

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA- MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: História da Filosofia Moderna e Contemporânea

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**A INTELIGIBILIDADE DA EXISTÊNCIA EXTERNA NA FILOSOFIA
HUMEANA.**

ANDREA CACHEL

**CURITIBA
2005**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA- MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: História da Filosofia Moderna e Contemporânea

ANDREA CACHEL

**A INTELIGIBILIDADE DA EXISTÊNCIA EXTERNA NA FILOSOFIA
HUMEANA.**

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção de grau de Mestre do Curso de Mestrado
em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras
e Artes da Universidade Federal do Paraná.
Orientador: Eduardo Salles de O. Barra.

**CURITIBA
2005**

Sumário

<i>Resumo</i>	04
<i>Abstract</i>	05
<i>Introdução</i>	06
 <i>Capítulo I – Os domínios da razão e da imaginação: idéias, crenças e ficções</i>	12
1.1 A teoria das idéias.....	12
1.2 A teoria da crença.....	22
1.3 Para além do critério de força e vividez.....	32
 <i>Capítulo II – A crença nos corpos: a atribuição de existência contínua e distinta às percepções</i>	37
2.1 A crença nos corpos como a crença na existência contínua e distinta dos objetos.....	38
2.2 Por que os sentidos e a razão não podem causar a crença nos corpos?.....	44
2.3 A tarefa da imaginação na formação da crença nos corpos.....	53
2.4 Existência simples e dupla: a precedência da identificação entre percepções e objetos.....	63
2.5 Inteligibilidade e verdade: Hume e a opinião filosófica.....	72
 <i>Capítulo III – Qualidades Primárias e Secundárias: a existência ideal das qualidades e a crença na existência dos corpos</i>	79
3.1 Crítica humeana à distinção entre qualidades primárias e secundárias.....	81
3.2 O estatuto das qualidades secundárias na filosofia humeana.....	89
3.3 Qualidades secundárias: razão e imaginação.....	96
 <i>Capítulo IV – Entre a continuidade das percepções e o idealismo: Hume, Berkeley e a relação entre vulgo e filosofia</i>	101
4.1 O idealismo de Berkeley como uma tentativa de refutação do ceticismo.....	102
4.2 A crença nos corpos como uma alternativa ao idealismo berkeleyano.....	112
4.3 Sistema filosófico, idealismo e ceticismo.....	121
 Considerações finais: a inteligibilidade da existência externa e a relação entre vulgo e filosofia em Hume.....	129
 <i>Bibliografia</i>	134

RESUMO

Esta Dissertação tem por objetivo analisar a discussão humeana sobre a crença nos corpos, desenvolvida na seção *Da Filosofia Acadêmica ou Cética*, das *Investigações acerca do Entendimento Humano*, e sobretudo na seção *Do ceticismo quanto aos sentidos*, do *Tratado da Natureza Humana*. Particularmente visa apontar a questão da inteligibilidade da existência externa como o tema central dessa discussão e, conseqüentemente, como base das oposições nela existentes, tais como, razão e imaginação, verdade e crença, sistema filosófico e sistema vulgar. A partir desse exame, pretende-se evidenciar as intensões de Hume de se contrapor a uma forma específica de refutar o ceticismo quanto aos sentidos, qual seja, a berkeleyana. Para tanto, procura-se debater, nesta Dissertação, a posição humeana quanto aos sistemas vulgar e filosófico acerca da objetividade, argumentando-se que a divergência de Hume em relação ao sistema filosófico não é referente à sua verdade ou falsidade e que a sua defesa ao sistema vulgar é pertinente ao âmbito da inteligibilidade ou possibilidade. Por fim, busca-se mostrar ser esse o âmbito em que se estabelece a dissensão entre Hume e Berkeley, a qual, conforme se intenta esclarecer, é um reflexo de formas distintas de relacionar vulgo e filosofia.

ABSTRACT

This Thesis intends to analyse Hume's discussion about belief in bodies, present in the section *Of the academical or sceptical Philosophy, of Enquiries concerning Human Understanding*, and in the section *Of scepticism with regard to the senses*, of *Treatise of Human Nature*. Particularly, its aim is to show that the matter of intelligibility of external existence is the central aspect of this discussion, in consequence, is the basis of the oppositions between reason and imagination, truth and belief, philosophical system and vulgar system. Through such exam, the purpose is to indicate Hume's intention of opposing a specific form of refuting scepticism in regard to the senses, that is, Berkeley's form. In order to do that, we try to discuss, in this thesis, Hume's position in regard to vulgar system and philosophical system concerning external existence, arguing that Hume's disagreement regarding the philosophical system does not refer itself to its truthfulness or falsity and his defense of the vulgar system concerns the field of intelligibility or possibility. At the end, we try to show that this is the point where Hume and Berkeley do not agree, a point which, as we intend to explain, is a reflection of different ways of connecting the vulgar and the philosophical opinion.

Introdução

Mesmo antes de Descartes, e especialmente após a separação inicial que esse autor faz entre conteúdos mentais e conteúdos reais, a existência dos objetos externos tornou-se uma questão essencial na filosofia. Partindo do reconhecimento de que os conteúdos mentais não têm uma natureza material, portanto, que objetos materiais não são diretamente conhecidos, vários filósofos, na modernidade, procuraram mostrar que, embora não possam ser diretamente conhecidos ou percebidos, é possível provar pela razão que objetos externos existem. Independente das diferenças quanto às formas pelas quais se postula esse conhecimento, a maior parte dos filósofos desse período pretendeu opor-se ao ceticismo quanto aos sentidos, ou seja, ao argumento de que não é possível saber se os objetos externos existem ou não é possível conhecê-los.

A questão do ceticismo quanto aos sentidos não ficou alheia a Hume, que a discute na seção assim intitulada no *Tratado da Natureza Humana* e na seção *Da Filosofia Acadêmica ou Cética*, das *Investigações acerca do Entendimento Humano*¹. Também ele se propôs a refutá-lo, contudo através de um modo diferente do empregado por aqueles que sustentaram a possibilidade do conhecimento dos objetos externos. Afirmando que não se pode provar a existência dos corpos, Hume intentou polemizar o ceticismo quanto aos sentidos mostrando haver uma crença universal e incontestável, formada por princípios da imaginação que, aliados com a constância e coerência existente em algumas impressões, causariam a crença em que os objetos têm uma existência contínua e distinta, portanto, são mais que simples percepções. Dessa forma, a filosofia humeana procurou sustentar que não

¹ As citações e referências ao *Tratado* e às *Investigações* foram retiradas das edições de Selby-Bigge e P.H.Nidditch (ver Hume, 1978 e 1975). Para as versões das passagens citadas para o português, foram consultadas as traduções realizadas por Débora Danowski e José Oscar A. Marques (ver, respectivamente, Hume 2000 e 1999). Nossas referências ao *Tratado* seguirão o seguinte esquema: (*Tratado*. Livro. parte. seção, página). Para nos referirmos às *Investigações* fazemos do seguinte modo: (*Investigações*. Seção. parte, página). É importante observar que, embora normalmente as indicações às *Investigações* sejam feitas por meio dos seus parágrafos, optamos por fazê-las do modo mencionado porque compreendemos que é uma forma mais adequada para a localização do leitor em relação à seção precisa que está sendo discutida. Cabe ressaltar também que optamos pela edição Selby-Bigge & P.H.Nidditch, ainda que haja uma recente e bastante boa edição, a de Noxon & Noxon (ver, Hume 2002). Como essa edição é mais recente, todos os comentadores por nós citados ainda se utilizam da edição Selby-Bigge & Nidditch, de forma que, para não criar incompatibilidades

se pode suspender o juízo quanto à existência dos corpos, explicando a origem da crença nessa existência, o que, à medida que tal origem é remetida à imaginação e não da razão, acabou por se contrapor também à expectativa filosófica de postular um conhecimento racional da existência do mundo exterior e, dessa forma, garantir uma certa justificação racional para a crença nos corpos.

Tendo em vista o modo pelo qual Hume discute com o ceticismo quanto aos sentidos, a análise humeana sobre a crença nos corpos não passou despercebida aos comentadores. A oposição entre, por um lado, o reconhecimento do caráter involuntário e irrevogável da crença nos corpos originada pela imaginação e, por outro lado, a admissão da impossibilidade de se postular um conhecimento de sua existência, têm sido palco de disputas entre os comentadores no sentido de localizar o predomínio de uma das faces da filosofia humeana, seja ela naturalista ou cética, negativa ou positiva, por exemplo². Do mesmo modo, a explanação da constância e coerência como qualidades que, conjuntamente com a imaginação, são responsáveis pela crença nos corpos, tem gerado, ao longo do tempo, uma série de questionamentos por parte dos comentadores da filosofia humeana, que discutem a pertinência ou não da solução proposta por Hume³. É nesse contexto de debate que se insere nossa dissertação, embora ela não tenha a intenção de definir diretamente qual face da filosofia humeana é predominante ou avaliar a correção da sua resposta ao problema do ceticismo quanto aos sentidos. Procuraremos fazer, nesta dissertação, uma análise mais longa dos pressupostos desse problema, da estratégia empregada para respondê-lo, da sua relação com outros aspectos da filosofia humeana e, principalmente, do sentido da própria pergunta. Ou seja, priorizamos o próprio projeto existente na discussão empreendida por Hume, a fim de buscar oferecer, a partir disso, subsídios para exames posteriores sobre o estatuto da mesma ou sobre os erros e acertos da sua resposta.

