos fideístas. Contudo, a solução de Pascal ainda é uma argumentada, em que o fundamento pretendido é o da força dos raciocínios. A explicação de Maia Neto, que exemplifica um modo corrente de compreender o *Tratado*, para a solução de Hume faz com que ela seja meramente causal²⁸. A natureza oprime a razão. Ela a força a ignorar os resultados dos seus raciocínios. Não há o recurso explícito ao Criador, mas a ideia de que existem verdades cuja compatibilidade nos é escondida, que é o relevante da discussão acerca da possibilidade do conhecimento, permeia a filosofia de Hume compreendida a partir dessa perspectiva.

5.3. *A atitude meramente teórica e o amor à verdade*

É corrente a distinção entre o âmbito prático e o âmbito teórico na filosofia de Hume. Uma marca dessa diferença está no seu recurso mais imediato para escapar à crise cética, a saber, ir jantar, jogar gamão etc. Outra marca está ao final da seção “Do ceticismo quanto aos sentidos”, quando Hume contorna o ceticismo que o assola apelando para o descuido e a desatenção. Dedicar-me-ei a essa distinção entre o âmbito teórico e o prático.

Essa distinção vem para salvar a possibilidade de um ceticismo total, um ceticismo que destrua as bases de qualquer empreendimento cujo objetivo seja conhecer a verdade. Hume, em verdade, seria um filósofo que ataca a pretensão teórica da filosofia. O que é legítimo é aquilo que é tirado diretamente da prática. Isso se encaixa, deve ser dito, com a distinção entre princípios universais e variáveis. Assim, seria vã a crítica ao ceticismo humeano aquela que o acusa de não poder ser praticado.

Qual o valor do ceticismo, se ele não pode ser praticado? A resposta de Fílon a

28 Fogelin também comunga dessa opinião (2009, 158).

Cleanto, quando acusado de não agir conforme o ceticismo que prega, é esclarecedora.

[...] if a man has accustomed himself to sceptical considerations on the uncertainty and narrow limits of reason, he will not entirely forget them when he turns his reflection on other subjects; but in all his philosophical principles and reasoning, I dare not say, in his common conduct, he will be found different from those, who either never formed any opinions in the case, or have entertained sentiments more favourable to human reason. (D 1.8/KS 134)

Apesar do ceticismo tal como formulado teoricamente ser impraticável, ele influencia diretamente a prática do filósofo. O filósofo quando indo comprar morangos não deixará de crer que os morangos são coisas distintas e independentes da sua mente, por certo. Porém, tendo consciência da limitação do seu intelecto, não teorizará sobre a natureza das coisas, evitará temas demasiadamente abstratos, tentará manter sua curiosidade em temas mais próximos da vida cotidiana.

A crise cética do *Tratado* atinge seu auge quando Hume se pergunta pela sua própria natureza, pelas causas da sua existência, pelo que ocorrerá depois da sua morte etc, (T 1.4.7.8/SBN 269). Quando volta aos seus bons humores, as perguntas que levanta são sobre os princípios morais, o fundamento do governo (humano, presumo), as causas das paixões etc. (T 1.4.7.12/SBN 271), questões muito mais correntes e diretamente ligadas ao dia a dia. O ceticismo, nesse aspecto, tem uma função terapêutica: conduz o filósofo às questões dentro das capacidades humanas e evita que entre em controvérsias cuja esperança de resolução é vã.

A proposta é interessante. O primeiro desafio, contudo, é traçar a diferença entre a teoria e a prática e o que é um assentimento teórico e o que é um assentimento prático. Cleanto pressiona Fílon nesse ponto. “Many principles of mechanics are founded on very abstruse reasoning; yet no man, who has any pretensions to science, even no speculative sceptic, pretends to entertain the least doubt with regard to them.” (D 1.16/KS 137-8). Não é objetivo do cético humeano desautorizar as ciências físicas. Tais ciências não se fundam, certamente, em raciocínios fáceis ou práticos, mas em princípios bastante abstratos. Cleanto apela para o Sistema Copernicano, que vai contra a aparência de que o Sol e os demais astros se movem em torno da Terra. Podemos adicionar o Princípio da Inércia, de que um objeto que está em repouso tende a permanecer em repouso e um que está em movimento tende a permanecer em movimento. Que o que está em repouso permanece em repouso a menos que algo o ponha em movimento é algo que a mais simples experiência nos mostra. Todavia, que algo que esteja em movimento permaneça em movimento é algo que aparentemente contraria a nossa experiência mais básica. Se eu chuto uma bola, uma hora ela parará. Não seria

excelente se bastasse dar um empurrão inicial em um carro para que ele se movesse continuamente? A formulação desse princípio exige um grau de abstração da realidade e uma matematização da experiência. A distinção entre o teórico e o prático é uma distinção bastante difícil de ser traçada. Há uma continuidade entre os raciocínios filosóficos e os quotidianos. Fílon coloca que “To philosophise on such subjects [naturais e morais] is nothing essentially different from reasoning on common life; [...]” (D 1.9/KS 134). O raciocínio filosófico é apenas um raciocínio mais acurado, mais bem preparado que um raciocínio qualquer. Os fundamentos são os mesmos.

A distinção teórico-prático é mais apropriadamente aplicada à filosofia de Hume como uma questão de perspectiva do que como uma diferenciação real da natureza das questões. Por exemplo, a pergunta pela natureza da relação causal pode ser considerada uma questão teórica. Por sua vez, “devemos crer em milagres?” se enquadra no domínio prático, pois a sua resposta influencia direta e imediatamente na ação. A resposta a esta, ao menos para Hume, está intimamente ligada àquela (cf. E 10.12/SBN 114-5).

Há, por certo, uma pretensão por parte de Hume de mostrar os limites do conhecimento humano. Os *Diálogos*, por exemplo, são claros em seu objetivo de mostrar que a pergunta pela natureza da origem do mundo não é uma pergunta, ao menos com o conhecimento do século XVIII, que pode ser respondida. Embora o seu desfecho não acabe por ir nessa direção, não seria surpreendente que a posição final fosse a da suspensão do juízo. Em todo o caso, a diferença entre o que está dentro e o que está para além das capacidades humanas não é bem representada pela distinção teoria e prática.

É relevante ter em mente que a natureza da causa do mundo é um tema sobre o qual não precisamos tomar decisão alguma e continuar vivendo tranquilamente. Sobre a existência dos corpos, não. É difícil determinar quais seriam as consequências de negar sinceramente a existência dos corpos dado o quão básica essa crença é. Em certo sentido, a decisão já está tomada. A existência de relações de causa e efeito também. Isso não significa que tais compromissos são exclusivamente práticos. Atitudes práticas podem denotar compromissos teóricos. A discussão não parece ser sobre o que é teórico e o que é prático, ou o que é abstruso e o que é fácil, mas sobre o que vale como justificação.

Deve-se ter cuidado para não tornar o ceticismo de Hume o ceticismo apontado como bruto por Cleanto. “There is indeed a kind of brutish and ignorant scepticism, as you well observed, which gives the vulgar a general prejudice against what they do not easily

understand, and makes them reject every principle, which requires elaborate reasoning to prove and establish it.” (D 1.13/KS 136). A introdução do *Tratado* corrobora a crítica a esse tipo de ceticismo.

From hence in my opinion arises that common prejudice against metaphysical reasonings of all kinds, even amongst those, who profess themselves scholars, and have a just value for every other part of literature. By metaphysical reasonings, they do not understand those on any particular branch of science, but every kind of argument, which is any way abstruse, and requires some attention to be comprehended. [...] For if truth be at all within the reach of human capacity, 'tis certain it must lie very deep and abstruse; and to hope we shall arrive at it without pains, while the greatest geniuses have failed with the utmost pains, must certainly be esteemed sufficiently vain and presumptuous. (T Intro.3/SBN xiv-xv)

Direcionar a crítica humeana a toda e qualquer metafísica é uma atitude temerária e, em última instância, anti-humeana. Se tomarmos o ceticismo de Hume como um apelo à cautela, ainda que o descrever dessa maneira seja muito vago, a rejeição da metafísica enquanto uma área do conhecimento não condiz com essa atitude. É mais sensato vê-lo traçando os limites da metafísica.

O segundo desafio é mostrar como a descoberta da oposição na imaginação, a literalidade da escolha entre uma falsa razão e razão nenhuma, não subverte a investigação. Após a crise céptica, Hume descreve o seu retorno à filosofia como uma propensão natural sua (T 1.4.7.12/SBN 270-1). A filosofia é posta como uma atividade tal qual as demais. A alguns, isso parece ser suficiente para explicar a sua insistência no filosofar após ter descoberto que os fundamentos do seu sistema são contraditórios. Afinal, uma inclinação não precisa de razões ou justificativas, ela meramente ocorre. Seu retorno à filosofia, e nossa propensão em acompanhá-lo, é mais um evento na história causal do mundo. Ele não é justificado, é descrito.

Contudo, o retorno à filosofia não pode ser baseado em uma mera descrição de eventos ou como uma simples propensão natural que ignora raciocínios bem fundados. Se assim fosse – se a oposição na imaginação não nos atormenta porque para compreendê-la e para que faça efeito sobre o sujeito ao ponto de levá-lo à crise seria necessária uma reflexão muito profunda, uma que só poderia ser feita em momentos muito específicos – a estratégia de Hume consistiria em um apelo ao mistério. Ainda que a Natureza nos direcionasse para os afazeres necessários da vida quotidiana, isso seria feito às custas do comprometimento com a verdade.

Alguém pode alegar que, na verdade, é a filosofia (abstrusa) que nubla o raciocínio e a

submissão aos ditos da Natureza nos permite propriedade e clareza em nossos raciocínios. Isso só pode ser defendido se for possível apontar a falha no raciocínio filosófico envolvido no princípio da filosofia moderna. Do contrário, tal alegação não tem fundamento. A obscuridade da filosofia não seria mais do que uma afirmação extremamente dogmática de Hume. Sua recusa em aceitar um raciocínio bem encadeado a partir de premissas que ele aceita é uma atitude pouco aceitável. Além disso, como aceitar que um raciocínio bem encadeado a partir de premissas consideradas verdadeiras leve a conclusões literalmente inaceitáveis, e não meramente difíceis ou contraintuitivas? Se esse é o caso, as consequências são brutalmente destrutivas: nenhuma reflexão é legítima ou qualquer reflexão é legítima. Não é o caso de não conseguirmos encontrar o erro que nos desviou em nosso raciocínio. Isso seria apenas evidência da finitude e imperfeição das nossas capacidades, do efeito de certos preconceitos ou hábitos muito arraigados etc. Se fosse esse o caso, a esperança da correção dos nossos raciocínios poderia ser esperada e nossa escolha não ficaria entre uma falsa razão e razão nenhuma. Não haveria suporte para uma afirmação tão enfática na contradição da natureza humana.

Por fim, se o resultado do Livro I do *Tratado* é tão defectivo ao ponto de identificar uma contradição na nossa natureza e o consequente dilema entre uma falsa razão e razão nenhuma, o que pode impulsionar aquele que a descobre a continuar a filosofar? Ao final do livro *Das Paixões*, o segundo do *Tratado*, Hume compara a filosofia à caça. O prazer da caça, segundo ele, vem de dois fatores: da ação e da sua utilidade (T 2.3.10.8/SBN 451). Da ação porquanto é a sua dificuldade que a torna atrativa. A posse da perícia exigida pela atividade é que dá prazer ao caçador. Uma caça fácil não é um bom jogo²⁹ porque não oferece desafio algum. Na filosofia, o gênio e a habilidade requeridos por um raciocínio difícil dão mais valor à ação. O exemplo vem da matemática³⁰.

We love to trace the demonstrations of mathematicians; but shou'd receive small entertainment from a person, who shou'd barely inform us of the proportions of lines and angles, tho' we repos'd the utmost confidence both in his judgment and veracity. In this case 'tis sufficient to have ears to learn the truth. (T 2.3.10.3/SBN 449)

O mero ter contato com a verdade não produz prazer ou não produz tanto prazer quanto seguir o método ou raciocínio que a revela.

29 É importante considerar que a caça não está sendo avaliada enquanto uma atividade para o sustento, no que a facilidade seria muito bem-vinda, mas enquanto uma atividade recreativa.

30 O roteiro da seção consiste em apresentar o prazer na matemática, traçar o paralelo com a caça e o jogo e estender a conclusão para os demais campos do saber.

Sobre a utilidade. “A man of the greatest fortune, and the farthest remov’d from avarice, tho’ he takes a pleasure in hunting after partridges and pheasants, feels no satisfaction in shooting crows and magpies; and that because he considers the first as fit for the table, and the other as entirely useless.” (T 2.3.10.8/SBN 451). No campo teórico, Hume nota que os problemas algébricos podem ser multiplicados ao infinito, entretanto os matemáticos preferem se concentrar naqueles que são mais úteis (T 2.3.10.4/SBN 449). A utilidade, no entanto, tem uma função secundária em relação ao exercício da inteligência no campo saber. Ela auxilia na fixação do objetivo.

O prazer da investigação filosófica decorre, portanto, do desafio requerido pelo seu exercício e da utilidade decorrente do seu resultado. Qual resultado, se o filósofo descobre que a verdade é inatingível, consequência direta do suposto dilema humeano ao final do Livro I? Se o caçador *sabe* que não há como capturar a presa, ele não caçará. Não há sentido em agir quando o fim não é atingível. Não devemos confundir o muito difícil com o impossível. O muito difícil pode ser realizado e o sucesso nisso deve trazer regozijo. O impossível, não. Assim, quando Hume apela para a utilidade e maior facilidade de certas questões na sua retomada dos humores filosóficos, não pode haver um completo abandono da verdade ou da pretensão da verdade. Não pode haver, portanto, uma contradição na natureza humana que impeça a sua descoberta, mas uma dificuldade que exija grande engenho para ser resolvida.

PARTE II

SENSIBILIDADE E REALIDADE

Upon the whole, I am inclined to think that the far greater part, if not all, of those difficulties which have hitherto amused philosophers, and blocked up the way to knowledge, are entirely owing to ourselves. That we have first raised a dust, and then complain, we cannot see.

George Berkeley

6. A CRÍTICA DE BERKELEY REVISITADA, OU SOBRE A OBJETIVIDADE

A discussão acerca da distinção entre qualidades primárias e secundárias pode ser abordada de uma perspectiva distinta da discussão acerca da existência de corpos materiais. Assumimos rapidamente que o debate é a respeito da existência dos objetos materiais devido ao chamado imaterialismo de Berkeley. Essa etiqueta – imaterialismo – é enganadora, pois ele não recusa a existência dos objetos. O seu ataque é a um modo de compreender a natureza desses objetos³¹.

O apelo que é comum a Galileu, Boyle e Locke é o de que a concepção do corpo (ou da matéria) envolve necessariamente a da extensão. A extensão seria inseparável da corporeidade, ao contrário da cor, por exemplo. Ainda que seja necessário perceber a extensão para se ter uma ideia dela, assim como é necessário perceber a cor para conhecê-la, a realidade da extensão não residiria no seu ser percebido. A indissociabilidade da concepção da extensão da concepção da matéria seria marca da sua realidade independente da percepção. Assim, ela poderia ser dita objetiva porquanto independeria da nossa percepção para existir enquanto a cor e as demais qualidades sensíveis seriam ditas subjetivas porque dependeriam da nossa percepção delas para tanto.

Berkeley ataca *essa* posição, a de que existem qualidades objetivas no sentido de que são independentes da nossa percepção delas. A sua querela é com o comprometimento com a existência de coisas cuja essência é distinta da de serem percebidas, como a matéria despida de qualidades sensíveis. Berkeley é, ao seu modo e com o vocabulário técnico disponível para si, um defensor da apreensão direta dos objetos e de que eles existem tais como os apreendemos³². Yolton argumenta que há uma dualidade no seu sistema. “‘Esse est percipi’ addresses itself to, and holds for objects as known. His single-existence ontology includes a duality: ideas and things, but the ideas are the things as known.” (1984, 142).

Podemos pôr a questão da seguinte maneira: a ideia é o objeto da percepção ou a percepção do objeto? Se ela é o objeto da percepção, isso significa que percebemos a ideia, que representa o objeto. Ela é um terceiro elemento, um elemento intermediário entre nós e o objeto percebido. Se ela é a percepção do objeto, ela é o objeto enquanto conhecido. Não é

31 Aqui, desfaço-me da visão ingênua sobre Berkeley que explorei anteriormente.

32 Ele faz uma concessão quanto ao vocabulário. Seu emprego de ideia é técnico e no âmbito ordinário podemos falar sobre “coisas”: “[...], if therefore you agree with me that we eat and drink, and are clad with the immediate objects of sense which cannot exist unperceived or without the mind: I shall readily grant it is more proper or conformable to custom, that they should be called things rather than ideas.” (PHK I.38).

que não exista um objeto à parte da ideia, é que ela não é um terceiro elemento. Yolton chama atenção para um trecho dos *Diálogos entre Hylas e Philonous* em que Berkeley vai ao encontro dessa posição.

Look you, Hylas, when I speak of objects as existing in the mind or imprinted on the senses; I would not be understood in the gross literal sense, as when bodies are said to exist in a place, or a seal to make an impression upon wax. My meaning is only that the mind comprehends or perceives them; and that it is affected from without, or by some being distinct from itself. (3D 250)

O que a afeta a mente, segundo ele, não pode ser qualitativamente distinto das ideias conhecidas, ou seja, o que existe não pode ser diferente do que se percebe. Isso não significa que o mundo seja espiritual ou o que quer que se entenda quando se diz de maneira mais corrente que as coisas materiais não existem. A mente tem uma natureza distinta das ideias – sua essência é perceber (PHK I.2). As coisas (as ideias) são diferentes da alma.

O ataque à distinção entre qualidades primárias e secundárias nesses termos é um ataque à independência daquelas em relação à nossa experiência ou percepção.

Again, *great* and *small*, *swift* and *slow*, are allowed to exist nowhere without the mind, being entirely relative, and changing as the frame or position of the organs of sense varies. The extension therefore which exists without the mind, is neither *great* or *small*, the motion nether *swift* nor *slow*, that is, they are nothing at all. (PHK I.11)

Pode parecer que Berkeley está sendo leviano na sua argumentação uma vez que os termos que escolheu são obviamente relativos. Um elefante grande tem um tamanho diferente de um cachorro grande. Deve-se observar as suas posições físicas para compreender o que está por trás disso.

No seu *An Essay Towards a New Theory of Vision*, Berkeley se esforça para mostrar que a percepção da distância é aprendida através da experiência e do costume, contrapondo-se a uma explicação puramente geométrica de como a luz atinge o nosso sistema perceptual.

From what has been said we may safely deduce this consequence; to wit, that a man born blind and made to see would, at first opening of his eyes, make a very different judgment of the magnitude of objects intromitted by them from what others do. He would not consider the ideas of sight with reference to, or as having any connexion with, the ideas of touch: his view of them being entirely terminated within themselves, he can no otherwise judge them *great* or *small* than as they contain a greater or lesser number of visible points. (NTV 79)

O juízo acerca do tamanho dos objetos e das distâncias que mantêm entre si dependeria em última instância do aprendizado do sujeito. O indivíduo cego, que conhece a extensão a partir do tato, mas nunca exerceu a faculdade da visão, não saberia julgar as

distâncias nem os tamanhos dos objetos que lhe pareceriam se subitamente passasse a enxergar. Os ângulos com que os raios de luz atingem os olhos do sujeito seriam insuficientes para lhe fornecer uma noção adequada das extensões reais, se se pode distinguir a extensão real da extensão percebida ou aparente. Segundo a filosofia berkeleyana, essa é uma diferenciação contraproducente. Ela tenta caracterizar a objetividade do espaço ou da extensão a partir da sua suposta natureza independente da percepção e acaba por torná-lo incognoscível, pois nada garantirá que a extensão aparente, condicionada a nossa experiência, se assemelhará à extensão real, incondicionada.

O mesmo se dá com relação ao movimento. Também há, na Modernidade, uma discussão sobre a sua natureza. A filosofia newtoniana distingue os movimentos em reais (ou absolutos) e aparentes (ou relativos). Por exemplo, eu aparento estar imóvel neste momento, porém estou realmente me movendo porque estou na superfície da Terra, e ela está girando em torno do seu próprio eixo e vagando ao redor do Sol, que por sua vez também está se movendo em torno de algo além. Haveria, portanto, uma descrição objetiva dos movimentos que independeria de qualquer ponto de referência. Essa descrição, contudo, certamente seria demasiadamente complexa para conhecermos.

Berkeley, por sua vez, também nega a diferenciação do movimento em dois tipos e defende que o único existente é o relativo, aquele que depende, para a sua caracterização, de um ponto de referência, não havendo ponto de referência privilegiado³³. Pode haver o que seja mais cômodo para nossos cálculos e os que naturalmente tomamos quando conversamos, o que não indica, de modo algum, o ponto. Embora isso relativize o movimento, isso não o subjetiviza, isto é, isso não o torna dependente de uma perspectiva particular. Antes, o propósito é a defesa da sua objetividade e da possibilidade de conhecê-lo. O seu conhecimento é garantido porque não há algo para além do que aparece, ele é tal como é percebido – não há compromisso com um movimento absoluto que, assim como a extensão absoluta, é incondicionado. A sua objetividade não é afetada porque os diferentes pontos de referência que podem ser usados para descrever os diversos movimentos são comensuráveis³⁴. As perspectivas não são inacessíveis nem incompatíveis.

Ao incluir a percepção como parte integrante da explicação dos fenômenos, não

33 Há uma mudança entre os *Princípios* e o *Sobre o Movimento*. Naqueles há uma cláusula adicional, a atuação efetiva de uma força sobre o objeto (PHK I.113), que não aparece neste (DM 64), para que se considere a existência do movimento.

34 Para usar uma expressão popularizada por Thomas Nagel, mas sem compromisso com o que ele de fato pretendeu mostrar, Berkeley está dizendo que não há visão de lugar nenhum (*view from nowhere*), isto é, um ponto de vista que desconsidere a perspectiva de qualquer sujeito.

apenas da sua apreensão, Berkeley se move contra a orientação científica corrente na Modernidade da matematização da natureza. O mote da nova ciência se encontra na formulação de Galileu, de que o livro do universo “is written in the language of mathematics, and its characters are triangles, circles, and other geometric figures without which it is humanly impossible to understand a single word of it; [...]” (1953, 237-8). A postura de Berkeley é heterodoxa. Para ele, não devemos abandonar as hipóteses matemáticas, contudo “to be of the service of reckoning and mathematical demonstrations is one thing, to set forth the nature of things is another” (DM 18). A matematização dos fenômenos, que lhes destitui as propriedades qualitativas, é um instrumento para a predição dos eventos não-observados, não um desvelamento do real. O real é o que aparece, não um ser por trás do véu da percepção (do aparecer).

A sua crítica à distinção das qualidades primárias e secundárias é dupla: não só é impossível conceber aquelas sem estas³⁵ – o que torna a realidade inacessível – como a sensibilidade deve integrar a explicação dos fenômenos – sem ela, o movimento e a extensão tornam-se noções obscuras. Não é uma crítica à existência de corpos em absoluto, mas à caracterização de como eles são. A sua realidade, para Berkeley, não pode ser dissociada da nossa sensibilidade. Ela não é meramente afetada, não é um elemento puramente passivo na constituição do real. A relação entre a percepção e o percebido é mais próxima da, se não é completamente análoga à, relação entre signo e significado do que da entre a causa e o causado.

35 O que está explicado na seção 4.4 desta dissertação.

7. A INTELIGIBILIDADE E A ORIGEM DA IDEIA DE ESPAÇO

7.1. Conceitos preliminares

A segunda parte do Livro I do *Tratado da Natureza Humana* é dedicada à análise das ideias e da natureza do espaço e do tempo. A sua função no corpo do *Tratado* é defender a adequação da experiência como fonte do conhecimento. Se um tratamento adequado de ambos os conceitos não é possível a partir da mera experiência, ou nosso conhecimento da realidade precisa do amparo de outra faculdade (o intelecto, na via racionalista) ou não podemos ter conhecimento da realidade tal como ela é. Assim, a Parte 2 tem lugar de direito no *Tratado* e no projeto humeano.

Concentrar-me-ei apenas na discussão acerca do espaço. O problema inicial a que Hume se reporta é o da infinita divisibilidade do espaço. Se tomarmos uma extensão finita qualquer e passarmos a dividi-la, esse procedimento terá um fim ou poderemos segui-lo ao infinito? Haverá uma parte mínima, que não é passível de divisão, ou toda parte encontrada será passível de divisão ulterior? Se a divisão sempre é possível e não há parte mínima, o espaço é infinitamente divisível. Se a divisão tem um fim e há parte mínima, não. Havendo partes mínimas na sua composição, tais partes são elas mesmas extensas ou inextensas? Se são extensas, como não podem ser divididas (dado que parece verdadeiro que o que é extenso é divisível)? E se são inextensas, como compõem uma extensão?

Essas questões balizam o debate sobre o espaço na Modernidade e são importantes para compreender as escolhas filosóficas de Hume. Meu objetivo não é defendê-las, mas esclarecer a importância delas para o seu projeto em meio a esse contexto, marcando a Parte 2 como essencial para o Livro I do *Tratado*.

A ideia de infinito é central para a discussão. A compreensão do infinito é um desafio para as filosofias empiristas porque nenhum dado sensível pode ser apontado como fonte dessa ideia. Tudo que observamos é limitado, ou seja, finito. Tanto é assim que ela exerce uma função crucial nas *Meditações Metafísicas*: é tomada como uma ideia de que não temos experiência e que não podemos produzir por nós mesmos e seria, portanto, inata (o que vai de encontro ao empirismo, que defende que todo conhecimento vem da experiência). Descartes argumenta que o finito só pode ser reconhecido a partir da negação do infinito (Med. 3, AT IX.1 37). O reconhecimento de que uma série pode continuar pressuporia a posse da noção de

infinito. Essa seria a noção primitiva.

A estória empirista, por sua vez, nega a necessidade da ideia de infinito para esse reconhecimento. Antes, conhecemos o que nos afeta e temos ideia do que é finito a partir das coisas finitas. Depois, ao perceber que uma extensão, ou uma série numérica, não precisa terminar onde termina, mas que pode ser adida a ela mais uma porção, e a extensão resultante também pode receber mais uma porção e assim por diante, formamos a ideia de infinidade. Locke, que trata mais detalhadamente do tema³⁶, explicita que não temos uma ideia de infinito propriamente dita (ECHU II.xvii.13), mas de infinidade, que supriria as nossas necessidades.