Nossa pretensão é sustentar que a análise humeana sobre a crença nos corpos é uma discussão sobre a forma pela qual a noção de existência externa se torna inteligível e que essa discussão, direta ou indiretamente, relaciona-se ao modo pelo qual Berkeley

entre as remissões a esses comentadores e nossas referências diretas ao texto humeano, optamos por manter essa edição como nosso parâmetro.

² Podemos citar, nesse sentido, KEMP-SMITH (1964) e STROUD (1995), como aqueles que procuram ressaltar o aspecto naturalista de Hume, e POPKIN (1980) e SMITH (1995), por outro lado, como autores que defendem ou bem o predomínio do lado cético de Hume ou bem a sua compatibilidade com o seu lado naturalista.

³ Quanto a essa abordagem, podemos destacar as obras de PRICE (1940), BENNETT (1971) e COLLIER (1999).

procurou refutar o ceticismo e representa uma forma diferente de relacionar as visões vulgar e filosófica. Desejamos evidenciar o processo existente, na discussão sobre a crença nos corpos, de busca de inteligibilidade de uma idéia, a qual precede a investigação quanto à forma pela qual ela recebe assentimento, destacando o conflito existente entre a defesa da inteligibilidade do que a filosofia humeana chamará de sistema vulgar e a perspectiva por ela assumida para poder caracterizar esse sistema como fundado em uma ficção.

Para tanto, um dos pontos fundamentais dentro do nosso percurso será esclarecer, precisamente, a perspectiva de onde parte a filosofia humeana, frisando a importância desse esclarecimento para a melhor compreensão do método usado por essa filosofia para se opor ao ceticismo quanto aos sentidos. Tornaremos mais claro que a análise humeana toma como ponto de partida o fato de que percepções são descontínuas e dependentes, embora entenda que isso não é algo demonstrativamente certo. Veremos que Hume, assim como Berkeley, reconhece a impossibilidade de sustentar a existência dos objetos partindo-se da opinião de que eles são diferentes das percepções - portanto, argumenta que não se pode defender racionalmente o sistema da dupla existência - mas admite que o princípio de onde parte esse sistema, a saber, a constatação de que conteúdos mentais não são objetos, porquanto são descontínuos e dependentes, é correto. Desse modo, refletiremos sobre como seu desafio parece ser precisamente, argumentando não ser possível justificar o sistema de dupla existência com base nessa constatação, mostrar como é possível crer ainda assim que os objetos externos existem. Pretendemos evidenciar que é esse pressuposto que esclarece vários aspectos da sua análise, como, por exemplo, o fato de a crença nos corpos não representar simplesmente aderir aos fenômenos, mas sim realizar um julgamento, o qual se sustenta na suposição da existência contínua das percepções. Mais do que isso, desejamos que o leitor perceba que só é possível compreender totalmente a análise humeana quando se percebe que um de seus pressupostos a fim de defender a crença nos corpos ou o sistema vulgar como baseada na imaginação é um princípio caracterizado por Hume como derivado da causa e efeito e, portanto, da razão e não da imaginação.

Por meio desse reconhecimento pretendemos deixar clara a intenção humeana de se opor às conseqüências que Berkeley extraíra da conclusão de que percepções são dependentes e descontínuas. Procuraremos apontar as semelhanças entre o ponto de partida berkeleyano e humeano (resguardando, é claro, suas principais diferenças), e, por outro lado,

mostraremos como a pretensão de Hume é estabelecer um ponto de chegada oposto ao idealismo de Berkeley. Compreendemos que ler o projeto humeano como uma tentativa de se contrapor à forma como Berkeley refutou o ceticismo é também um modo de entender melhor a análise humeana. Embora muitas vezes se insinue ou se exponha a diferença entre a maneira como Hume e Berkeley caracterizam a natureza das percepções (quando se questiona a discussão de Hume sobre o princípio *ser é ser percebido*), muito pouco se faz em relação às conseqüências dessa diferença, aliadas ao modo pelo qual Hume explica a crença nos corpos. Em nossa opinião, entretanto, um diálogo entre Berkeley e Hume é essencial para o esclarecimento da estratégia deste último para discutir com o ceticismo em relação aos sentidos, à medida que torna mais evidente o contexto determinado da questão que a filosofia humeana se propõe a responder para tanto.

À medida que explicitaremos que a defesa da inteligibilidade da noção de existência externa ou, em contrapartida, do que é chamado de sistema vulgar, funda-se em um pressuposto determinado, o qual é caracterizado como um princípio que se descobre a partir da razão, também será tarefa desta dissertação ponderar sobre a oposição entre inteligibilidade e verdade, mostrando uma certa dubiedade inicial entre a escolha da razão como padrão de verdade e da imaginação como o padrão pertinente à formação da crença nos corpos. Procuraremos abrir um espaço de reflexão para o fato de que uma explicação dessa crença só seja possível porque se assume que a razão é o padrão de verdade e de que seu projeto é defender a inteligibilidade de uma opinião que seria contrária àquilo que a razão pode descobrir sobre os conteúdos mentais. Dessa forma, também pretendemos ponderar, no interior de uma explicitação do esforço realizado por Hume no sentido de conferir inteligibilidade ao sistema vulgar, os limites dessa defesa do ponto de vista de um padrão de verdade que lhe é externo, mas lhe condiciona.

Através dessas discussões intentamos auxiliar a reflexão sobre outros aspectos da filosofia humeana, tendo em vista que, conforme compreendemos, a análise da crença nos corpos é um palco privilegiado para a investigação de várias temáticas presentes nessa filosofia. A explicitação de que a investigação de Hume das causas da crença nos corpos consiste na busca da inteligibilidade da noção de existência externa oferece uma perspectiva fecunda para a reflexão sobre elementos decisivos da sua teoria das idéias, dentre as quais a diferença entre perceber e julgar e, sobretudo, a tarefa difícil e não muito esclarecida por esse

autor de se estabelecer os limites entre imaginação e razão. Da mesma forma, podemos a partir dela pensar sobre algumas noções de sua teoria da crença, sobretudo sobre a diferença entre crença e ficção e os limites da força e vivacidade como critérios para distinguir as percepções da mente. Nesse sentido, nossa investigação é uma forma de aprofundar, embora sem mencioná-los, problemas como a interpretação humeana acerca do ceticismo, a relação entre esse ceticismo e o naturalismo que consistira na defesa humeana da crença vulgar e, particularmente, a relação entre o suposto psicologismo humeano e a sua epistemologia, mesmo que não tenhamos nenhuma dessas temáticas como nosso objeto imediato.

Para podermos dar conta dessas questões, estruturamos esta dissertação em quatro capítulos, partindo de uma exposição das teorias humeanas das idéias e da crença e chegando a uma análise das posições de Hume e Berkeley a respeito do ceticismo quanto aos sentidos. Por meio da exposição da teoria das idéias e da crença, que realizaremos em nosso primeiro capítulo, procuraremos apresentar alguns pressupostos que posteriormente aparecerão implícita ou explicitamente na questão da crença nos corpos, tendo em vista que, como pretendemos mostrar no capítulo 2, essa questão também é uma análise sobre a formação de um conteúdo mental e de seu avivamento. Nesse nosso segundo capítulo, apresentaremos os principais aspectos e possíveis questões da argumentação de Hume no sentido de afirmar que a crença nos corpos é a suposição de que percepções constantes e coerentes são contínuas e distintas, em consonância com a pressuposição vulgar da unicidade da existência. No capítulo 3 aprofundaremos alguns dos questionamentos originados no capítulo 2, a partir de uma investigação de sua análise da distinção moderna entre qualidades primárias e secundárias. Com base nessas discussões, no capítulo 4, finalizaremos a dissertação mostrando o diálogo existente entre Hume e Berkeley em relação à crença nos corpos, o que, entendemos, nos permitirá compreender melhor a estratégia humeana exposta nos capítulos anteriores.

Nesse desenvolvimento, privilegiaremos as exposições feitas por Hume no *Tratado*, tendo em vista que reconhecidamente é nesse texto que ele desenvolve melhor as questões em relação à crença nos corpos. Nas *Investigações*, os seus argumentos são mais pertinentes à recusa de que os sentidos e a razão sejam as causas da crença nos corpos, sem repetir os argumentos que sustentam os princípios da imaginação como a sua única origem possível. Por isso, todo aquele que procura pesquisar a questão da crença nos corpos tem

como foco o *Tratado*, o que não será diferente em nosso caso. Ainda que as *Investigações* não pareçam apresentar grandes disparidades em relação a ele, a maior amplitude do projeto existente neste último texto nos fará usá-lo como fonte principal⁴.

⁴ A única possível disparidade com que nos deparamos é pertinente à questão das qualidades primárias e secundárias, sobre a qual comentaremos no capítulo 3, embora essa pareça ser mais uma disparidade entre as interpretações dos comentadores sobre esses textos do que do próprio texto humeano.