[...] the first [the idea of the infinity of space] is nothing but a **supposed endless progression of the mind**, over what repeated ideas of space it pleases; but to have actually in the mind the idea of a space infinite, is to suppose **the mind already passed over, and actually to have a view of all those repeated ideas of space**, which an endless repetition can never totally represent to it, which carries in it a plain contradiction. (ECHU II.xvii.7)

Alguns tomam a infinidade como a concepção negativa de infinito, por oposição à concepção positiva de infinito, que é descrita por Locke. A ideia de infinidade seria o mero reconhecimento de que algo – o espaço, o tempo, a série numérica – pode continuar, a ideia de infinito seria a concepção desse algo por inteiro. A regra de formação dos números naturais, por exemplo (tenha 1 (um) como o primeiro natural e adicione 1 (um) sucessivamente), não oferece o fechamento da série. Ela não determina quando o sujeito deve parar a sua operação, de modo que qualquer momento que ele escolher parar será arbitrário. Para o empirista, isso é suficiente. Para o racionalista, o reconhecimento da arbitrariedade mostra que o indivíduo já compreende a infinidade. Não me debruçarei mais a fundo sobre essa querela entre empiristas e racionalistas.

A rejeição da conceptibilidade e da necessidade da ideia de infinito é fundamental ao empirista. Ela é uma ideia que não pode ser rastreada na experiência do sujeito e sua composição a partir das suas ideias simples requereria que ele fosse capaz de conceber infinitas ideias simultaneamente, ou seja, que tivesse um poder infinito. A solução humeana para os números muito grandes, já vista (em 4.4), é inapropriada para o caso. Ela apela para o conhecimento do sujeito do *como* a ideia é formada, isto é, para o poder do indivíduo em apontar a sua regra de formação. Ela explica a ideia de infinidade, porque a regra é meramente a repetição de uma operação de adição. O infinito, por sua vez, são todos os

36 Hume trata da ideia de infinito de modo bastante *en passant*, como se o assunto fosse óbvio. Pode-se assumir que a sua concepção é semelhante à de Locke.

resultados dessa operação vistos conjuntamente, a série completa. A operação que dá razoabilidade à infinidade é insuficiente para dá-la à infinitude. O que resta ao empirista é mostrar que a concepção positiva de infinito não é necessária.

7.2. *A conceptibilidade e a função do mínimo sensível*

Hume inicia a Parte 2 com seu compromisso empirista. “’Tis universally allow’d, that the capacity of the mind is limited, and can never attain a full and adequate conception of infinity: And tho’ it were not allow’d, ’twou’d be sufficiently evident from the plainest observation and experience.” (T 1.2.1.2/SBN 26). Note-se que ele sequer utiliza *infinito*, mas *infinidade*. Mesmo essa ideia não pode ser concebida adequadamente. Isso não significa que ela não possa fazer parte dos nossos raciocínios (vide o tratamento dos números muito grandes (4.4)). Ela pode se revelar um problema incontornável se o espaço for de fato infinitamente divisível.

A aproximação de Hume ao tema é distinta da de Locke. Hume trata da divisibilidade infinita do espaço em termos de uma divisão indefinida das suas partes, antes que infinita. “’Tis also obvious, that whatever is capable of being divided *in infinitum*, must consist of an infinite number of parts, and that ’tis impossible to set any bounds to the number of parts, without setting bounds at the same time to the division.” (T 1.2.1.2/SBN 26-7). Ele considera a divisibilidade ao infinito como uma divisão sem fim, não como um observar atualmente o resultado de toda a operação.

Essa escolha de termos na apresentação do argumento pode não ser acidental. Afirmar que o espaço é indefinidamente divisível pode ser uma maneira mais sutil de se comprometer com a sua divisibilidade infinita. Thomas Holden chama atenção para duas doutrinas presentes na Modernidade acerca da divisibilidade da extensão: a Doutrina das Partes Atuais e a Doutrina das Partes Potenciais (2002, 7-9). Aquela afirma que as partes existem antes do todo e esta afirma que o todo é (ontologicamente) anterior às partes. Noutras palavras, a Doutrina das Partes Atuais vê a extensão como uma grandeza discreta e a das Partes Potenciais, como uma grandeza contínua.

Uma grandeza discreta é uma que pode ser contada, uma em que cada parte tem realidade independentemente das demais. Um grupo de pessoas, por exemplo. Se há 20 pessoas em uma reunião, cada uma dessas pessoas existe e existiria mesmo que as demais não

existam ou existissem. O grupo, por sua vez, só existe porquanto e enquanto cada um dos indivíduos existe. Sua realidade é posterior e dependente da realidade dos indivíduos que o compõem.

Uma grandeza contínua é uma em que as partes só ganham realidade a partir da sua distinção do todo. Além disso, elas não são contáveis (enquanto não destacadas do todo). Gotas de água em um copo, por exemplo. Podemos dizer que há 200ml de água em um copo, mas não há como dizer quantas gotas há nele. Uma gota só existe de fato quando é separada do todo que ela compõe. Alguém pode estabelecer que uma gota deve ter 1ml para poder contá-las, porém essa é uma determinação arbitrária e artificial.

Aplicando ao espaço, a querela passa a ser sobre a precedência das partes ou do todo. As partes que compõem a extensão tem uma determinação anterior ao todo ou elas só são determinadas após a divisão do todo? Se elas são anteriores, existe uma divisão não-arbitrária e anterior à medição. Se elas são posteriores, as suas partes ganharão determinação e realidade de acordo com a medição utilizada.

Quantas gotas de água há em um copo de 200ml? Afirmar que existem infinitas gotas pode parecer temerário porque há uma quantidade finita de água. Se determinarmos uma medida para uma gota, chegaremos a uma quantidade determinada. Contudo, o que queremos enfatizar é a arbitrariedade dessa determinação. Pode haver dez, cem, mil, dez mil ou mais gotas de água no copo, a depender da magnitude das gotas, que não pode ser estabelecida previamente. Podemos dizer, portanto, que há uma infinidade de gotas³⁷.

A Doutrina das Partes Potenciais vê as partes do espaço como posteriores ao espaço como um todo. Elas só ganham realidade quando são destacadas, assim como as gotas de água no copo. Desse modo, o espaço não tem partes mínimas nem a sua divisão tem um fim porque sempre seria possível destacar uma porção menor dele. Isso não significa que existam de fato infinitas partes que o compõem porque elas são meras potências; elas existem quando destacadas.

A Doutrina das Partes Atuais vê as partes do espaço como anteriores a ele como um todo. Se dividimos um segmento em dois, esses dois segmentos já existiam. Nós não lhes conferimos realidade ao separá-los. Assim, não há como uma extensão finita ser composta por infinitas porque cada parte tem a sua magnitude e cada uma acrescentará positivamente à

³⁷ Contudo, ainda pode restar a seguinte consideração: considerando que água é H₂O, há um limite independente da magnitude de uma gota de água, o número de moléculas de H₂O. Se esse tipo de consideração valer para todo e qualquer exemplo (o que não sei determinar), a Doutrina das Partes Atuais prevalece sobre a das Partes Potenciais.

extensão. Não há como ser composta por uma infinidade de partes porque as suas magnitudes não são maleáveis, dependentes de um critério externo. Elas já são determinadas, de modo que o termo infinidade só pode ser usado para destacar nossa ignorância quanto à quantidade certa, não a sua indeterminação.

Essa não é uma discussão, é importante enfatizar, puramente matemática³⁸. A existência de modelos matemáticos com extensões contínuas não é, por si só, uma refutação da Doutrina das Partes Atuais. É um debate propriamente metafísico, sobre o que é de fato. É claro que uma tomada de posição não é neutra com relação ao estatuto da matemática – se ela descreve a realidade ou se meramente oferece modelos para tanto, por exemplo – mas esse é um tópico que não cabe aqui.

A aparente frouxidão de Hume em seus termos, ao tratar a divisibilidade infinita como uma divisibilidade indefinida, pode ser consequência do seu compromisso com a Doutrina das Partes Atuais. Não há, dessa perspectiva, uma distinção entre ambos os conceitos – o de divisibilidade infinita e o de divisibilidade indefinida – porque o que é divisível já é, em certo sentido, dividido (o ato de dividir não cria, mas descobre novas partes)³⁹. Esse compromisso está mais explícito em sua nota sobre a diferença entre partes alíquotas e partes proporcionais, quando discute a divisibilidade da extensão ela mesma, não da ideia que dela temos.

It has been objected to me, that infinite divisibility supposes only an infinite number of *proportional* not of *aliquot* parts, and that an infinite number of proportional parts does not form an infinite extension. But this distinction is entirely frivolous. Whether these parts be call'd *aliquot* or *proportional*, they cannot be inferior to those minute parts we conceive; and therefore cannot form a less extension by their conjunction. (T 1.2.2.2 (nota)/SBN 30)

Segundo a *Cyclopedia: Or, an Universal Dictionary of Arts and Sciences*⁴⁰, enciclopédia de 1728, “ALiquot Part, is such Part of any Number, or Quantity, as will exactly measure it, without any Remainder.—Or, it is a Part, which being taken a certain Number of times, becomes equal to the Whole, or Integer”, ou seja, “3 is an *Aliquot Part*, of 12; because being taken four times, it will just measure it.” (Chambers, 1728, 61). E “PROPORTIONAL, a Quantity, either Linear or Numeral; which bears the same Ratio, or Relation to a third, that the first does to the second” (Chambers, 1728, 897). Um número

38 Aqui, concordo com Holden (2002, 3-4).

39 A divisibilidade indefinida, como pretendi mostrar, é um recurso para os defensores da infinita divisibilidade do espaço não se comprometerem com a existência atual de um número infinito de partes. Ao não distinguí-las, Hume não permite o recurso à indefinibilidade de uma divisão para explicar a noção de divisão ao infinito.

40 Entrei em contato com este texto em virtude da leitura de Frasca-Spada (1998).

inteiro só pode ser dividido em um número finito de partes alíquotas, dada a definição destas, mas pode ser dividido em um número infinito de partes proporcionais. Um método simples para percebê-lo é tomar um número qualquer e dividi-lo continuamente por 2. Por exemplo, tome-se 1. Dividindo-o sucessivamente por 2, teremos $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$ e assim por diante. Se pararmos em qualquer ponto da nossa operação e somarmos todos os números encontrados, não chegaremos a 1. Contudo, a soma dos termos da operação completa, isto é, dos infinitos termos que a compõem, deve somar 1. (Esse mesmo procedimento pode ser replicado na geometria. Pegue uma extensão qualquer, do ponto A ao ponto B. Trace um ponto C na metade da distância entre A e B. Trace um ponto D na metade da distância entre C e B, e assim por diante. Essa operação pode seguir indefinidamente).

Ao rejeitar a relevância da solução ao problema a partir da distinção das partes entre alíquotas e proporcionais, Hume rejeita a Doutrina das Partes Potenciais. Toda parte resultante de uma divisão é uma com alguma extensão, e a sua repetição infinita supera qualquer quantidade finita. O que parece estar por trás da sua posição é que a inteligibilidade ou conceptibilidade de qualquer extensão, por mais diminuta que seja, depende da concepção de um mínimo sensível⁴¹ (“those minute parts we conceive”).

“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.” (T 1.2.1.2/SBN 27). O argumento de Hume tem duas etapas: primeiro, avalia o caso na imaginação, depois o avalia com relação à sensação. A primeira abordagem concerne à conceptibilidade da ideia simples e indivisível, a segunda, à sua origem, oferecendo a garantia de que ela é dada na experiência.

Aqui, voltamos ao caso do grão de areia, já analisado em parte (4.4), mas com outros propósitos.

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. (T 1.2.1.3/SBN 27)

41 Esse termo só é utilizado na Seção Três dessa Parte, mas o seu uso adiantado na minha exposição não prejudica a compreensão dos argumentos.

Esse exemplo visa mostrar a necessidade de um mínimo à imaginação para que ela possa operar. É verdade, segundo o excerto, que podemos falar sobre as partes que compõem um grão de areia. Entretanto, para tanto é preciso a limitação da divisão. A ideia do grão de areia é o ponto de partida para qualquer discurso a respeito dele, seja das suas partes, seja do que ele é parte. A sua concepção, nesse caso, é o limite da imaginação. A concepção da sua milésima parte é tributária da sua concepção.

Isso soa contrário à Doutrina das Partes Atuais, pois parece que Hume defende a anterioridade do todo (o grão de areia) frente às partes (a milésima parte do grão de areia). Contudo, o que está sendo ilustrado não é a composição de fato da coisa – do grão de areia – mas a posse por parte da mente de uma ideia mínima.

Se a imaginação concebe uma ideia simples, ela deve ter origem na experiência. Hume propõe um experimento para clarificar esse ponto. “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.” (T 1.2.1.4/SBN 27). O raciocínio que está por trás do seu experimento é o seguinte: a imagem da mancha de tinta deve ser indivisível no momento imediatamente anterior ao seu desaparecimento. Se em determinado momento ela não é indivisível, isso significa que ela tem partes e pode ser ainda menor, isto é, ela pode *aparecer* ainda menor. Deve-se ter em mente que o foco é a experiência fenomenológica do sujeito: a imagem que lhe aparece. Ela só tem realidade como sentida. Isso fica claro com o que se segue:

'Tis not for want of rays of light striking on our eyes, that the minute parts of distant bodies convey not any sensible impression; but because they are remov'd beyond that distance, at which impressions were reduc'd to a *minimum*, and were incapable of any farther diminution. A microscope or telescope, which renders them visible, produces not any new rays of light, but only spreads those, which always flow'd from them; and by that means both gives parts to impressions, which to the naked eyes appear simple and uncompound'd, and advances to a *minimum*, what was formerly imperceptible. (T 1.2.1.4/SBN 27-8)

Não é o caso, aqui, de um mínimo físico que corresponde a essa impressão mínima. O objetivo da seção é rastrear a existência dessa impressão. A aplicação de um microscópio para tornar visível o que não estava é como reaproximar a mancha ao olho: é oferecer novas impressões compostas, que por sua vez dependem de impressões indivisíveis.