Capítulo I

Os domínios da imaginação e da razão: idéias, crenças e ficções

Para que possamos analisar os pontos propostos é preciso compreender melhor o que significa deslocar o problema da existência dos corpos para a questão da causa da crença nos corpos e o que representa respondê-lo afirmando que não são os sentidos e nem a razão que a causam, mas sim a imaginação. Para entender melhor o deslocamento para a discussão da crença nos corpos é preciso fazer uma apresentação da teoria humeana da crença, a qual deve ressaltar dois aspectos: a compreensão de que crer é um ato involuntário e de que crer é uma forma particular de conceber uma idéia. Tendo em vista esse segundo aspecto, por sua vez, torna-se necessário entender em que consista, para a filosofia humeana, conceber uma idéia, o que, em contrapartida, deve permitir que se esclareça o sentido de se afirmar que é a imaginação que causa a crença nos corpos. Este capítulo destina-se, justamente, a fazer uma exposição da teoria humeana das idéias e da teoria humeana da crença, a fim de tornar esses pressupostos mais claros. Particularmente, ele visa introduzir a forma pela qual Hume distingue razão e imaginação e, correlativamente, ficção e crença.

Partiremos, nesse intuito, de uma exposição da teoria das idéias humeana, concentrando-nos nas distinções entre as percepções, no princípio da cópia e na formação das idéias complexas da imaginação, já apontando a dificuldade de se distinguir razão e imaginação. Na segunda seção, estarão em debate os aspectos principais da teoria humeana da crença e as conseqüências dessa teoria do ponto de vista da diferenciação entre razão e imaginação, para que possamos, por fim, na última seção, discutir os limites das possibilidades que ela apresenta e o modo pelo qual a filosofia humeana os supera.

1.1-A teoria das idéias

A teoria humeana das idéias procura responder à questão "que idéias efetivamente possuímos?", estabelecendo os modos pelos quais cada idéia pode ser formada. Ela constitui uma parte fundamental da filosofia de Hume e dois dos seus pontos principais, quais sejam, o princípio da cópia e a análise da formação das idéias complexas, condicionam várias outras análises presentes nos textos humeanos, dentre as quais à pertinente à crença

nos corpos. Nesta seção faremos uma breve apresentação desses aspectos, destacando, também, o modo pelo qual Hume diferencia as percepções da mente, principalmente as idéias da razão e da imaginação. Isso para que tenhamos subsídios para compreender em que medida a teoria da crença visará aprofundar esse critério de demarcação, temática que analisaremos na próxima seção.

O ponto de partida para a teoria das idéias humeana é criar uma divisão, no interior das percepções da mente, entre impressões e idéias. Hume parte do pressuposto de que tudo o que aparece à mente pode ser chamado de percepção: "odiar, amar, pensar, sentir, ver— tudo isso é senão perceber" (*Tratado*.I.iii.6, p.67). E ele inicia o *Tratado* e as *Investigações* promovendo a separação dessas percepções em impressões e idéias, com base em diferenças que seriam apenas de grau. Tudo o que aparece à mente seria ou impressão (percepções mais fortes e vivazes) ou idéia (imagens mais fracas dessas impressões no pensamento)⁵.

Assim, diferentemente de Locke – como ele próprio reconhece – e de Berkeley – como podemos acrescentar – Hume chama de impressões e idéias o que ambos chamaram indistintamente de idéia. Se em Locke e em Berkeley⁶ havia distinção quanto à origem das idéias, essa distinção não justificava a divisão em espécies diferentes de percepções. Embora Locke aponte as percepções provenientes da sensação e da reflexão como a base para a formação de todas as idéias da mente, ele não as deixa de chamar também de idéias, sem introduzir uma diferença entre essas "idéias" originais e as idéias formadas a partir de seus modos, combinações e relações :

"O entendimento não me parece ter alguma idéia, que não venha dessas duas fontes. *Os objetos externos fornecem ao espírito as idéias de qualidades sensíveis*, ou seja, todas essas percepções diferentes que estas qualidades produzem em nós: *e o espírito fornece ao entendimento as idéias de suas próprias operações*. Se fazemos uma revista exata de todas

⁵ Para Hume, portanto, a diferença entre impressões e idéias seria apenas a maior força e vividez das primeiras em relação a essas. Para uma leitura diferente da distinção entre impressão e idéia, ver MALHERBE (1992, pp. 75-83). Segundo esse autor, a diferença entre impressão e idéia não é apenas de grau, tendo em vista que Hume afirma que a diferença entre impressões e idéias consiste na diferença entre sentir e pensar. Para Malherbe, de certa forma, isso introduz uma diferença de espécie entre ambas, além de significar que impressões não são representativas.

⁶ As citações e referências ao *Ensaio acerca do Entendimento Humano* (ver, Locke 1972) , que mencionaremos a partir desse momento apenas como *Ensaio*, serão feitas da seguinte maneira: (*Ensaio*, Livro, capítulo, parágrafo, página). Às citações aos textos de Berkeley, *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano* (ver, Berkeley 1998) - a partir de agora, *Princípios* - e *Três Diálogos entre Hylas e Philonous* (ver, Berkeley 1998) – agora *Diálogos* - serão feitas, respectivamente, da seguinte maneira: (*Princípios*. parágrafo, página); (*Diálogos*, página).

essas idéias e seus diferentes modos, combinações e relações, nós concluímos que é a elas que se reduzem todas as nossas idéias e que não temos nada em nossa mente que não advenha de uma dessas vias" (*Ensaio*.II.i. § 5. p. 62).

No mesmo sentido, ainda que diferencie as idéias originadas pelos sentidos e aquelas formadas pela imaginação e memória, tampouco Berkeley as separa em espécies diferentes :

"É evidente para qualquer um que investiga os objetos do conhecimento humano que há *idéias* atualmente impressas nos sentidos ou ainda idéias como aquelas percebidas por se prestar atenção nas paixões e operações da mente ou, finalmente, idéias formadas com ajuda da memória e da imaginação, seja compondo, dividindo ou simplesmente representando aquelas originalmente percebidas dos modos anteriores" (*Princípios*. §1, p.103)

Criando a distinção entre impressões e idéias, Hume, segundo suas próprias palavras (*Tratado*.I.i.1, p.2n), pretendeu dar um sentido mais exato ao termo "idéia", chamando, por um lado, de impressão o que em Locke aparece como idéia da sensação e da reflexão e, de outro, chamando de idéia o que em Berkeley são percepções formadas pela imaginação e pela memória, que comporiam, dividiriam ou representariam as idéias originadas pelos sentidos. Justamente, na filosofia humeana, enquanto impressões se discerniriam em impressões de sensação (todas as impressões dos sentidos, além de dores e prazeres corporais) e impressões de reflexão (paixões, emoções, etc.), idéias seriam idéias da memória ou da imaginação.

Como comentamos, para Hume a diferença entre impressões e idéias consiste fundamentalmente no fato de que impressões ocorrem com maior força e vivacidade, enquanto as idéias seriam percepções mais fracas e menos vívidas. Porém, embora não atuando como critério decisivo de demarcação, há ainda uma distinção bastante importante entre ambas, consistente na forma diversa pela qual impressões e idéia são originadas na mente. Impressões de reflexão teriam sua origem ou em impressões de sensação ou em idéias dessas percepções, de uma forma que Hume explica em maiores detalhes no segundo livro do *Tratado* e na *Dissertação sobre as Paixões*⁷. Impressões de sensação, por sua vez, seriam originadas por causas desconhecidas:"Quanto às *impressões* provenientes dos *sentidos* suas

⁷ Não faremos uma análise mais pormenorizada das impressões de reflexão, embora reconheçamos que, mesmo sendo analisadas por Hume apenas no Livro II, do *Tratado*, e na *Dissertação sobre as Paixões* (que não são objetos de nosso estudo), elas são importantes para algumas discussões do Livro I, do *Tratado*, e das

causas últimas são, na minha opinião, completamente inexplicáveis pela razão humana, e será para sempre impossível decidir com certeza se elas provém imediatamente dos objetos, se são produzidas pelo poder criativo da mente ou são derivadas do autor do nosso ser" (*Tratado*.I.iii.5, p.84)

A origem das idéias é um dos pontos da filosofia humeana que merecem maior destaque, sobretudo tendo em vista o que se convencionar chamar de "princípio da cópia". Para Hume, percepções se dividiriam em simples e complexas, sendo as primeiras, ao contrário das últimas, aquelas que não podem ser divididas ou separadas (*cf. Tratado*. I.i.1, p. 2). O "princípio da cópia" estabelece inicialmente que todas as idéias simples, ou seja, as que não podem ser divididas ou separadas, são causadas por impressões simples. Além de serem causadas por impressões simples, idéias simples seriam, segundo esse princípio, cópias ou representações exatas de impressões simples, com exceção da maior força e vividez das últimas. Idéias simples, portanto, seriam cópias mais fracas das impressões simples, cópias essas, como acrescenta Hume, que se tornariam presentes à mente toda vez que a impressão correspondente também estivesse presente, o que lhe permite concluir que "todas as percepções da mente são duplas, aparecendo como impressões e como idéias" (*Tratado*. I.i.1, p.2-3)⁸.