O que ambos os casos mostram, ou pretendem mostrar, é que o mínimo é condição para a sensação e o pensamento (para a percepção, no sentido lato em que Hume utiliza o

termo). Além disso, que está presente na experiência, requisito para preservar o empirismo. Essa seção pode ser lida à luz da primeira seção do *Tratado* (T 1.1.1), que defende que toda ideia simples é cópia de uma impressão simples e que todas as percepções complexas são formadas por percepções simples. A inexistência de percepções mínimas implicaria a falsidade dessa última proposição, e a inexistência da impressão do mínimo implicaria a falsidade da primeira.

Hume lança seu primeiro ataque ao ceticismo fideísta ao final dessa seção.

We may hence discover the error of the common opinion, that the capacity of the mind is limited on both sides, and that 'tis impossible for the imagination to form an adequate idea, of what goes beyond a certain degree of minuteness as well as of greatness. [...] The only defect of our senses is, that they give us disproportion'd images of things, and represent as minute and uncompound'd what is really great and compos'd of a vast number of parts. (T 1.2.1.5/SBN 28)

A mente não é incapaz de compreender a realidade nem a experiência é insuficiente para tanto. A experiência fornece os elementos necessários e a imaginação tem os recursos para a representação. A apresentação desproporcionada dos objetos não é um erro inexorável, mas corrigível.

And we ought rather to conclude, that the difficulty lies in enlarging our conceptions so much as to form a just notion of a mite, or even of an insect a thousand times less than a mite. For in order to form a just notion of these animals, we must have a distinct idea representing every part of them; which, according to the system of infinite divisibility, is utterly impossible, and according to that of indivisible parts or atoms, is extremely difficult, by reason of the vast number of these parts. (T 1.2.1.5/SBN 28)

A solução apresentada para a concepção dos números muito grandes (4.4) é suficiente para suportar o sistema das partes indivisíveis. Extrema dificuldade não é impossibilidade. Adotar a doutrina da indivisibilidade seria, na ótica humeana, ceder à tese de que a realidade é incompreensível.

7.3. Da representação ao objeto

A Seção Dois da Parte 2 começa com a enunciação de um princípio ainda não explicitado por Hume: “Wherever ideas are adequate representations of objects, the relations, contradictions and agreements of the ideas are all applicable to the objects; and this we may in general observe to be the foundation of all human knowledge.” (T 1.2.2.1/SBN 29). Essa é a enunciação do nexos entre ideias ou representações e objetos. Se tal princípio é falso e,

portanto, representações adequadas de objetos não garantem que as relações feitas entre elas sejam verdadeiras para eles, então não há como assegurar qualquer enunciado sobre o mundo. A sua recusa cria um abismo entre o pensamento e a realidade (por isso é o fundamento de todo conhecimento). Hume o enuncia, porém não o prova (não de modo explícito, ao menos), de modo que o tomarei como um axioma, um ponto de partida. Parece-me apropriado tomá-lo como pressuposto para o bom funcionamento do seu sistema, e que isso não cria um ônus muito grande para a sua filosofia. O ônus está, antes, com aquele que o nega.

O aceite de Hume pode ser relacionado a sua postura mais geral de recusar iniciar a sua investigação a partir da dúvida radical.

There is a species of scepticism, *antecedent* to all study and philosophy, which is much inculcated by Des Cartes and others, as a sovereign preservative against error and precipitate judgment. It recommends **an universal doubt**, not only of all our **former opinions and principles**, but also of **our very faculties**; of whose veracity, say they, we must assure ourselves, by a chain of reasoning, deduced from some original principle, which cannot possibly be fallacious or deceitful. But neither is there any such original principle, which has a prerogative above others, that are self-evident and convincing: **Or if there were, could we advance a step beyond it, but by the use of those very faculties, of which we are supposed to be already diffident**. The Cartesian doubt, therefore, were it ever possible to be attained by any human creature (as it plainly is not) would be entirely incurable; and no reasoning could ever bring us to a state of assurance and conviction upon any subject. (E 13.3/SBN 149-50)

Sendo o princípio que inaugura T 1.2.2 um princípio fundamental para o conhecimento, ele deve ser aceito enquanto ponto de partida. Pode ser o caso que a investigação o revele falso, contudo a existência da própria investigação depende da existência de uma proposição aceita sem justificativa, ainda que provisoriamente.

O que é enunciado pelo princípio é, em suma, que representações adequadas de objetos evidenciam as relações que eles podem manter. É preciso cuidado para não pôr mais do que é proposto. Por exemplo, uma representação adequada de um objeto não pode determinar quais relações de causa e efeito ele mantém com outros objetos porque tais relações não estão contidas na ideia que temos de qualquer objeto. Pelo contrário, uma representação adequada evidenciará que ele pode ser causa ou efeito de qualquer coisa.

O argumento segue: “But our ideas are adequate representations of the most minute parts of extension; and thro’ whatever divisions and subdivisions we may suppose these parts to be arriv’d at, they can never become inferior to some ideas, which we form.” (T 1.2.2.1/SBN 29). Logo, pode-se concluir, a relação que encontramos entre as nossas ideias das partes da extensão, a de que elas devem ser indivisíveis, pode ser transferida para as próprias

partes da extensão.

George S. Pappas formula um contra-argumento cujos equívocos são informativos.

What about a colour case? Let us take an idea of bright red. Suppose one introspectively satisfies herself that there is (or that she has) no idea of a brighter red. Can we then infer, along the lines of the simple idea of least-size, that: (a) there is in objects a red of that brightness; and (b) that there is no red in objects which is any brighter? (1991, 57)

Para reforçar a sua relevância, monta um raciocínio análogo com relação à extensão.

I take an idea of a great expanse, and introspectively assure myself that there is no idea of a greater expanse. I assume we will *not* want to infer *both* that: (a) there is an expanse, a bit of real extension, with the same dimensions as the idea; *and* (b) that there is no expanse in any greater dimension. (1991, 57)

O primeiro erro de Pappas está em crer que a posse de uma ideia adequada de um objeto implica a existência desse objeto. O princípio não indica que a posse da ideia do vermelho mais brilhante tenha como consequência a existência do vermelho mais brilhante.

O segundo erro está em tomar a representação como exclusivamente psicológica, o que é preciso para a conclusão (b) do primeiro excerto. A ideia do vermelho mais brilhante não é a ideia que um indivíduo qualquer tenha de um vermelho brilhante. Fosse isso, é claro que pode haver um equívoco por parte do indivíduo, em virtude da sua experiência limitada ou da sua incapacidade em estabelecer relações entre ideias (relações de grau de qualidade, nesse caso), que pode haver um vermelho real mais brilhante que o seu vermelho imaginado. Entretanto, o que é significado por vermelho mais brilhante não é “o que satisfaz introspectivamente um indivíduo como tal” e, por conseguinte, se a ideia que lhe satisfaz não é a do mais brilhante, ela não é adequada.

Ambos os erros ficam mais evidentes no segundo excerto. Pappas pretende mostrar a fragilidade do argumento de Hume usando o seu raciocínio para provar o outro extremo: a existência da maior porção extensa. Ao assumir que a relação entre a ideia de extensão e a extensão é literalmente de magnitude - “the **same** dimensions” - e que o critério é meramente o convencimento introspectivo, ele falha ao tentar fazer uma analogia do argumento original. A relação é antes lógica do que psicológica. O argumento humeano não se sustenta meramente no poder ter uma ideia da menor parte, mas na necessidade dessa ideia para a concepção de qualquer outra. E ele não depende de apontar o tamanho real ou físico daquilo que origina a ideia, ela não tem uma magnitude física.

Perception is organised in such a way, that it cannot give any information about real

indivisibles and where to find them. It is, rather, the very existence of perceptual minima that says something about reality: no matter where perception finds them, the minima it finds are absolute and, as such, different, more abstract, way, the unidentified and unidentifiable minima of reality. (Frasca-Spada, 1998, 55)

Frasca-Spada argumenta que o ponto é a relação existente entre a percepção e a realidade. Ela não é a mesma que aquela entre a cera e o sinete, em que este deixa a sua marca tal e qual na cera.

The fact that no process of division is infinite also says something about external reality. Since whatever we suppose about reality must be applicable to perception, this feature of perception – it's 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. (Frasca-Spada, 1998, 54)

Dessa perspectiva, o movimento humeano ganha ares kantianos. Não é minha intenção, contudo, explorar as proximidades e distâncias dos pensamentos de Hume e Kant⁴². O caso é que para preservar a adequação da experiência, a crença de que ela desvela o mundo, e não cria uma ilusão, deve-se defender que os aspectos estruturantes da experiência também são aspectos da realidade.

A crítica de Pappas é imprecisa porque ele falha na reconstituição do argumento e na compreensão dos seus componentes. Entretanto, ele tem razão ao apontar que Hume não distingue explicitamente as inferências que podem ser feitas das representações aos objetos das que não podem.

Ainda assim, dois critérios parecem guiar as inferências corretas, aqueles que Lightner chama de Princípio de Conceptibilidade (1997, 115) e Princípio de Contradição (1997, 116). Um dos seus enunciados se encontra na própria seção que analiso aqui. “*That whatever the mind clearly conceives includes the idea of possible existence, or in other words, that nothing we imagine is absolutely impossible.*” (T 1.2.2.8/SBN 32). Está claro que o que é concebível é possível, e que o que é impossível é inconcebível. O problema está em determinar o que é impossível. Pode ser o caso de apenas não termos as ideias necessárias ou os sentidos adequados para conceber algo. “It is readily allowed, that other beings may possess many senses of which we can have no conception; because the ideas of them have never been introduced to us, in the only manner, by which an idea can have access to the mind, to wit, by the actual feeling and sensation.” (E 2.7/SBN 20). A mera inconceptibilidade, portanto, não é suficiente para declarar a impossibilidade de existência de algo nem é isso que a máxima

42 Embora seria um contraste certamente iluminador e esclarecedor, falta-me conhecimento acerca da filosofia de Kant para cumpri-lo.

destacada afirma. Para saber que algo é inconcebível porque é impossível, e não porque está além da nossa capacidade, deve-se examinar as ideias relacionadas para descobrir a sua contrariedade (que é, inclusive, uma das relações entre ideias descritas por Hume (T 1.3.1.2/SBN 70)).

O exemplo que se segue à enunciação da máxima: “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.” (T 1.2.2.8/SBN 32). Uma montanha de ouro é fisicamente impossível porque o ouro é um metal demasiadamente maleável para compor sozinho uma montanha. Essa impossibilidade depende do exame de fato das propriedades do ouro e das leis da natureza. É uma questão empírica, não conceitual. *Em princípio*, uma montanha dourada pode existir. Ocorre, contudo, que a composição do metal e as relações que há entre as coisas naturais não permitem a sua atualização. Alguém pode argumentar que tais descobertas podem ser anexadas ao nosso conceito de ouro, mas isso não muda o cerne da questão: um juízo sobre a possibilidade da montanha dourada depende de mais do que do exame dos nossos conceitos.

O exemplo da montanha e do vale oferece o contraste adequado. A impossibilidade de uma montanha sem um vale não depende do exame da natureza, do acréscimo de informações empíricas aos nossos conceitos. O entretenimento da ideia de montanha envolve a de vale, não é possível construir uma sem a outra e tal impossibilidade não se deve à falta de sentidos apropriados ou à falta de experiências. A visão de um algo sem um vale é a visão de algo que não é uma montanha.

Os dois argumentos diretos⁴³ que Hume oferece para a impossibilidade da divisibilidade infinita da extensão consistem em mostrar a impossibilidade da construção da ideia de uma extensão finita infinitamente divisível. O primeiro começa com as seguintes suposições (T 1.2.2.2/SBN 29):

- O que é infinitamente divisível tem um número infinito de partes.
- Se uma extensão finita é infinitamente divisível, ela deve ter um número infinito de partes.

A aplicação do Princípio de Contradição se dá na enunciação da segunda suposição.

If therefore any finite extension be infinitely divisible, it can be no contradiction to

43 Hume faz menção a um terceiro, que depende de um argumento específico ao tratamento do tempo, e da natureza do movimento (“The infinite divisibility of space implies that of time, as is evident from the nature of motion. If the latter, therefore, be impossible, the former must be equally so.” (T 1.2.2.5/SBN 31)).

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)

Então, o argumento:

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. (T 1.2.2.2/SBN 29-30)

A seção anterior chama atenção para a necessidade da concepção de uma parte mínima para a percepção e para a imaginação (isto é, neste caso, o pensamento). Este é o ponto de partida: se a noção de extensão é inteligível, ela requer a noção de um mínimo indivisível. O raciocínio de Hume consiste em operar adições entre essas partes mínimas, e o suposto resultado é o aumento da extensão que elas formam. A adição infinita de partes implicaria uma extensão infinita, não em uma extensão finita. Qualquer extensão finita será superada por uma adição infinita de partes iguais.

It looks as though Hume is making a very strong inference from the existence of minimal ideas to the existence of minimal objects, but he actually is not. What he does with his least idea of extension is say that if he were to repeat it an infinite number of times, and put them all together, this would lead to an idea of an infinitely divisible extension that is infinite in length, and so is contrary to the idea of a finite extension. And from these contradictory ideas that Hume concludes that space cannot be infinitely divisible. (Lightner, 1997, 120)

A ideia de infinitas partes é, segundo Hume, a de uma extensão infinita (T 1.2.2.2/SBN 30), portanto contrária a de uma extensão finita.

O segundo argumento apela para a necessidade de uma unidade absoluta ou última, uma unidade que não é uma mera denominação para um agregado. Um grupo de vinte homens pode ser considerado uma unidade, o universo inteiro também (T 1.2.2.3/SBN 30), e ambos podem ser repartidos em frações menores.

'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. [...] '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. (T 1.2.2.3/SBN 30)

A última parte do excerto deve ser lida como uma redução ao absurdo da defesa da

infinita divisibilidade da extensão porquanto essa é a posição que argue que não há unidades, apenas números. Hume argumenta que a extensão é possível – podemos concebê-la – e sua possibilidade depende da existência das partes indivisíveis, das suas unidades. E disso depende a adequação da experiência como fonte de conhecimento do real.

Há uma dificuldade que emerge a partir dessa seção para a filosofia humeana e que não pretendo resolver, apenas apontar. Hume é claro quanto à sua posição de que todo raciocínio sobre uma questão de fato é um que depende da experiência e não pode ser resolvido a partir de uma mera relação entre ideias (T 1.3.15.1/SBN 173, E 12.34/SBN 165). O seu movimento, contudo, parece ser o de desvelar um aspecto da realidade, ou seja, resolver uma questão de fato, a partir de uma relação entre ideias.

Quanto a esse caso, uma leitura meramente fenomenológica, que afirma que Hume está apenas relatando aspectos da nossa experiência sensível sem comprometimento com o experienciado, a realidade, tem vantagem porquanto não precisa se comprometer com a resolução desse problema. Contudo, restringir a investigação humeana na Parte 2 à descrição da nossa própria experiência parece ir de encontro ao espírito do texto, a começar pelos títulos das seções, “Da infinita divisibilidade das nossas ideias de espaço e tempo” (T 1.2.1) e “Da infinita divisibilidade do espaço e tempo” (T 1.2.2). Há um claro movimento da experiência para a realidade nessas duas seções. A primeira seção cumpre a função de mostrar a conceptibilidade, portanto a possibilidade, da parte indivisível, e a segunda seção a sua necessidade, face à incompatibilidade entre a natureza de uma extensão finita e de uma extensão com infinitas partes.

Pode-se alegar que Hume envolve a experiência em seu raciocínio: é ela que fornece a ideia da parte mínima, fundamental para a argumentação. Falta-me, ainda, uma articulação melhor de como isso o exime da acusação de julgar uma questão de fato a partir de relações entre ideias.

7.4. A extensão

7.4.1. Uma propriedade de certas percepções complexas

A Seção Três da Parte 2 do Livro I do *Tratado* é dedicada a oferecer a origem das ideias de extensão e de tempo. A Seção Um fora dedicada a dar inteligibilidade a tais noções e

a Seção Dois, a mostrar a sua aplicabilidade direta à realidade. Nada foi dito acerca de como tal ideia surge, a sua credencial empírica, por assim dizer.

Interessa-me o seu tratamento da extensão. Em sua exposição, Hume expressa uma posição oposta ao princípio da filosofia moderna, o de que as qualidades primárias independem das secundárias, arguindo em favor da independência das qualidades sensíveis.

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 either of our sight or feeling. (T 1.2.3.16/SBN 39)

Tenha-se a consequência imediata do princípio da filosofia moderna, “For upon the removal of sounds, colours, heat, cold, and other sensible qualities, from the rank of continu'd independent existences, we are reduc'd merely to what are called primary qualities [extensão, solidez, movimento etc.], as the only *real* ones, of which we have any adequate notion.” (T 1.4.4.5/SBN 227), e a contrariedade das posições fica evidente. O que Hume exprime no excerto anterior é a equiparação da realidade das qualidades de cor e tangibilidade à da extensão, de modo que uma distinção das propriedades dos objetos em primárias e secundárias com base na realidade ou objetividade delas torna-se infundada.

Hume localiza a gênese da ideia de extensão em dois fatores distintos: a percepção de pontos sensíveis (visíveis ou táteis) e o seu modo de disposição. Ele ilustra sua posição com um exemplo.

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 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 of their appearance. (T 1.2.3.4/SBN 34)

A imagem que se revela na visão deve ser tomada como um quadro em uma tela. Tenha-se a obra *Grito do Ipiranga*, de Pedro Américo. Um observador perceberá diferenças de relevo e certa profundidade, estando os dragões mais próximos de si que Dom Pedro, que está mais próximo que o horizonte. Entretanto, a tela é plana e toda a tinta está em um mesmo plano. Não há profundidade nem qualquer outro elemento que possa ser adicionado à imagem a não ser a disposição das cores.

A partir disso, Hume explica a noção mais geral de extensão, uma noção aparentemente despida de cores e outras determinações, de acordo com o seu tratamento das ideias abstratas. O indivíduo experiencia cores distintas e percebe que a variação da cor é irrelevante para a disposição dos pontos. Ele se dá conta de que há uma variação similar com respeito ao tato, e que elas podem ser subscritas ao mesmo termo geral. Não há uma ideia da extensão pura, sem qualquer presença sensível, apenas um modo de se tomar uma determinada ideia particular para fazê-la representar um grupo de ideias. Esse mecanismo já fora explicado (4.4).

Frasca-Spada chama atenção para a qualificação da ideia de extensão como “the manner of their [dos pontos coloridos] appearance”. Ela defende que, quando Hume se utiliza desse tipo de expediente para caracterizar algo, ele está se referindo a uma contribuição da mente à nossa experiência.

My suggestion is that this is the problem of how we come to know and describe the mind's 'powers and qualities', and that Hume's mentions of the 'dispositions' or 'manners of appearance' of spatial (and temporal) perceptions (like his description of belief as a 'lively', 'strong', and 'vivacious' 'manner of conception') may be seen as a form of acknowledgment, on his part, of the trace, in experience, of the mind's operations. (Frasca-Spada, 1998, 83)

O primeiro exemplo a corroborar a sua tese é o da diferenciação das percepções em impressões e ideias. Hume as distingue a partir do modo como a mente as percebem, as impressões são mais vívidas, as ideias são mais fracas. Alguém poderia pensar que, portanto, impressões podem se tornar ideias e ideias podem se tornar impressões, pois, sendo as suas diferenças meramente graduais, a mudança dos seus graus é uma mudança nos seus estatutos. Contudo, isso não procede.

The common degrees of these are easily distinguished; tho' it is not impossible but in particular instances they may very nearly approach to each other. Thus in sleep, in a fever, in madness, or in any very violent emotions of soul, our ideas may approach to our impressions: As on the other hand it sometimes happens, that our impressions are so faint and low, that we cannot distinguish them from our ideas. (T 1.1.1.1/SBN 2)

Quando estamos alucinando, ideias podem ser *confundidas* com impressões, porém não se *tornam* impressões, e impressões podem ser confundidas com ideias, mas não se tornam ideias. A distinção é caracterizada em termos de força e vivacidade, mas ela não determina completamente a diferença entre impressões e ideias. Ela apela para um aspecto geral que comumente funciona.

A diferença entre as ideias da memória e as ideias da imaginação pode servir como um segundo exemplo que adiciona ao primeiro. Imaginação, aqui, deve ser tomada em um sentido bastante geral, como qualquer associação entre ideias, seja ela segundo certas regras, seja ela uma livre associação. Hume estabelece a diferença em dois termos: quanto à força e vivacidade e quanto às suas funções. As ideias da memória são mais vívidas que as da imaginação, mas menos vívidas que as impressões (T 1.1.3.1/SBN 8). A função da memória seria preservar a ordem de apresentação das percepções recebidas enquanto a imaginação seria livre para qualquer associação.

A isso, um terceiro caso, o da crença. A crença é, para Hume, uma concepção mais vívida das ideias da imaginação. A diferença entre crer e entreter uma ideia estaria apenas na maneira que as concebemos (T 1.3.5.4/SBN 96). Se tomarmos todas essas diferenças como literalmente graduais, em que força e vivacidade esgotam a caracterização de cada uma das entidades envolvidas, teríamos uma situação bastante bizarra. Teríamos a seguinte classificação, em ordem decrescente de força e vivacidade:

- Impressões;
- Crenças;
- Ideias da memória;
- Ideias da imaginação.

Hume já fora criticado por esse modo peculiar de definir e distinguir as percepções. Poderia haver uma alquimia do espírito para tornar ideias da imaginação em crenças e estas em impressões? Se formos mais caridosos, podemos ver algo por trás desse critério vago. “I suggest that, in the *Treatise*, the language becomes loose when mental contents are being described not as such, but in terms of qualities and acts of the mind.” (Frasca-Spada, 1998, 69). Essa sugestão pode ter por base uma declaração de Hume na primeira *Investigação*, em que comenta o seu uso de diferentes termos para explicar a natureza da crença.

This variety of terms, which may seem so unphilosophical, is intended only to express 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 the imagination. (E 5.12/SBN 49)

O modo de concepção, no caso da classificação das percepções, seria expressão de uma atividade da mente. Leroy também afirma uma profundidade maior por trás dos termos de Hume.

Force, intensité, vivacité, fermeté, aucun de ces mots n'est réellement juste. La nécessité où Hume se trouve de recourir à tous ces mots voisin les uns des autres, et pourtant différents, pour exprimer sa pensée, lui est un indice de ce que la véritable différence est autre. Des réalités sont plus présents à l'esprit que des idées ; elles ont plus de poids sur lui et l'influencent plus fortement ; et l'esprit s'en saisit d'une prise plus ferme. C'est une différence de *feeling* ; c'est une différence de nature et non de degré. (1953, 40)

Pode parecer estranho que uma diferença no sentir (*feeling*) seja expressão de uma ação da mente. Assim é porque é uma contribuição sua à experiência, e não uma mera afetação da experiência sobre a mente. Não é uma ação incondicionada, como se fosse uma liberdade completa do espírito em tomar suas percepções como bem entender, tal liberdade implicaria arbitrariedade. Também pode causar estranheza associar essa ação da mente à diferença de natureza entre as percepções, porque tal diferença indicaria uma predeterminação, o que dispensaria uma ação do espírito. Contudo, podemos tomar a ação da mente como determinante para a essência das suas percepções porquanto elas não tem existência independente da atividade mental. Elas só existem porque são percebidas, e o modo como são percebidas indica a sua natureza.

Assim, é mais interessante, e torna a sua filosofia mais robusta, compreender as diferenças de modos de concepção como sinais de ações da mente sobre a experiência. Quanto ao espaço enquanto modo de aparição, Frasca-Spada defende que é uma propriedade de ideias complexas.

The ideas of space and time arise from the manners of appearance of impressions, and are the ideas of the manners or orders of existence of original perceptual objects – they are 'no separate or distinct ideas', but only appear as features of complex impressions, and are both occasioned and constituted by the complex impressions. As such, they seem entirely to dissolve when one uses the first principle to analyze those complex impressions. I propose that we regard this arrangement of simple visual and tactile impressions, since it only characterizes the totality of a complex impression, as the expression of an original contribution of the mind to sense-experience. (1998, 75)

O primeiro princípio de que ela fala é o Princípio da Cópia, de que toda ideia simples é cópia de uma impressão simples. A análise da ideia de extensão em termos de um modo de aparição causa dificuldades para a validade de tal princípio porque ela não é reduzida às impressões simples.

The 'manner' of arrangement, as being an arrangement of the simple perceptions, is not given in the content of any one perception, and also does not consist in any mere summation of them. The arrangement is over and above the perception. [...] They are, Hume is virtually saying, contemplated or intuited – 'viewed', 'taken notice of' are his favourite expressions – but are not sensed. They are non-impressional. Yet

none the less they are given, not constructed, 'viewed', not merely imagined or thought. (Kemp Smith, 2005, 274)

O que Kemp Smith toma como uma violação do Princípio da Cópia, Frasca-Spada toma como uma descoberta da sua aplicação.

[...] in the inquiry into the origin of space (and time), the use of the first principle leads to the discovery of two facts: first, the simple elements, the coloured and tangible points into which the table is dissolved; second, the limits of application of the principle itself. According to this reading, the ideas of space and time are ideas of a particular kind, fundamentally different from the other ideas: they are not mental contents in the ordinary sense, because they are somehow more directly and specifically related to the self. In this sense, the farthest the first principle can go concerning matters like the origin of space is to show that the idea of space is, as it were, a point of singularity in our experience. (1998, 75)

A extensão seria uma propriedade das percepções complexas da visão e do tato⁴⁴, dado que as suas percepções simples são indivisíveis e, portanto, inextensas. Hume ainda pode ser cobrado pela validade do seu primeiro princípio, porém a razão da sua suposta infidelidade a ele é mais interessante. Torna-se mais aceitável tomar este como um caso-limite da sua aplicação, antes que uma violação inconsciente.