A principal consequência desse princípio é a vinculação direta que ele cria entre a existência das idéias e a das impressões. Embora num primeiro nível o princípio da cópia defenda a existência de uma correspondência exata apenas entre idéias e impressões simples, num segundo nível ele resulta no estabelecimento de um vínculo de causação também entre impressões e idéias complexas, ou seja, determina que todas as idéias derivam de impressões. Isso porque percepções complexas são definidas pela filosofia humeana como percepções

Investigações acerca do Entendimento Humano. Para uma exposição geral acerca das impressões de reflexão, LEROY (1953, pp.33-8).

⁸ O princípio da cópia, segundo Hume, estaria assentado em dois argumentos. O fato de que idéias e impressões simples são reflexos umas das outras é constatado por uma conjunção constante, em número infinito, entre essas percepções (*Tratado*. I.i.1, p.4). Que idéias sejam cópias das impressões e não o contrário seria uma conclusão decorrente de evidências como a constatação de que as impressões sempre precedem as idéias e de que a ausência de um órgão sensorial acarreta não só a ausência das impressões pertinentes a esses órgãos, mas também das idéias correspondentes (*Tratado*. I.i.1, p.5). Tendo em vista a natureza do nosso projeto, não nos deteremos na discussão desse princípio e de suas consequências. Entretanto, o leitor que quiser se aprofundar pode encontrar subsídios em alguns comentadores. Sobre o estatuto desse princípio, ver, por exemplo, GARRETT (1997, p. 43), NOXON (1973, p.138) e BENNETT (1971, p.227). A respeito do contra-exemplo, apresentado (e minimizado) pelo próprio Hume ao seu princípio da cópia, são interessantes as discussões de FLEW (1961, p.25-6), STROUD (1977, p. 33-35), PEARS (1990, p. 22) e DURLAND (1996), por exemplo.

formadas pela junção de percepções simples, ou seja, essa filosofia compreende as idéias complexas como resultado de combinação entre impressões ou idéias simples, as quais, por sua vez, são cópias das primeiras. Sendo assim, ainda que o princípio da cópia não permita a Hume afirmar que há uma relação de semelhança ou igualdade também entre idéias complexas e impressões, ele lhe possibilita concluir que também idéias complexas são causadas por impressões simples. Isso significa, conforme argumenta esse autor (*Tratado*. I.i.1, p.7), que o princípio da cópia resulta na negação da existência de idéias inatas. Todas as idéias decorreriam de outras percepções, as impressões, portanto, nenhuma idéia apareceria à mente sem o recurso à outra experiência perceptiva. Em conseqüência, a existência de impressões torna-se um pressuposto necessário para a existência das idéias, de forma que considerar a existência de uma idéia, na filosofia humeana, passa a ser senão partir da seguinte pergunta: há impressões que possam, em algum nível, originá-la?

Outro ponto fundamental dessa discussão é o que se convencionou chamar de "associacionismo humeano". Na teoria das idéias humeana não só é decisiva a vinculação criada pelo princípio da cópia entre impressões e idéias, mas também a análise que esse autor faz da formação das idéias complexas, mais especificamente da formação de idéias complexas da imaginação, na qual Hume defende a existência de princípios associativos. Para retomarmos, para esse autor, idéias podem ser ou idéias da memória ou da imaginação, diferentes, novamente, apenas quanto ao seu grau. Idéias da memória conservariam parte expressiva da força das impressões, ao contrário das idéias da imaginação que seriam percepções mais fracas (*cf. Tratado*.I.iii.5, p. 85-6). Mesmo que haja outra distinção possível entre os produtos da memória e da imaginação, a saber, o fato de que a memória preserva a ordem das impressões, enquanto a imaginação não (*cf. Tratado*. I.i.3, p. 9), é, no entanto, a diferença na força e vividez das idéias da memória e da imaginação o critério decisivo para diferenciar essas faculdades. Conforme se afirma, as idéias simples, tanto da memória como da imaginação, não se discerniriam quanto a sua natureza, já que ambas seriam cópias diretas das impressões. Quanto às suas idéias complexas, como não seria possível reaperceber as impressões que as originaram, tampouco se poderia estabelecer qual idéia complexa preservou a ordem de aparição das impressões. Assim, segundo Hume, só a maior força e vivacidade das idéias da memória poderia distingui-las das idéias da imaginação.

A memória, na formação de suas idéias complexas, preservaria a ordem de aparição das idéias simples e, conseqüentemente, das impressões simples que as compõem, por isso, de certa forma, a composição dessas idéias complexas não parece apresentar questões mais específicas, para Hume. No caso das idéias da imaginação, ao contrário, a associação de idéias simples, para formar as complexas, merece de sua parte uma reflexão mais profunda, de modo que a discussão sobre a formação das idéias complexas consiste basicamente na análise da constituição das idéias complexas da imaginação. Tal discussão justifica-se, inicialmente, em virtude do "princípio da separabilidade", segundo o qual é separável tudo aquilo que é diferente: "Observamos anteriormente que todos os objetos diferentes são distinguíveis e que todos os objetos distinguíveis são separáveis pelo pensamento e imaginação. Podemos acrescentar aqui que essas proposições são igualmente verdadeiras no seu sentido *inverso*: todos os objetos que são separáveis são também distinguíveis e todos os objetos que são distinguíveis são também separáveis" (*Tratado*. I.i.6,p.18)

Tendo em vista o princípio da separabilidade⁹ e a definição de idéias e impressões complexas, haveria uma liberdade da imaginação na separação dessas percepções:

"A mesma evidência nos acompanha em nosso segundo princípio, *o da liberdade da imaginação transpor e mudar suas idéias*. As fábulas que encontramos nos poemas e romances põe esse princípio inteiramente fora de questão. A natureza é ali totalmente embaralhada e nada é mencionado senão cavalos alados, dragões de fogo e gigantes monstruosos. Esta liberdade da fantasia não será estranha se consideramos que todas as nossas idéias são cópias e que não há duas impressões que sejam perfeitamente inseparáveis. Para não mencionarmos que isso é uma conseqüência evidente da divisão de idéias em simples e complexas. Sempre que a imaginação percebe uma diferença entre idéias ela pode facilmente produzir uma separação " (*Tratado*. I.i.6, p.18)

Semelhante liberdade verificar-se-ia, ademais, na composição das idéias complexas da imaginação. É essa liberdade, aliada com a constatação de uma regularidade na formação dessas idéias, a qual se evidenciaria, por exemplo, na correspondência entre diversas línguas (*Tratado*. I.i.4, p.10), que faz a filosofia humeana defender a existência de

⁹ GARRET (1997, p. 58-9) e RIBEIRO DE MOURA (1997, p.159-165), concordam ao apontar o princípio da separabilidade como fundamental a várias temáticas na filosofia humeana, como, por exemplo, na problematização da idéia de conexão necessária em que é pela opinião de que a idéia de causa é separável da de efeito que se estabelece que a relação entre causa e efeito não pode ser objeto da razão demonstrativa. Entretanto discordam em relação ao estatuto desse princípio, seja ele empírico (Garrett, p.66) ou metafísico (Ribeiro de Moura, p. 159-165).

princípios associativos da imaginação. Se por um lado a imaginação teria total liberdade na composição de suas idéias complexas e, por outro, essa composição seria mais ou menos regular, deve haver alguns princípios de união de idéias que explicam tal regularidade, afirma Hume. Mais especificamente, na formação de idéias complexas da imaginação, princípios ou qualidades associativas como a semelhança, a contigüidade espaço-temporal e a causa e efeito atuariam, não de forma inevitável, mas como uma força suave que prevaleceria na maioria dos casos (*cf. Tratado. I.i.4, p.10*). Quando entre as idéias simples há uma relação de semelhança, de contigüidade no espaço ou no tempo ou de causa e efeito, na visão humeana, elas acabariam conectando-se na mente, de tal forma que uma naturalmente introduziria a outra (*cf. Tratado. I.i.5, p. 13*). Essa aliás é uma segunda consequência determinante da teoria das idéias humeana: conceber idéias complexas da imaginação como derivadas de determinados princípios associativos, quais sejam, semelhança, contigüidade espaço-temporal e causa e efeito.

As idéias complexas formadas por meio desses princípios, segundo Hume, dividir-se-iam em modos, substâncias e relações. Substâncias seriam uniões de idéias simples pela relação de contigüidade e causalidade, em que a estrita relação de contigüidade e causalidade entre as idéias faria com que se tendesse a considerar essas idéias ou qualidades como conectas, a ponto de, no geral, supor-se existir um *algo* inerente às mesmas que sustenta essa conexão (*Tratado.I.i.6, p. 16*). Nos modos ou as idéias simples não seriam unidas por contigüidade ou causalidade, já que estariam dispersas em vários sujeitos, ou, se houvesse essa união, ela não seria o fundamento da idéia complexa (*cf. Tratado.I.i.6, p. 17*). Entretanto, as idéias complexas que parecem apresentar as questões mais interessantes sobre a filosofia humeana são as relações. Para Hume dois podem ser os sentidos de relação, quais sejam, quando há uma conexão entre duas idéias na mente, de modo que a presença de uma delas introduz naturalmente a outra na mente, estas chamadas por ele de relações naturais, e quando, mesmo sem que houvesse uma conexão na mente entre idéias, poder-se-ia compará-las, relações que seriam, para esse autor, filosóficas (*Tratado. I.i.5, p. 14*). Os princípios associativos conectariam as idéias simples na mente, portanto, em alguma medida, formariam relações naturais. Contudo, outro produto dos princípios associativos seria as relações filosóficas - semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade ou

número, identidade, relações de espaço e tempo e causa e efeito - em que não há uma conexão entre idéias, mas sim comparação¹⁰.