7.4.2. A necessidade da sensibilidade

A extensão é, portanto, o modo de aparição das percepções complexas da visão ou do tato. Ela deve se revolver em impressões simples. Tais impressões, forçosamente, não podem ser da extensão. Ao final da Seção Três, Hume se pergunta sobre a natureza das partes da extensão.

'Tis plain it is not the idea of extension. For the idea of extension consists of parts; and this idea, according to the supposition, is perfectly simple and indivisible. Is it therefore nothing? That is absolutely impossible. For as the compound idea of extension, which is real, is compos'd of such ideas; were these so many non-entities, there wou'd be a real existence compos'd of non-entities; which is absurd. (T 1.2.3.14/SBN 38)

Se as partes da extensão fossem elas mesmas extensas, teríamos um regresso ao infinito e não teríamos, em última instância, partes últimas, como já foi visto. Elas devem ser inextensas. Elas precisam, contudo, ter alguma realidade, afinal *ex nihilo nihil fit*. Elas devem, também, afetar os sentidos. Algo que não os afeta é algo que não origina impressão alguma e,

44 Outro modo de colocar seria afirmar que a extensão é o modo de apresentação das ideias complexas da visão e do tato, ou da experiência visível e tátil. Aqui, também, uma comparação com Kant seria profícua.

logo, não pode ser conhecido. A resposta para a natureza das partes está nos pontos que são dispostos de alguma maneira. Se antes a atenção repousava sobre o modo de aparição, agora ela repousa sobre o que aparece. Esses pontos, sendo sensíveis, afetam a visão ou o tato. Eles são apresentados, no exemplo, como pontos de direito – entidades sem dimensão alguma.

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. But this is not all. 'Tis not only requisite, that these atoms shou'd be colour'd or tangible, in order to discover themselves to our senses; 'tis also necessary we shou'd preserve the idea of their colour or tangibility in order to comprehend them by our imagination. (T 1.2.3.15/SBN 38)

Note-se que Hume não apenas torna necessária a concepção da cor ou da solidez (aqui determinada em termos sensíveis) para a concepção da extensão como torna desnecessária a concepção desta para a concepção daquelas. Ainda assim, o espaço não é propriamente reduzido à cor ou à tangibilidade, pois o segundo aspecto da sua definição não se resume a pontos sensíveis, ele ainda tem uma nota própria. A sua realidade é distinta, mas não independente. Hume não dissolve as diferenças entre as qualidades sensíveis e geométricas, mas recusa o peso ontológico contido no princípio da filosofia moderna.

Ainda que tais resultados sejam controversos, eles são centrais para Hume. O abandono da Parte 2, supostamente feito na Seção Quatro da Parte 4, faria ressurgir para o seu sistema o problema que pretendia ter resolvido: o da compreensibilidade da realidade. Toda a sua argumentação visa mostrar a possibilidade de uma concepção adequada do espaço (e do tempo); o caráter dependente da contradição que alguns filósofos localizam na razão humana a sistemas particulares de filosofia. O abandono da Parte 2 traz o ônus de aproximar a filosofia humeana do fideísmo moderno.

8. DO QUE É REAL

8.1. *Dois distinções, quatro opiniões*

A oposição entre a razão e os sentidos que ocorre na seção “Da filosofia moderna” não ocorre na seção “Do ceticismo quanto aos sentidos”. Naquela, o engajamento de Hume com a sua conclusão é questionável em virtude do modo como ele inicia a sua análise, distanciando-se da filosofia moderna (cf. T 1.4.4.2/SBN 226). Nesta, ainda que seja disputável qual a sua posição final, é mais razoável crer que o seu desfecho é da sua própria pena.

O objetivo de T 1.4.2 é investigar as causas que nos levam a crer na existência de corpos (T 1.4.2.1/SBN 187). Corpo, como já notei, deve ser compreendido como aquilo que tem uma existência distinta e contínua (T 1.4.2.2/SBN 188), isto é, que existe sem a mente e mesmo impercebido. A pergunta pelas causas da crença, e não pela sua verdade, é a que Hume considera relevante. A sua verdade, como já foi notado nesse trabalho, deve ser suposta. Esse estatuto revela não só a sua centralidade para a filosofia humeana como o que devemos esperar do seu tratamento da crença. Se tal crença pudesse ser provada, seja pelo exame dos sentidos, como pleiteia Locke (ECHU IV.xi.1), seja pela razão, não haveria necessidade alguma de *supô-la*. A introdução da seção já indica o seu desfecho negativo, o de que “’Tis impossible upon any system to defend either our understanding or senses; [...]” (T 1.4.2.57/SBN 218). Esse resultado, eu defendo, é o máximo que se pode retirar do tratamento humeano da existência do mundo exterior. Ainda que Hume não faça companhia a Descartes e Locke na fundamentação da existência dos corpos materiais enquanto coisas distintas das mentes, ele não se une a Berkeley para negar tal existência. Se no capítulo anterior eu aproximei Hume de Berkeley, neste eu os afasto.

Hume classifica as impressões que recebemos a partir dos sentidos de dois modos distintos. O primeiro, tripartite, concerne ao que existe continuamente.

The first are those of the figure, bulk, motion and solidity of bodies. The second those of colours, tastes, smells, sounds, heat and cold. The third are the pains and pleasures, that arise from the application of objects to our bodies, as by the cutting of our flesh with steel, and such like. (T 1.4.2.12/SBN 192)

Hume destaca dois posicionamentos diferentes quanto ao estatuto do que é apresentado por essas impressões: a opinião vulgar, que considera os dois primeiros grupos como tendo uma existência distinta e contínua, e a opinião filosófica, que toma apenas o

primeiro grupo como tendo tal existência. Ninguém considera, segundo Hume, o terceiro grupo de impressões como apresentando coisas cuja realidade é distinta da mente. Perceba-se que este corte é mais complexo que o do princípio da filosofia moderna, que distingue as qualidades em apenas dois grupos, pondo dores e prazeres no mesmo conjunto das cores, sabores etc.

O segundo também é tripartite, mas, assim como o primeiro, apenas duas posições são efetivamente tomadas. Ele diz respeito à relação entre as percepções e os objetos. Novamente, os personagens são o vulgo e os filósofos. Enquanto o vulgo toma as percepções como os próprios objetos, isto é, toma os objetos como diretamente presentes à mente, os filósofos consideram os objetos como distintos das percepções (T 1.4.2.31/SBN 202). A terceira via, a que considera que existem apenas percepções, é eliminada porquanto nega a suposição inicial da seção, a de que existem corpos. Ninguém, segundo Hume, poderia sustentá-la de maneira sincera (T 1.4.2.50/SBN 214).

Estamos diante de duas divisões distintas. Uma diz respeito a que impressões têm ou representam qualidades que têm existências distintas e contínuas e outra concerne à natureza da percepção dos objetos, se direta ou mediada. Ambas as posições vulgares podem ser ditas berkelianas, embora Hume não cite o irlandês em sua exposição. E ambas as posições filosóficas podem ser ditas de Locke.

8.2. *A crítica à opinião vulgar*

Tomemos a segunda distinção, aquela concernente à imediatidade das nossas percepções. A posição vulgar não distingue percepções de objetos porque toma aquelas como os próprios objetos, como se as coisas elas mesmas se apresentassem aos indivíduos. Dessa perspectiva, aquilo que o indivíduo vê e ouve é aquilo que existe contínua e distintamente. Nesse ponto, Hume faz uma crítica à posição vulgar.

O argumento que Hume apresenta contra o vulgo é empírico. Isso significa que não seria absurdo, isto é, contraditório, que a percepção das coisas fosse direta, e que a distinção entre percepção e coisa fosse, como argumenta Berkeley (cf. PHK I.38), concernente ao uso das palavras, não à natureza dos referentes. É possível, segundo Hume, a existência de uma percepção que não está presente a uma mente. Isso é antiberkeliano, o que faz parecer que a posição vulgar não é a do irlandês. O paralelo não é perfeito porque há uma adaptação dos

conceitos para o esquema humeano, e essa posição que é frontal à filosofia de Berkeley é, também, a defesa da sua possibilidade na sua assimilação pela filosofia de Hume.

Berkeley compreende a natureza da ideia como ser percebida e a natureza do espírito como perceber (PHK I.2). Hume não o acompanha nesse dualismo. Para ele, a mente nada mais é do que um feixe de percepções (T 1.4.6.4/SBN 252), não havendo um eu simples e uno que possa ser destacado de tudo aquilo que é pensado e sentido. O sujeito é, em suma, o conjunto das suas percepções. Ele oferece uma ilustração útil para compreender o tópico sem que precisemos examinar mais a fundo a sua posição, o que não é o objetivo deste trabalho.

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. (T 1.4.6.19/SBN 261)

A analogia é desenvolvida para esclarecer o papel da relação causal na produção da identidade pessoal. O que me interessa no exemplo é a apresentação de uma unidade reconhecida – uma república – que não requer a manutenção, ao longo do tempo, de nenhuma das suas partes nem requer o destaque de uma parte como mais importante que as demais.

O exemplo é superior ao mais usado para ilustrar a natureza da mente e das ideias, e que Hume também explora, que a compara a um teatro: “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” (T 1.4.6.4/SBN 253). A visualização do teatro pode levar à concepção daquele que vê a peça como no lugar do espírito, isto é, aquele que observa as percepções, o eu. Esse erro é apontado pelo próprio Hume. “They are the successive perceptions only, that constitute the mind; [...]” (T 1.4.6.4/SBN 253). A imagem da república, por sua vez, explicita a multiplicidade daquilo que constitui a mente e não indica um componente distinto, à parte de tudo que se passa no espírito.

Assim, embora uma das posições centrais para a filosofia de Berkeley, a de que percepções não podem existir não percebidas, não possa ser acomodada no sistema humeano, outra das suas posições centrais, a de que aquilo que é percebido é o existente ele mesmo, não a sua representação, é acomodada. É nesse sentido que pretendo que a opinião vulgar corresponda à opinião do filósofo irlandês.

Hume introduz o tema do seguinte modo.

First, How we can satisfy ourselves in supposing a perception to be absent from the mind without being annihilated. *Secondly*, After what manner we conceive an object to become present to the mind, without some new creation of a perception or image; and what we mean by this *seeing*, and *feeling*, and *perceiving*. (T 1.4.2.38/SBN 207)

O primeiro ponto concerne à existência distinta e contínua. Se o que percebemos são os objetos, o que percebemos permanece existindo quando ninguém está vendo. Se a mente se resume a um feixe de percepções, ela é constituída pelas relações entre determinadas percepções, a saber, aquelas que a compõem. Cada uma das percepções que a compõe pode ser concebida à parte daquelas com as quais ela tem alguma relação. Dado que o que é concebível, é possível, premissa básica da filosofia humeana, uma percepção que não está em relação alguma com as percepções que compõem uma mente é possível. Logo, ela não precisa deixar de existir ao deixar de constituir uma mente e, de modo mais geral, não precisa não existir por não constituir uma mente (cf. T 1.4.2.39/SBN 207).

O segundo ponto concerne à imediatidade da percepção do objeto. Ele não produz um efeito distinto de si no sujeito, mas lhe é presente imediatamente.

If the name of *perception* renders not this separation from a mind absurd and contradictory, the name of *object*, standing for the very same thing, can never render their conjunction impossible. 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 supposition of the continu'd existence of sensible objects or perceptions involves no contradiction. (T 1.4.2.40/SBN 207-8)

A resposta vai ao encontro da indistinção proposta pela opinião vulgar entre percepção e objeto, uma vez que objeto faz menção àquilo que existe sem precisar estar em relação com um conjunto de percepções.

A exposição da opinião vulgar estabelece a inteligibilidade da noção de objeto como algo independente de ser percebido, o que responde a um desafio de Berkeley nos *Princípios*.

Insomuch that I am content to put the whole upon this Issue; if you can but conceive it possible for one extended moveable Substance, or in general, for any one Idea or any thing like an Idea, to exist otherwise than in a Mind perceiving it, I shall readily give up the Cause: And as for all that compages of external Bodies which you contend for, I shall grant you its Existence, though you cannot either give me any Reason why you believe it exists, or assign any use to it when it is supposed to exist. I say, the bare possibility of your Opinion's being true, shall pass for an Argument that it is so. (PHK I.22)

É claro que tal resposta demanda um sistema diverso, um rompimento com as noções iniciais do filósofo irlandês. Ocorre, de qualquer forma, que a noção de corpo material como

algo cuja existência não se resume a ser percebido não é um mero *nonsense*.

Contudo, Hume toma a opinião vulgar como falsa (T 1.4.2.43/SBN 209).

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. (T 1.4.2.45/SBN 210-1)

O movimento é análogo ao do argumento apresentado na seção “Da filosofia moderna”. Ele apela para a natureza similar de todas as percepções, de modo que uma conclusão acerca de uma deve ser uma conclusão acerca de todas. O trecho ainda segue:

This opinion is confirm'd by the seeming encrease and diminution of objects, according to their distance; by the apparent alterations 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. (T 1.4.2.45/SBN 211)

Como questão de fato, percepções não são objetos. O argumento de Hume aponta para uma dimensão da experiência que é mentalmente dependente, que só existe enquanto experienciada⁴⁵. O seu argumento é indeterminado quanto à diferença das demais propriedades de percepções e objetos que a continuidade e a independência. Nada se conclui quanto à natureza das qualidades apresentadas pelas percepções, apenas acerca da natureza fenomênica da percepção.

8.3. A crítica à opinião filosófica

8.3.1. O equívoco do princípio da filosofia moderna

Observemos o argumento apresentado em “Da filosofia moderna” em defesa da dependência das qualidades sensíveis da mente.

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. Upon the different situations of our

45 Pode-se objetar que da constatação de que algumas percepções são meramente fenomênicas não se segue que as demais também devem ser. Parece-me, contudo, que Hume trata o argumento como concernindo à qualquer percepção porque cria que não haveria diferença de natureza entre as percepções (quanto percepções, não enquanto impressões ou ideias).

health: A man in a malady feels a disagreeable taste in meats, which before pleas'd him the most. Upon the different complexions and constitutions of men: That seems bitter to one, which is sweet to another. Upon the difference of their external situation and position: Colours reflected from the clouds change according to the distance of the clouds, and according to the angle they make with the eye and luminous body. Fire also communicates the sensation of pleasure at one distance, and that of pain at another. (T 1.4.4.3/SBN 226)

A satisfatoriedade do raciocínio é enganosa. Ele de fato mostra a dependência das qualidades sensíveis, porém não porque *somente* elas são impressões na mente, mas porque *também* elas são impressões na mente. Enquanto impressões, elas compõem aquela faceta fenomênica da experiência apontada na crítica à indistinção entre percepções e objetos. A filosofia moderna se equivoca quanto à conclusão apropriada do argumento de que utiliza. Ela o toma como revelando a natureza do conteúdo da percepção enquanto o que é revelado é a natureza da percepção enquanto percepção.

Observe-se que o argumento em T 1.4.4.3 difere do apresentado em T 1.4.2.45 ao omitir tamanho e figura entre os seus exemplos. Ele é incompleto e, parece-me plausível crer, intencionalmente incompleto. A ilusão criada pela sua apropriação como um raciocínio que concerne ao conteúdo da percepção – a redução da realidade a poucas qualidades – é imediatamente exaltada e rapidamente revelada como desencaminhadora. “I assert, that 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.” (T 1.4.4.6/SBN 228), um ceticismo que só se pode aceitar verbalmente (T 1.4.2.50/SBN 214).

Donald Livingston descreve a discussão de Hume em termos da publicidade da experiência.

The primary-secondary quality-distinction is absurd *because* it collapses into phenomenalism, which Hume takes to be the denial that the objects we experience are to be thought of as public objects at all. And, of course, if we do not experience public objects, there can be no empirical explanations of “the operations of external objects” (T. 228). (1984, 18)

Livingston toma a afirmação de Hume de que devemos tomar a existência de corpos como suposta em nossos raciocínios (T 1.4.2.1/SBN 187) como uma declaração de que a suposição de um mundo público deve estar por trás de qualquer esquema plausível sobre a natureza da nossa experiência (cf. Livingston, 1984, 17). Essa seria a contribuição irrevogável da opinião vulgar. O que ela ignora, contudo, é que existe um aspecto privado da experiência. A atenção para tal dimensão constitui a contribuição da reflexão filosófica.

In section ii, the popular system is introduced as a thesis about the world vulnerable to empirical test. The problem with the popular system is that in identifying perceptions with objects it completely ignores the internal world of consciousness. This internal world is forced on our attention by causal reasoning that shows our perceptions to be dependent on the mind and the state of our sense organs. This is the kernel of truth in phenomenalism. Insofar as the popular system ignores these obvious facts it is false. But such facts cannot show that the basic idea of the popular system is false, namely, that what we perceive is a public world of objects having the sensory properties we observe them to have. (Livingston, 1984, 19)

A ideia básica do sistema vulgar ou popular enquanto tese empírica pode ser falsa, porém não é provada falsa do ponto de vista filosófico. O raciocínio causal é incapaz de provar a sua verdade, contudo também não prova a sua falsidade. O que revela incorreto é a redução dos objetos às percepções, mas não a existência dos objetos. Isso jaz como suposto, e é esse estatuto – como algo não provado – que permite a instabilidade epistêmica que encerra a seção “Do ceticismo quanto aos sentidos”.

This sceptical doubt, both with respect to reason and the senses, is a malady, which can never be radically cur'd, but must return upon us every moment, however we may chace it away, and sometimes may seem entirely free from it. 'Tis impossible upon any system to defend either our understanding or senses; and we but expose them farther when we endeavour to justify them in that manner. (T 1.4.2.57/SBN 218)

A confiança no entendimento e nos sentidos não é provada, ela é suposta. Afinal, para provar a sua fiabilidade, precisamos apelar para eles mesmos, uma vez que resumem as faculdades que possuímos. Essa é uma das razões apresentadas por Hume para recusar a dúvida cartesiana (E 12.3/SBN 150). O exame das nossas faculdades revela a sua falibilidade e a possibilidade delas serem ilusórias, e isso dá margem para a dúvida cética. Contudo, tal dúvida não se funda em mais do que isso. Se minha análise é correta, o argumento de “Da filosofia moderna” é desautorizado pelo tratamento do espaço na Parte 2. Em “Do ceticismo quanto aos sentidos”, nenhum argumento positivo contra a existência de corpos é oferecido.

O seguinte excerto resume parte do que é adquirido em T 1.4.2:

[...], that as long as we take our perceptions and objects to be the same, we can never infer the existence of the one from that of the other, nor form any argument from the relation of cause and effect; which is the only one that can assure us of matter of fact. Even after we distinguish our perception from our objects, 'twill appear presently, that we are still incapable of reasoning from the existence of one to that of the other: So that upon the whole our reason neither does, nor it is possible it ever shou'd, upon any supposition, give us an assurance of the continu'd and distinct existence of body. (T 1.4.2.14/SBN 193)

Seja a partir da opinião vulgar, que identifica percepções e objetos, seja a partir da

filosófica, que os distingue, a existência dos objetos não pode ser inferida a partir das percepções, as quais constituem todo o material com que a nossa mente lida. Não obstante, a impossibilidade de uma inferência dos objetos a partir das percepções não mostra, por si só, a inexistência dessas entidades. Um dos avanços já vistos na análise é a possibilidade da sua existência (T 1.4.2.40/SBN 207). A manutenção desse resultado só é possível mediante a preservação da opinião de que os objetos e as percepções são semelhantes em suas qualidades. “We never can conceive any thing but perceptions, and therefore must make every thing resemble them.” (T 1.4.2.54/SBN 216). Isso vai de encontro ao princípio da filosofia moderna, que extirpa dos objetos as qualidades necessárias para a sua concepção, e ao encontro do tratamento do espaço dado na Parte 2, que analisa a extensão a partir dessa perspectiva.

A distinção entre percepções e objetos que surge da crítica à opinião vulgar é também criticada por Hume, contudo, ainda que ele a apresente com certa reticência, ela não é em momento algum dita falsa tal como é feito explicitamente com a posição vulgar (T 1.4.2.43/SBN 209). O defeito da opinião filosófica quanto a esse aspecto é a sua dependência da opinião vulgar.

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. (T 1.4.2.46/SBN 211)

Não fosse a aceitação tácita da existência contínua daquilo que é percebido, não haveria porque manter a crença na existência de algo contínuo. Como não há prova alguma para a existência de corpos, apenas uma certa tendência da mente que leva a essa conclusão, a ausência dessa tendência faria infundada qualquer tentativa de salvá-la. A posição filosófica não é mais do que um empreendimento para manter a crença original na existência de objetos materiais. Nesse sentido, ela lhe é dependente e não adiciona além da manutenção da possibilidade da sua existência, uma vez percebida falsa a identificação de objetos a percepções.

Um trecho pode ser mais crítico para a minha proposta:

Philosophers are so far from rejecting the opinion of a continu'd existence upon from rejecting that of the independence and continuance of our sensible perceptions, that

tho' all sects agree in the latter sentiment, the former, which is, **in a manner, its necessary consequence**, has been peculiar to a few extravagant sceptics; [...] (T 1.4.2.50/SBN 214)

Pode ser dito que Hume textualmente afirma que a rejeição da existência contínua é uma consequência necessária da rejeição dessa propriedade em nossas percepções e, portanto, que ele também tomaria como falsa a posição filosófica. Entretanto, Hume não declara essa relação de consequência sem mais, mas qualifica a sua opinião com um “de certa maneira”. Creio que isso abre margem para compreender uma relutância em manter tal conexão de modo direto e imediato e argumentar em prol de uma perspectiva em que há espaço para recusar uma relação de necessidade entre ambas as posições.

A rejeição da existência contínua das nossas percepções leva à rejeição da existência de objetos porque não há razão alguma para defendermos a sua aceitação de modo independente. A rejeição completa da posição vulgar leva à rejeição da posição filosófica. Ocorre, contudo, que a opinião vulgar não é descartada completamente, mas parcialmente. Embora seja visto que percepções não são objetos, a convicção de que há algo de contínuo não é abalada.

8.3.2. Da realidade do que não é extenso

A Parte 2 confere à cor e à tangibilidade um estatuto ontológico semelhante ao das qualidades consideradas primárias. As demais qualidades secundárias, contudo, não são tratadas, uma vez que não são condições para a sensação e concepção da extensão. Contudo, Hume também confere realidade objetiva às demais qualidades, como som, odor e sabor. Para tanto, defende a seguinte máxima:

This maxim is *that 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. (T 1.4.5.10/SBN 235-6)

Tal posição é possível devido ao Princípio de Conceptibilidade, que enuncia que o que é concebível é possível. Nós percebemos desejos (no sentido amplo de perceber utilizado por Hume). Um desejo, contudo, não pode estar literamente em um lugar. Não é possível formar uma figura a partir de desejos dispostos em posições distintas. A percepção de um desejo, portanto, é a percepção de algo que não está espacialmente localizado.

Perceba-se que algo inextenso, como um ponto colorido ou tátil, pode ser dito em algum lugar se puder formar uma figura quando situado em relação a outros pontos.

Embora o que não tenha existência espacial não possa manter uma relação de contiguidade no espaço com o que é extenso, relações causais e temporais ainda assim são possíveis.

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 contemporary 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. (T 1.4.5.12/SBN 237)

O erro comum, segundo Hume, está na tendência da mente em acrescentar ao que mantém uma relação de causa e efeito, a contiguidade espacial, erro que pode ser corrigido a partir de um raciocínio apropriado a respeito dos absurdos a que isso pode nos levar (T 1.4.5.13/SBN 238).

A Parte 2 do Livro I do *Tratado* e a Seção Cinco da sua Parte 4 podem ser tomadas como o tratamento alternativo de Hume às qualidades tomadas como secundárias. A sua ontologia não distingue níveis de realidade ou realidades anteriores e posteriores, ou realidades que são primeiras a outras. Todas as qualidades veiculadas pelas percepções são igualmente reais (exceto nos casos de ilusão) e seus objetos podem ser igualmente existentes. Nesse sentido, pode-se dizer que a filosofia humeana preconiza uma espécie de monismo ontológico.

CONCLUSÃO

A discussão sobre o (que Hume denomina) princípio da filosofia moderna é o ponto central desta dissertação. Elenquei dois tipos de razões para crer que Hume o rejeita enquanto um princípio metafísico ou ontológico: negativas, quanto às consequências para a sua filosofia, e positivas, quanto ao conteúdo exposto na Parte 2 do *Tratado da Natureza Humana*. Assim, pretendi mostrar que ler a seção “Da filosofia moderna” como uma seção que expõe uma parte da filosofia humeana é indesejável tanto de um ponto de vista contextual como de uma perspectiva textual, e indicar que é mais interessante lê-la como uma seção crítica às filosofias que comungam do princípio.

O escopo deste trabalho, contudo, não se limita ao tratamento específico do princípio da filosofia moderna, também, e é para isso que fora concebido, está relacionado a um problema mais geral na leitura de Hume. Kemp Smith (2005, 125) e Stroud (1977, 11) apresentam Hume como um filósofo que pretende expor uma nova visão sobre a natureza humana. É consenso que essa nova visão passa pela sua proposta de associar a razão ao instinto. Não é consenso, contudo, como devemos compreender essa associação. Um ramo tradicional da interpretação da filosofia humeana a explica a partir da *submissão* da razão à imaginação ou ao instinto.

Hume faz uma crítica à racionalidade tal como concebida por seus contemporâneos, porém não uma crítica à racionalidade em absoluto. Essa é uma premissa fundamental da interpretação de Hume desde o princípio do século XX, em que se deixa de vê-lo como um filósofo puramente negativo, o qual se limita a apresentar as falhas da filosofia ou cujo valor maior está nessa sua contribuição, e passa-se a atentar para as suas contribuições positivas. O problema interpretativo que domina a literatura sobre a sua filosofia teórica desde então é acerca da compatibilidade do seu ceticismo com as suas pretensões positivas de fornecer um sistema de filosofia.

O princípio da filosofia moderna põe em conflito dois princípios tidos como universais por Hume, os quais, por sua definição enquanto universais, não poderiam se opor. A sua subscrição ao princípio não só revelaria uma inconsistência gritante no seu sistema bem como invalidaria o seu critério para a identificação dos princípios que devem ser aceitos e dos que não devem, quais as inclinações naturais que são naturais como uma doença é natural, e quais são naturais em um sentido mais apropriado.