Retomando os passos da nossa exposição, podemos observar que a teoria das idéias humeanas possui dois aspectos essenciais, a saber, a vinculação que ela estabelece entre a existência das idéias e a das percepções e o fato de compreender as idéias complexas da imaginação, aí se incluindo as relações filosóficas, como produtos de princípios associativos como semelhança, contigüidade espaço-temporal e causalidade. Além desses dois aspectos é importante reconhecer a centralidade de outro elemento de sua teoria das idéias, o qual nos interessará particularmente na questão pertinente à crença nos corpos, à medida que se encontra relacionado com a diferença entre razão e imaginação. É fundamental perceber o fato de que a força e a vivacidade são os critérios decisivos usados por Hume para demarcar as diferenças entre as percepções da mente. Inicialmente a filosofia humeana divide as percepções em impressões e idéias, pela postulação de uma distinção quanto à força e vivacidade, e, na seqüência, ela separa as idéias, percepções mais fracas que as impressões, em duas classes, a saber, idéias da memória e da imaginação, que também se distinguiriam substancialmente pelo fato das primeiras serem concebidas de maneira mais forte que as últimas. As idéias simples da imaginação, assim como as idéias simples da memória, seriam cópia das impressões, mas sem a mesma força e vividez que aquelas. Da mesma forma, suas idéias complexas também se distinguiriam da memória principalmente pelo fato de serem mais fracas e menos vivazes.

Nesse sentido, correlativamente, é a força e vivacidade que permite a distinção entre as faculdades. No caso específico das idéias, é a partir da sua maior ou menor

¹⁰ Para uma investigação mais completa acerca das relações filosóficas ver, por exemplo, KEMP-SMITH (1964, p. tal) e COSTA (1998). Kemp-Smith argumenta que apenas relações naturais são consideradas relações por Hume. Para Kemp-Smith, o fato de Hume iniciar a seção pertinente às relações (*ver, Tratado*. I.i.5, p. 14) estabelecendo uma distinção entre relações naturais e filosóficas e afirmando que é apenas a filosofia que entende que comparações são também relações, significa que relações filosóficas não são relações para a filosofia humeana. Conseqüentemente, para esse comentador, relações filosóficas não se incluíam entre as idéias complexas, as quais a filosofia humeana caracteriza como conseqüências dos princípios associativos da imaginação (*Tratado*. I.i.4, p. 13). Já Costa discorda dessa posição, afirmando que o fato de Hume distinguir esses dois tipos de relações não significa que ele compreenda que relações filosóficas não são as idéias complexas mencionadas como conseqüências da atividade associativa da imaginação (Costa, p. 72). Concordamos com Costa sobretudo porque a maior parte da seção pertinente às relações, no *Tratado* (I.i.4), diz respeito às relações filosóficas e entendemos que não faria sentido Hume as incluir de forma tão decisiva nessa seção apenas para mencioná-las, sem qualquer relevância para o tema efetivamente trabalhado na seção. Assim, tomaremos como pressuposto nessa dissertação que relações filosóficas também são, para a filosofia humeana, idéias complexas formadas a partir de princípios associativos da imaginação, reconhecendo, no entanto, que essa é uma discussão ainda aberta.

força e vividez que se pode afirmar ser ela originada pela imaginação ou pela memória, como fica claro na seguinte passagem: "Quando oponho a imaginação à memória, refiro-me à faculdade através da qual formamos nossas idéias mais fracas" (*Tratado*, I.iii.10, p.118n). Entretanto, Hume propõe uma outra diferenciação, no interior das idéias mais fracas, a qual parece conferir uma limitação a esse critério: "Quando a oponho à razão, eu refiro-me à mesma faculdade, excluindo apenas nossos raciocínios demonstrativos e prováveis" (*Tratado*, I.iii.10, p.118n)

Dentre as idéias mais fracas, que, à medida que não são idéias da memória, são idéias da imaginação, Hume distingue as idéias provenientes dos raciocínios demonstrativos ou prováveis e as idéias que podemos chamar de idéias da imaginação propriamente ditas. Ele sugere que, num primeiro sentido, tais idéias são idéias da imaginação, quando essas são opostas às idéias da memória, mas parece entender que é preciso especificá-las. Assim, por imaginação ele compreende, num primeiro momento, uma faculdade que é oposta à memória e que produz as idéias mais fracas, e, num segundo momento, a faculdade que produz as idéias mais fracas, com exceção das idéias originadas pelo raciocínio, cuja faculdade pertinente passa a ser chamada de razão. Como observa (*Tratado*.I.iii.1-2), raciocínios demonstrativos e prováveis dizem respeito às relações filosóficas, as quais, conforme já comentamos, aparecem em sua filosofia como idéias complexas da imaginação. Enquanto nos raciocínios demonstrativos – realizados por meio das relações de semelhança, proporções de quantidade ou número e graus de qualidade – haveria um conhecimento demonstrativo ou intuitivo, que pode ser descoberto apenas pela análise das idéias e cujo contrário não pode ser concebido, nos raciocínios prováveis – referentes às relações de tempo e espaço, de identidade e de causa e efeito – há um conhecimento apenas provável, dependente da experiência, sendo o seu contrário concebível. Todos eles, parece admitir Hume, explicitamente na passagem que acabamos de citar, ou implicitamente, tendo em vista a vinculação dos raciocínios como as relações filosóficas (espécies de idéias complexas da imaginação) são, dessa forma, pertinentes à imaginação, quando essa faculdade se opõe à memória. Contudo, são espécies a que a filosofia humeana entende ser conveniente separar de outras espécies de idéias da imaginação, que passam a ser idéias da imaginação, num sentido mais restrito.

Todavia, tal separação não pode ser feita sem problemas. No caso das idéias, é a maior força e vividez das idéias da memória que as diferencia das idéias da imaginação e, portanto, que separa essas duas faculdades. Entretanto, a partir daí, partindo do pressuposto por nós defendido de que relações filosóficas (e conseqüentemente as idéias inferidas por meio dessas) são, num certo sentido, idéias da imaginação, quando essas se diferenciam de idéias da memória, a força e vividez parece não mais poder servir de critério. Ainda que encontre a origem dos objetos da razão em princípios da imaginação, em alguns momentos Hume entende ser conveniente diferenciá-las de outras idéias da imaginação, como vimos na passagem anteriormente citada. A essas idéias, a serem consideradas idéias originadas pela razão, a filosofia humeana parece contrapor outras idéias da imaginação. Mas, em princípio, sejam idéias da imaginação propriamente dita, sejam idéias originadas pelas relações filosóficas, todas elas são as idéias mais fracas, pois não são idéias da memória. Nesse sentido, inicialmente a força e vividez não permitiria a separação entre razão e imaginação.

Contudo, parece ser necessário a Hume, no interior de sua teoria das idéias e, podemos dizer, na função crítica que essa teoria exerce em sua filosofia, resolver essa limitação. Entendemos que uma das funções da teoria humeana da crença é, justamente, ajudar na distinção entre idéias originadas pelo raciocínio e aquelas causadas pela imaginação, em seu sentido mais restrito. A teoria humeana da crença, além de apresentar elementos cruciais como a involuntariedade e identificar a crença como uma forma de concepção, aspectos que analisaremos a seguir, parece querer apontar o critério de diferenciação entre razão e imaginação. Tal critério, como veremos na nossa próxima seção, novamente será a força e vividez, que parecia ter encontrado seu limite na separação entre memória e imaginação, e será, no interior da teoria da crença, uma forma de distinguir crença e ficção, a qual, entretanto, não será infalível e cujas conseqüências abordaremos na última seção deste capítulo.

1.2- A teoria da crença

A teoria da crença humeana, num primeiro momento, é desenvolvida para resolver a seguinte questão: qual é a diferença entre as idéias a que se confere assentimento e aquelas a que não se assente? Hume pretende descobrir o fundamento para se distinguir idéias consideradas verdadeiras e as consideradas falsas, o que, segundo ele, é fundamental no contexto da análise da relação de causa e efeito, cujas inferências seriam sempre pertinente à existência de um objeto ou de suas qualidades. A tematização da diferença entre idéias que recebem assentimento e as que não recebem procura encontrar o elemento que as diferencia a fim de, sobretudo, entender a origem do assentimento provocado pelas inferências provenientes da relação da causa e efeito. Nesta seção, apresentaremos seus aspectos essenciais, consistentes na caracterização da crença como uma maneira diferente de conceber uma idéia e como resultante de um processo involuntário, procurando também compreender em que sentido ela reintroduz a força e vividez como um critério importante de distinção entre razão e imaginação.

Como já observamos, a filosofia humeana diferencia raciocínios demonstrativos e prováveis. Nos raciocínios demonstrativos, a proposição contrária seria contraditória e impossível, portanto, ininteligível. Segundo Hume, não é possível conceber contradições, portanto, não se pode conceber proposições diferentes das que seriam inferidas através das relações de idéias. Nesses raciocínios, a inteligibilidade da idéia já traz consigo a evidência de sua verdade, tendo em vista que o falso, nesse caso, é também inconcebível. Em decorrência, não se torna um problema estabelecer um critério pelo qual podemos diferenciar verdade e falsidade. Já nos raciocínios prováveis, proposições diferentes ou contrárias àquelas a serem inferidas por meio das relações são possíveis, portanto, concebíveis, o que significa que, no campo desses raciocínios, idéias falsas podem ser concebidas. Sobretudo esse aspecto se torna relevante quanto à relação de causa e efeito, única, segundo Hume, que permite um conhecimento de objetos não presentes aos sentidos e à memória, e, além disso, a relação da qual dependeriam em última instância as outras relações pertinentes aos raciocínios prováveis (*Tratado*. I.iii.2, p.74). É particularmente nesse domínio, das questões chamadas por Hume de questões de fato ou de existência, que se coloca o problema de diferenciar idéias supostamente verdadeiras ou falsas, além de ser também nesse âmbito que

a distinção entre as idéias da imaginação e da razão é mais problemática. Não por outro motivo a análise da crença será desenvolvida pela filosofia humeana nesse contexto, como forma de entender por que idéias resultantes da causa e efeito produzem assentimento, embora o seu contrário também possa ser concebido.

O primeiro passo dessa análise consiste em negar algumas formas de compreender a natureza da crença. Mais especificamente, Hume refuta três modos de se caracterizar o assentimento, quais sejam, como resultado da anexação da idéia de existência a outra idéia concebida, como reflexo da maior inteligibilidade de uma idéia e, por fim, como produto da conexão de um predicado determinado com uma idéia concebida. Na recusa do primeiro sentido, Hume retoma nessa análise uma posição anteriormente defendida em seus textos, a qual analisaremos em maiores detalhes mais adiante¹¹, e argumenta não haver diferença entre a idéia de objeto e a de sua existência e que, assim, todo objeto é concebido como existente. O argumento contra uma segunda possibilidade de explicação da natureza da crença, como reflexo da inteligibilidade de uma idéia, leva em conta a forma como Hume caracteriza uma idéia possível. O que estará em jogo na rejeição de uma terceira possibilidade de explicação do que signifique crer em algo, por sua vez, é uma característica essencial que a filosofia humeana atribui à crença, qual seja, a sua natureza involuntária.

Segundo Hume, toda idéia é concebida como existente, porém nem toda recebe assentimento, o que significaria que crer não é anexar a idéia de existência à idéia de um objeto no qual se crê. Da mesma forma, em sua opinião, idéias concebíveis, porém supostamente falsas, possuiriam um grau completo de inteligibilidade, portanto a distinção entre essas e as consideradas verdadeiras, nas questões de fato, não poderia ser decorrente de uma maior inteligibilidade das idéias verdadeiras. Tampouco tal diferença poderia decorrer de uma predicação, tendo em vista que considerar que a crença em uma idéia é decorrente da anexação de uma outra idéia implicaria, em sua opinião, a possibilidade de se crer em qualquer coisa, o que não ocorreria. Seria um fato que não é possível acreditar em tudo que se quer: "podemos, na nossa concepção, juntar a cabeça de um homem ao corpo de um cavalo, mas não está em nosso poder acreditar que semelhante animal tenha alguma vez realmente existido" (*Investigações*. V.ii, p.48). Portanto, além de não ser o conteúdo da concepção propriamente dito que diferenciaria as idéias nas quais cremos e as que não

¹¹ Ver página 40.

recebem nosso assentimento, também não seria da união dessa concepção com uma nova idéia que resultaria a crença.

O modo pelo qual Hume explica a crença de certa forma consiste num meio intermediário entre a simples concepção e a predicação. Tendo argumentado que as idéias que recebem assentimento e as que não recebem podem, em princípio, desfrutar do mesmo grau de inteligibilidade e que a involuntariedade do ato de crer em algo determina que a crença não decorre da anexação de uma idéia diferente a essa concepção, Hume caracteriza a crença como uma "maneira distinta de conceber uma idéia" (cf. *Tratado*.I.iii.7, p.96; *Investigações*. V.ii, p.48-9). Mais especificamente, segundo essa filosofia, entre a crença e a mera concepção de uma idéia haveria diferença na força ou vivacidade com a qual ambas são concebidas. Embora idéias consideradas falsas sejam tão inteligíveis quanto idéias que recebem assentimento, elas não seriam concebidas com a mesma força e vivacidade que as idéias nas quais se crê. Tal diferença se daria apenas na maneira de conceber essa idéia ou seria apenas um sentimento diferente anexado à essa concepção, o qual não decorreria de uma deliberação. Nos termos empregados nas *Investigações*: "a diferença entre *ficção* e *crença* consiste num sentimento ou sensação, que é anexado à última e não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser comandado ao bel prazer" (*Investigações*. V.ii, p.48).

Nesse sentido, Hume mostra haver uma diferença na concepção de idéias que recebem assentimento e das que não recebem, assegurando, no entanto, que essa distinção seja independente de qualquer aspecto pertinente à sua inteligibilidade, sendo função apenas da força da concepção. Para explicar a origem dessa força nas idéias da imaginação, por definição percepções mais fracas, por sua vez, a filosofia humeana acrescenta mais um aspecto na definição de crença, qual seja, a sua relação com uma impressão presente: "a crença pode ser melhor definida como UMA IDÉIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA A UMA IMPRESSÃO PRESENTE" (*Tratado*.I.iii, p.96).

Como vimos na seção anterior, idéias da imaginação são percepções mais fracas que impressões ou idéias da memória, as quais preservam parte da força e vividez das impressões por manter a sua ordem de aparição. Impressões seriam percepções mais vívidas e fortes que as idéias e toda força que uma idéia possa ter se relaciona à força das impressões. Não será outro o caso da força existente na crença em idéias que, a princípio, seriam mais

fracas que as impressões e as idéias da memória. Hume remete a força da concepção da idéia na qual se crê a uma impressão presente, que transmitiria sua força por meio de uma relação:

"Portanto ocorre que, quando a mente é estimulada por uma impressão presente ela passa a formar uma idéia mais viva dos objetos relacionados, por uma transição natural da disposição de um a outro. A mudança nos objetos é tão fácil que a mente quase não a percebe, aplicando-se em conceber o objeto relacionado com toda a força e vivacidade que foi adquirida da impressão presente"(*Tratado*. I.iii.8, p. 99)

Em tese, as relações de semelhança, contigüidade ou causalidade entre idéias, permitiriam uma transição fácil da impressão à idéia e, nesse sentido, possibilitariam a transmissão de força das primeiras às últimas. Impressões e relações, portanto, passam a fazer parte da definição humeana de crença, porquanto seriam a origem da maior força de idéias que recebem assentimento e, conseqüentemente, os fundamentos da diferença entre essas e as idéias consideradas falsas. Contudo, se em tese todas as relações possibilitariam a transmissão de força e vividez da impressão à idéia, no caso da crença em existências não imediatamente presentes aos sentidos, tal transmissão, em realidade, seria originada especificamente pela relação de causa e efeito:

Tudo isso [*que , além da causa e efeito, contigüidade e semelhança também são princípios associativos, e, que, quando há uma associação e a impressão de um desses objetos, ou outro é concebido de maneira mais forte*] observei com a intenção de confirmar, por analogia, minha explicação dos nossos juízos concernentes à causa e efeito. Mas esse mesmo argumento, talvez, possa voltar-se contra mim, e, ao invés de confirmar a minha hipótese, pode tornar-se uma objeção a ela. Pois, pode ser dito que se todas as partes dessa hipótese são verdadeiras, *ou seja, que* essas três espécies de relação são derivadas dos mesmos princípios, *que* seus efeitos de reforçar e avivar as idéias são os mesmos e *que* a crença não é senão uma concepção mais imperativa e vívida de uma idéia, deve seguir-se que essa ação mental pode não ser derivada apenas da relação de causa e efeito, mas também da contigüidade e semelhança. Mas como descobrimos pela experiência que a crença decorre apenas da causação e que não somos capazes de fazer nenhuma inferência de um objeto a outro, exceto quando estão conectados por essa relação, podemos concluir que há algum erro nesse raciocínio e que somos levados a tais dificuldades por esse erro " (*Tratado*.I.iii.9, p.107).

Hume cria uma distinção entre dois sistemas, a saber, entre o sistema dos sentidos e da memória e o sistema do juízo, e restringe a crença no sistema do juízo à relação de causa e efeito (*cf. Tratado*.I.iii.9, p.108). É a relação de causa e efeito que, segundo Hume, conecta o sistema dos sentidos e o sistema do juízo e, em decorrência, permite um vínculo entre uma impressão (objeto apenas do sistema dos sentidos) e a idéia a ser inferida por meio

do sistema do juízo. Dessa forma, embora reconheça que as relações de contigüidade e semelhança, quando conectadas com o sistema do juízo, servem como formas subsidiárias de avivamento das idéias, mostra que a causa e efeito é a única que justifica a possibilidade de uma idéia não imediatamente presente aos sentidos ou à memória ser concebida com maior força e vividez. A conexão criada pela causa e efeito entre idéia e impressão e idéia da memória do sistema dos sentidos e da memória torna possível a transmissão de força das impressões às idéias da imaginação, por isso, todo assentimento nas questões de fato é dela dependente (*cf. Tratado.I.iii.9, p.109*).