Aceitar tais consequências, que já me parecem suficientes para instigar uma leitura alternativa, implica uma visão bastante específica acerca da saída proposta por Hume à crise cética, crise que se configura pela falta de critério para julgar. Hume apela para a natureza ou para uma espécie de senso comum, e tal apelo, dessa perspectiva, deve ser lido como um recurso ao silenciamento da razão ou da reflexão filosófica. A natureza constrangeria a razão por meio de uma interferência causal. Não fôssemos seres encarnados, estaríamos perdidos quanto ao que crer. Essa relação de conflito e disputa entre a razão e a natureza é análoga à relação descrita pelo fideísta entre a razão e a fé. A fé deve silenciar a razão em determinados assuntos. Quando opostas, deve-se aceitar a proposição da fé ante a da razão.

Compreender a relação entre a razão e a imaginação como de mera subordinação é uma via perigosa porque a filosofia humeana torna-se análoga à filosofia fideísta. Se a imaginação oprime a razão, dita-lhe o que deve e o que não deve ser investigado, vetando, por exemplo, um exame da verdade da crença na existência de corpos materiais ou do fundamento das inferências causais, elas são faculdades em conflito. Devido a nossa natureza corporificada, cederíamos à imaginação em virtude da necessidade e da urgência dos assuntos práticos, que nos exigem ação de maneira alheia às nossas rumações teóricas. Além disso, tais rumações poderiam, se tivessem nosso crédito, até mesmo paralisar-nos porquanto evidenciaram a falta de razões que temos para as crenças que efetivamente temos. O naturalismo humeano seria a recusa do domínio da racionalidade sobre a animalidade.

Opto por uma perspectiva distinta, a qual não foi objeto de análise direta nessa dissertação, mas que está implícita em todos os movimentos da segunda parte, da recusa da infinita divisibilidade do espaço à recusa da hipótese da inexistência dos corpos. Ambas negativas, centrais para a Parte 2 do Livro I do *Tratado* e para a Seção Dois da sua Parte 4, não são feitas sobre justificações diretas. Elas se fundam na suposição da possibilidade do conhecimento. A atualidade da infinita divisibilidade dos corpos ou da sua inexistência implicaria uma assimetria intransponível entre a realidade e a mente humana, a impossibilidade desta para conhecer o mundo. Sob pena de assumir uma filosofia que faz uma apologia do obscuro, tais hipóteses devem ser rejeitadas. As negativas se revelam, a partir desse ponto de vista, constitutivas do conhecimento humano. Se há espaço de direito para a razão, ele traz consigo o compromisso tácito com a existência de corpos, com a validade das inferências de causa e efeito, e com a impossibilidade da infinita divisibilidade do espaço (na filosofia humeana). Ainda que tais suposições particulares sejam ou possam ser incorretas,

pode ser considerada uma contribuição de Hume a identificação da existência de proposições que compõem o pano de fundo do nosso conhecimento e não estão sob o juízo filosófico.

A subordinação da razão diante da imaginação, dentro desse esquema, pode ser compreendida como o rompimento da filosofia humeana com dois pressupostos que Livingston identifica nos demais sistemas filosóficos modernos: o Princípio de Ultimidade (*Ultimacy*) e de Autonomia (Livingston, 1984, 25). Aquele dita que a filosofia deve ir até o fim em sua investigação, e este, que ela deve recusar qualquer contribuição que não passe no seu exame crítico. A dependência do sistema filosófico do sistema vulgar, na discussão acerca da natureza da percepção, exemplifica bem a oposição de Hume à autonomia filosófica. Isso não significa que a crítica filosófica é vazia e que o senso comum é incorrigível. Isso seria um esvaziamento da filosofia. Como visto, a opinião vulgar pode ser desautorizada pela reflexão filosófica. Ocorre que a filosofia não pode, da perspectiva humeana, ser realizada a despeito do senso comum. Sem ele, não haveria sequer um ponto de partida.

A sua relação com o Princípio de Ultimidade é mais complexa. Embora reconheça a possibilidade da filosofia na sua transgressão – isto é, a possibilidade de assumir uma posição sem que o inquirido vá até o fim na ordem das razões – o estatuto inseguro dos compromissos fundamentais evidencia uma reticência em abandoná-lo. A possibilidade da dúvida cética quanto à existência dos corpos mostra que a observância da legitimidade de assumir posições que não são absolutamente finais, mas são o máximo a que podemos chegar, não elimina o fato de que elas não são finais em si mesmas. Ao assumir a dependência da filosofia de hipóteses assumidas por razões que não são estritamente conectadas à verdade, mas à possibilidade de conhecê-la, Hume também reconhece que essa posição não é, em última instância, justificada. Afinal, assumimos isso e aquilo porque há de ser assim para que possamos conhecer, todavia quem garante que podemos conhecer? O ceticismo fideísta pode ser correto, pode ser o caso que a verdade é inefável, contudo assumi-lo de partida é abdicar da verdade sem tentar conhecê-la. Uma espécie de aposta de Pascal se configura por trás da filosofia humeana.

A dúvida cética, podemos dizer, é resultado da finitude humana. O ceticismo a que Hume adere ao final do Livro I do *Tratado* (T 1.7.4.14-15/SBN 272-5) é um que recusa a rejeição de uma hipótese pura e simplesmente porque ela é contingente, mas que é cauteloso quanto ao seu possível sucesso. “[...], we might hope to establish a system or set of opinions, **which if not true (for that, perhaps, is too much to be hop'd for) might at least be**

satisfactory to the human mind, and might stand the test of the most critical examination.” (T 1.4.7.14/SBN 272). O conhecimento *pode* estar além das capacidades humanas, porém se estiver, devemos buscar pelo menos o que está ao seu alcance. A afirmação do mistério certamente não é satisfatória porquanto rompe com o que constitui a racionalidade humana.

A relação entre a imaginação e a razão não é de conflito nem opressão, portanto, e sim de contribuição. A concepção de racionalidade que Hume pretende avançar é uma que não a distingue da sensibilidade humana, mas a configura como um modo seu de operar. Essa hipótese, embora não tenha sido avaliada nesta dissertação, está no horizonte da leitura aqui proposta.

Um ceticismo resultante da identificação da oposição dos princípios universais – um que abdica da coerência epistêmica e da inteligibilidade do real – ao eliminar a possibilidade do conhecimento, elimina as raízes da filosofia. Embora Hume justifique o seu retorno à atividade filosófica como resultante de uma inclinação própria (T 1.4.7.12/SBN 271), essa inclinação é vã, diante da impossibilidade de atingir o seu resultado, e deve desaparecer (“For nothing is more certain [...] that we are no sooner acquainted with the impossibility of satisfying any desire, than the desire itself vanishes.” (T Intro.9/SBN xviii).

A recusa do princípio da filosofia moderna demanda a recusa do estatuto das qualidades sensíveis como menos reais, como tendo sua realidade dependente da realidade das qualidades geométricas. É isso que é realizado na Parte 2 do Livro I do *Tratado*. A inteligibilidade da extensão requer a inteligibilidade da cor ou da tatabilidade, portanto, sob pena de cairmos no obscurantismo fideísta, deveríamos conceber o espaço como constituído por propriedades sensíveis.

A recusa do princípio da filosofia moderna abre espaço para a possibilidade da existência dos corpos. O último capítulo desta dissertação é um esforço para mostrar que não há uma rejeição da existência de objetos materiais, e sim uma investigação crítica tanto a aspectos da opinião vulgar quanto da opinião filosófica. A impossibilidade da prova da sua existência e o seu caráter logicamente contingente tornam a crença na existência de corpos vítima da dúvida cética, dúvida que é suprimida pela inclinação natural.

Essa supressão, nessa perspectiva, não tem mais um caráter conflituoso. A necessidade da crença na existência de objetos materiais bem como a necessidade das inferências causais podem ser tomadas como traços intrínsecos a um sujeito racional encarnado ou finito, como apresentando as bases sobre as quais a razão deve operar. A diferença, agora, é que não há um

conflito entre ambas, e sim uma neutralidade. A dúvida é reflexo da contingência da existência dos corpos – o que é esperado de uma questão de fato – não da sua falsidade (noutras palavras, da sua possível falsidade, não da sua falsidade de fato). O erro que leva a um estado cético radical está nas demandas que fazemos para a razão. Ao vê-la de modo integrado à natureza humana, Hume elimina a influência do ceticismo radical sem ferir o funcionamento próprio da razão.

O ceticismo de Hume, portanto, não é tal que é domado por uma atuação causal ou mecânica dos instintos naturais. Se assim fosse, sua filosofia seria uma versão laica do ceticismo fideísta, uma vertente laica do louvor ao mistério e ao absurdo. Esse ceticismo é repudiado por Hume, ele resulta de uma má compreensão da natureza da racionalidade. O ceticismo que admite é o que afirma a insegurança dos nossos raciocínios e princípios: não há garantias de que eles sejam corretos, embora sejam os únicos recursos que temos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras da Modernidade (até o século XVIII)

BERKELEY, George. *Philosophical Works*: including the works on vision. London: J. M. Dent, 1975.

BOYLE, Robert. *Philosophical Papers of Robert Boyle*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991.

CHAMBERS, Ephraim. *Cyclopaedia, or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*. London: James and John Knapton, 1728. Disponível no sítio www.artfl-project.uchicago.edu.

DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982-1989. 11v.

GALILEI, Galileu. *Discoveries and opinions of Galileo*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1957.

HUET, Pierre-Daniel. *Traité Philosophique de la Foiblesse de l'Esprit Humain*. Amsterdam, chez Henridu Sauzet, 1723. Disponível no sítio www.archive.org.

HUME, David. *Dialogues concerning Natural Religion*. 1779. Disponível no sítio www.davidhume.org.

_____. *An Enquiry concerning Human Understanding*. In: Hume, D. *Essays and Treatises on Several Subjects*. Edinburgh: T. Cadell, 1777.

_____. *Essays and Treatises on Several Subjects*. Edinburgh: T. Cadell, 1777. Disponível no sítio www.davidhume.org.

_____. *Natural History of Religion*. In: Hume, D. *Essays and Treatises on Several Subjects*. Edinburgh: T. Cadell, 1777.

_____. *Of the Immortality of the Soul*. In: Hume, D. *Two Essays*. London: 1777.

_____. *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*. In: Hume, D. *Essays and Treatises on Several Subjects*. Edinburgh: T. Cadell, 1777.

_____. *The Sceptic*. In: Hume, D. *Essays and Treatises on Several Subjects*. Edinburgh: T. Cadell, 1777.

_____. *The Letters of David Hume*, edited by J. Y. T. Greig. Oxford: Clarendon Press, 1932.

_____. *A Treatise of Human Nature*. London: John Noon, 1739. Disponível no sítio www.davidhume.org.

_____. *Two Essays*. London: 1777. Disponível no sítio www.davidhume.org.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Penguin Books, 1997.

REID, Thomas. *An inquiry into the human mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Comentários e outras obras originais

ALBIERI, Sara. “Crença e aceitação: a teoria humeana da crença como conhecimento confiável.” In GUIMARÃES, Livia (org). *Ensaio sobre Hume*. Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005. pp. 79-88.

BAXTER, Donald. *Hume's Difficulty, Time and Identity in the Treatise*. Abingdon, Oxon: Routledge, 2008.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Trad. Ivo Storniolo e Euclides Martins Balanci. São Paulo: Paulus. Edição Pastoral, 1991.

BLACKBURN, Simon. *How to Read Hume*. London: Granta Publications, 2008.

FOGELIN, Robert. *Hume's Skeptical Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

FRASCA-SPADA, Marina. *Space and the Self in Hume's Treatise*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

GARRETT, Don. *Cognition and commitment in Hume's philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

GREEN, Thomas. *Philosophical works*, v. 1. London: Longmans, Greens, and, co, 1885. Disponível no sítio www.archive.org.

GUIMARÃES, Livia (org). *Ensaio sobre Hume*. Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005.

HOLDEN, Thomas. “Infinite Divisibility and Actual Parts in Hume's *Treatise*”. *Hume Studies*, vol. XXVIII, n. 1 (April, 2002). pp. 3-26.

KEMP SMITH, Norman. *The Philosophy of David Hume with a new introduction by Don Garrett*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. First published 1941.

KLAUDAT, André. “Hume e a determinação da mente.” In GUIMARÃES, Livia (org). *Ensaio sobre Hume*. Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005. pp.187-203.

LANDESMAN, Charles. *Ceticismo*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

LEROY, André-Louis. *David Hume*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953. (Collection Les Grands Penseurs)

LIGHTNER, D. Tyceium. “Hume on Conceivability and Inconceivability”. *Hume Studies*. Volume XIII, Number 1 (April, 1997), pp. 113-132.

LIVINGSTON, Donald. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

- MAIA NETO, José R. “As principais forças dos pirrônicos (*La 131*) e sua apropriação por Huet.” *Kriterion*, Belo Horizonte, n 114, Dez/2006, p. 237-257.
- _____. “Hume and Pascal: Pyrrhonism vs Nature” *Hume Studies*, Volume XVII, Number 1 (April, 1991). pp. 41-50.
- OWEN, David. *Hume's Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- PAPPAS, George S. “A Second Copy Thesis in Hume?”. *Hume Studies*, Volume XVII, Number 1 (April, 1991), pp. 51-60.
- RUSSELL, Bertrand. *History of western philosophy*. London: George Allen & Unwin LTD, 1961.
- RUSSELL, Paul. *The Riddle of Hume's Treatise*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- STRAWSON, Peter. *Ceticismo e naturalismo*. Trad. Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.
- STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge, 1977.
- _____. (2006). “The constraints of Hume's naturalism”. *Synthese*, 152: 339-351. DOI 10.1007/s11229-006-9009-0.
- YOLTON, James. *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.