Nesse sentido, Hume explica aquela que era sua questão inicial: por que há uma crença na existência do objeto inferido por meio da relação de causa e efeito? Ele mostra que a relação de causa e efeito cria tal conexão entre sistema do juízo e da memória que quando uma idéia é inferida por meio dessa relação ela é concebida de forma mais vivaz, pois a ela é transmitida a vividez de uma impressão. Como o assentimento, para esse autor, é decorrente da vividez com que uma idéia é concebida, toda idéia inferida pela causa e efeito implicaria um assentimento, portanto, uma crença no objeto concebido. Isso ocorreria, ademais, mesmo quando a relação causal não está plenamente consolidada ou é aplicada de modo imperfeito, casos que Hume passa a chamar de probabilidades, em contraposição aos casos em que a causa e efeito é aplicada de modo perfeito, qualificados como "provas":

"(...) talvez seja mais conveniente, a fim de que se preserve o significado comum das palavras, e marcar os diversos graus de evidência, distinguir a razão humana em três classes, conforme proceda do *conhecimento, das provas ou das probabilidades*. Por conhecimento, eu entendo a certeza advinda da comparação de idéias. Por provas, aqueles argumentos que são derivados da relação de causa e efeito e que são inteiramente livres de dúvida e incerteza. Por probabilidade, a evidência que ainda se faz acompanhar por incerteza" (*Tratado.I.iii.11,p.124*).

Quando há possibilidades contrárias, quando não há casos suficientes para que o hábito esteja perfeitamente consolidado, quando não há uma perfeita semelhança entre os casos observados, quando a impressão presente não é tão vivaz, quando a experiência anterior não está tão viva na memória ou quando a inferência depende de uma generalização irregular, não existiria a mesma força presente quando todos os elementos da causa e efeito. No entanto, à medida que constituem exemplos da presença da relação de causa e efeito,

embora havendo nesses casos imperfeições em alguns de seus elementos¹², as probabilidades gerariam crença, por possuírem um grau maior de evidência que outras idéias, embora, por outro lado, representem um grau menor de crença que as provas:

"Assim, tendo em vista o que foi dito, toda espécie de opinião e julgamento, que não chegam a formar um conhecimento, é derivada inteiramente da força e vivacidade das percepções e das qualidades que constituem na mente o que chamamos de CRENÇA na existência de um objeto. Esta força e vivacidade é mais visível na memória; e, dessa forma, nossa confiança na veracidade dessa faculdade é a maior que se pode imaginar, equivale-se em muitos aspectos à certeza de uma demonstração. O próximo degrau dessa qualidade é derivado da relação de causa e efeito; e também é muito grande, especialmente quando a experiência mostra que a conjunção é perfeitamente constante e quando o objeto, presente a nós, assemelha-se exatamente àqueles de que tivemos experiência. Mas, abaixo desse degrau de evidência há muitos outros, que possuem influência nas paixões e na imaginação, proporcionalmente ao grau de força e vividez que comunicam às idéias. É por hábito que fazemos a transição da causa para o efeito; e é de alguma impressão presente que retiramos a vividez, que transmitimos para a idéia correlata. Mas quando nós ainda não observamos um número de casos suficiente para produzir um hábito forte; ou quando estes casos são contrários uns aos outros; ou quando a semelhança não é exata; ou a impressão presente é fraca e obscura; ou a experiência foi em certa medida apagada da memória; ou a conexão dependente de uma longa cadeia de objetos; ou a inferência deriva de regras gerais e, entretanto, não é conforme a elas: em todos esses casos a evidência diminui pela diminuição da força e intensidade da idéia. Esta, portanto, é a natureza do juízo e da probabilidade" (*Tratado*.I.iii.13, pp.153-4)

Retomando a exposição que fizemos acerca da concepção humeana da crença, podemos observar que Hume a define como uma idéia vívida relacionada a uma impressão presente e, de um modo geral, alia esse avivamento, quando se trata de um sistema diferente do das impressões e idéias da memória, à relação de causa e efeito. Mais do que isso, ele admite a existência de graus diferentes de crença. Não só há graus diferentes de crença no interior das questões de fato, mas também, tendo em vista a sua caracterização como produto do avivamento de uma idéia, entre outros âmbitos. Idéias originadas pelas relações de idéias, cujo contrário implica contradição, receberiam um assentimento imediato; portanto, não precisariam ser concebidas com maior força e vivacidade para ser julgadas como verdadeiras. Nas idéias que não são resultado de um raciocínio demonstrativo, o seu grau de força e vivacidade determinaria o grau de assentimento por elas provocado. Assim, idéias da

¹² Não analisaremos de forma mais específica a temática da probabilidade, a qual certamente origina uma série de questões importante e que num outro contexto mereceria uma maior atenção. Cabe-nos ressaltar apenas que entendemos que em todos os casos expostos por Hume como probabilidades a diminuição do grau de crença, em relação às provas, decorre de um certo enfraquecimento da relação de causa e efeito. Em outras palavras, consideramos que as probabilidades são casos de aplicação da causa e efeito, embora sejam casos em que há imperfeição em algum elemento dessa relação. Para uma discussão mais completa acerca dessa temática ver, por exemplo, GARRET (1997, p.143-5).

memória, idéias por definição mais fortes que as outras, produziriam um grau mais elevado de crença. Nesses casos, assim como nas impressões, a crença pode ser definida como a própria vivacidade da concepção desses conteúdos mentais, sem que seja necessário recorrer a uma relação para explicá-la: "Assim, a *crença* ou *assentimento*, que sempre acompanha a memória e os sentidos, é senão a vivacidade das percepções que ambos apresentam, e somente isso as distingue da imaginação. Crer é, nesse caso, sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória" (*Tratado*. I.iii.5, p.86).

Abaixo desse grau, a conexão estabelecida pela relação de causa e efeito com o sistema dos sentidos e da memória faz as idéias inferidas por meio dessa relação serem concebidas de forma mais forte e vivaz, embora essa vivacidade e força sejam inferiores as das impressões e idéias da memória¹³. Mesmo quando não se trata de prova, mas apenas de probabilidade, ou seja, quando a relação de causa e efeito não é perfeitamente aplicada, as idéias são concebidas com maior força e vivacidade que outras idéias; portanto, também há crença na existência dos objetos concebidos, ainda que em grau menor que na causalidade, que por sua vez representa um grau menor de crença que a presente na impressão e nas idéias da memória. Em todos esses casos, entretanto, para Hume, é da força e vividez da idéia que depende a crença nessa idéia, seja o grau dessa crença maior ou menor. Para esse autor, crer em algo é estar persuadido da verdade desse algo, o que significaria, conceber esse algo de maneira mais vivaz. A crença na existência de um objeto ou na existência de alguma qualidade de um objeto depende de sua concepção vivaz, o que nas questões de fato dependeria, por sua vez, de uma impressão presente e da relação de causa e efeito. Julgar, para Hume, significa nos persuadir da verdade ou da falsidade do que concebemos. Portanto, julgar uma idéia como verdadeira é, na filosofia humeana, concebê-la de uma forma vivaz. Julgá-la falsa, ao contrário, é não ter adicionada à concepção uma tal força e vivacidade¹⁴.

¹³ Discordamos, nesse sentido, de PEARS (1990, p.46-7), para quem a crença é sempre inferencial, ou seja, só pode ser objeto da relação de causa e efeito. Entendemos que a crença resultante dessa relação é a que apresenta maiores questões, tendo em vista que é nesses casos que se torna necessário explicar a origem da força e vividez da concepção, sendo por isso que é nela que se concentra a discussão humeana. Entretanto, como o próprio Pears (p.47 n5) reconhece, Hume também fala em crença nas impressões e nas idéias da memória, seja na passagem que acabamos de citar, seja em outros momentos do seu texto (p.ex. *Tratado*. I.iii.5, p.86).

¹⁴ Hume, em nota de rodapé, afirma que todos os atos do entendimento consistiriam em modos de concepção. Segundo ele, os lógicos teriam dividido esses atos em concepção, juízo e raciocínio e os definidos respectivamente como a simples consideração de uma ou mais idéias, a separação ou união de diferentes idéias e, por fim, a separação ou união de diferentes idéias pela interposição de outras (*Tratado*. I.iii.7, p.76n). Na sua opinião, essa separação e definições seriam equivocadas, na medida que todos esses atos consistiriam em formas particulares de concepção dos objetos. A única diferença entre os atos do entendimento seria o fato

Essa forma de compreender a crença possui duas conseqüências fundamentais para a discussão que faremos a partir do próximo capítulo. A primeira delas é que Hume torna o ato de crer e julgar um ato mental involuntário e natural, aspecto já ressaltado anteriormente. Sua visão acarreta a defesa de que quando uma idéia se torna vivaz crê-se na verdade dessa concepção, independentemente da vontade. Ou seja, ela implica o entendimento de que se uma idéia é concebida de forma mais forte, em virtude de elementos que não dependem de uma deliberação, não se pode deixar de crer na sua existência. Nesse sentido, uma tal teoria da crença torna impossível a suspensão de juízo, quando uma idéia é concebida de forma mais vivaz. Como nessa teoria a vivacidade é compreendida como sendo um fenômeno natural e não deliberativo, resultante de uma impressão presente e de uma relação, a definição da crença e do juízo como uma concepção mais vivaz de uma idéia implica a defesa de não se poder deixar de crer em idéias que se apresentam à mente de forma vivaz. Não por outro motivo a discussão com o ceticismo em relação aos sentidos se dará através da busca pela origem da crença nos corpos¹⁵. Hume entende que não se pode escolher crer ou não nos corpos e procura apenas explicar as causas da crença na existência externa. Sua análise pretende reconstituir a forma pela qual existências externas se tornam objeto da mente, para, na seqüência, mostrar como essa concepção se torna involuntariamente vivaz.

de que concebemos determinadas idéias de forma mais vivaz e por isso nos persuadimos da verdade dessa idéia. Nesse caso, julgaríamos que o objeto ou a proposição concebida são verdadeiros. Para análise muito interessante dessa nota, das conseqüências de se caracterizar o juízo como uma forma e concepção e, sobretudo, da sua relação com a filosofia kantiana, ver CESCATO (2002, p.168-88).

¹⁵ Em vários momentos Hume afirma que o fato de não podermos deixar de crer nos objetos mostra a falsidade do ceticismo pirrônico (p.ex. *Tratado*. I.iv.2, p. 187, 218; *Investigações*. XII.III, p.161). Segundo ele, o reconhecimento da inevitabilidade de algumas crenças, a que ele chama de "ceticismo mitigado" (*Investigações*. XII.III, p. 161), e alguns comentadores chamam também de naturalismo, num certo sentido refutaria a possibilidade do ceticismo pirrônico ser coerente. Entretanto, alguns autores contestam essa opinião humeana e argumentam que seu "naturalismo" não só não refuta o ceticismo pirrônico, mas também é plenamente compatível com ele, tendo em vista a noção cética de fenômeno. Nesse sentido, são as interpretações de SMITH (1995) e POPKIN (1980, p.103-47), ao contrário das de OLASO (1988) e WRIGHT (1995), que procuram aproximar Hume da filosofia acadêmica. Em nossa opinião, o simples fato de Hume aceitar determinadas crenças como inevitáveis por si só não garante que ele efetivamente se contraponha ao pirronismo. Por outro lado, consideramos que o fato do cético pirrônico aderir ao fenômeno também não compatibiliza, necessariamente, ceticismo e filosofia humeana. Entendemos a relação entre a filosofia humeana e o ceticismo, acadêmico ou pirrônico, só pode ser determinada a partir de um estudo mais apurado das noções envolvidas na temática pirrônica da "adesão ao fenômeno" e, ainda, da questão do probabilismo na filosofia acadêmica, o que, entretanto, não será objeto de nosso trabalho.

A segunda consequência da teoria humeana da crença, também essencial para o que se seguirá nessa dissertação, é pertinente à diferença entre razão e imaginação, em especial quando estão em questão existências não imediatamente percebidas. Todas as idéias que não são da memória são caracterizadas por Hume como as percepções mais fracas. Por sua vez, a força da idéia que recebe assentimento é apresentada como um critério que a diferenciaria das ficções da imaginação: "Em filosofia, não podemos ir além da seguinte afirmação: a crença é algo *sentido* pela mente, que permite distinguir as idéias do juízo das ficções da imaginação" (*Investigações*. V.ii, p.49). Impressões e idéias da memória são, por definição, percepções mais fortes, percepções essas que formam um sistema. Além do sistema dos sentidos e da memória haveria o sistema do juízo, e, nesse caso, a força e vivacidade das idéias nele inseridas distingue-as dos "meros frutos da imaginação":

"Formo uma idéia de ROMA, que não vejo nem recorde, mais que é conectado com impressões que eu lembro ter recebido de conversas e de livros de viajantes e historiadores. Essa idéia de *Roma*, situo-a em um certo lugar sobre a idéia de um objeto que eu chamo de globo. Junto a ela a concepção de um governo, religião e costumes particulares. Olho para trás e considero o momento de sua formação, suas diversas revoluções, sucessos e fracassos. Tudo isso, e tudo mais em que acredito, não são nada senão idéias. Mas pela sua força e ordem inflexível, derivadas do costume e da relação de causa e efeito, as distingue de outras idéias, que são meramente frutos da imaginação" (*Tratado*. I.iii.9, pp.108-9)

Se observarmos que é no interior das questões de fato que a distinção entre razão e imaginação é mais problemática, podemos considerar, num primeiro momento, a força atribuída por Hume às idéias inferidas a partir da causa e efeito como um critério de diferenciação entre idéias do juízo e ficções da imaginação. Imaginação em contraposição à razão é entendida por Hume como a faculdade formadora de idéias mais fracas que as idéias da memória, excluídos os raciocínios demonstrativos e prováveis. Como argumentamos, quando a imaginação é contraposta à memória, as idéias concebidas por meio do raciocínio demonstrativo e provável também são idéias da imaginação, portanto, assim como as outras idéias da imaginação, são percepções mais fracas que as idéias da memória. Entretanto, em princípio, idéias pertinentes ao raciocínio provável adquirem uma força capaz de distingui-las de outras idéias da imaginação, ao que parece, idéias chamadas por Hume de ficções. Nas questões demonstrativas não é possível conceber ficções, pois o contrário da idéia a ser inferida por uma relação de idéia é ininteligível. Nos raciocínios prováveis, especialmente

quando as idéias são inferidas pela causa e efeito, a qual condiciona as outras relações pertinentes aos raciocínios prováveis, há um avivamento na concepção, tendo em vista a conexão que essa relação cria com o sistema da memória e dos sentidos. Em questões que envolvem existências não imediatamente percebidas, portanto, a força e a vivacidade são, inicialmente, formas de se separar razão e imaginação, já que, nessas questões, quando há um avivamento da concepção, esse avivamento decorre da relação de causa e efeito. A crença embutida nas inferências causais, conseqüentemente, mostraria que a origem da idéia concebida é a razão e não a imaginação.

Entretanto a própria tematização da crença nos corpos e a solução dada ao problema, que analisaremos a partir do próximo capítulo, exige que, antes de passarmos a essa exposição, reconheçamos uma limitação na possibilidade de a crença (e da força e vivacidade como seus elementos constituintes) servir como critério de separação, nas questões de fato, entre idéias originadas pelo raciocínio provável e as causadas pela imaginação propriamente dita. Por um lado, se o avivamento da idéia inicialmente foi explicado por meio da relação de causa e efeito, por outro lado, o modo pelo qual Hume caracterizou a crença, a saber, como uma idéia concebida de forma mais vivaz, permite que o processo causal não seja a origem exclusiva da crença, embora possa ser considerado o seu modo "legítimo". Não obstante Hume tenha, num primeiro momento, afirmado o contrário¹⁶, a crença nos corpos, justamente, evidenciará como não é só pela relação de causa e efeito que podemos crer em algo,. A crença nos corpos mostra, conforme analisaremos no próximo capítulo, que podemos crer em ficções. Isso indica que a diferença entre crença e ficção e, podemos dizer, entre idéias da razão e da imaginação, já não pode ser dada pela força e vivacidade existente na crença, o que parece exigir da filosofia humeana uma nova forma de separar essas faculdades, conforme passamos a analisar.

¹⁶ Ver página 25

1.3-Para além do critério de força e vividez

Como vimos, Hume define a crença como uma concepção mais forte e vivaz de uma idéia e alia essa vividez à relação de causa e efeito. Impressões e idéias da memória já seriam concebidas de forma mais forte e vivaz, por isso originariam crença. Quando se fala das idéias mais fracas, no entanto, é preciso explicar como se pode diferenciar idéias que recebem assentimento das idéias que não recebem, porquanto em sua natureza ambas seriam, por definição, as percepções mais fracas. É a inexistência de uma força e vividez na natureza dessas idéias que faz a discussão acerca da crença se concentrar na análise da causalidade. Nem toda crença é inferencial, pois a força e vividez das impressões e das idéias da memória e a própria evidência das idéias pertinentes ao raciocínio demonstrativo também geram crença, mas é a crença em idéias contingentes e que não fazem parte do sistema da memória e dos sentidos que representa um desafio para a filosofia humeana. Como explicar que algumas das idéias da imaginação (ou seja, idéias que não são da memória) recebam assentimento e outras não? A resposta, conforme analisamos, vinculou o avivamento de uma tal idéia à relação de causa e efeito. Questões que envolvem existências não imediatamente percebidas dependem sempre da causa e efeito e a conexão entre essa relação e o sistema dos sentidos e da memória faz as idéias inferidas por meio dessa relação serem mais vivazes, portanto se diferenciarem de outras idéias da imaginação. Inicialmente toda crença inferencial decorre da causa e efeito, ou seja, a crença é uma forma de distinguir idéias do juízo e da imaginação, portanto de auxiliar na distinção entre razão e imaginação.

Contudo, se a princípio a crença poderia ser o critério definitivo de distinção entre razão e imaginação essa possibilidade passa a ser abalada por exceções que Hume apresenta à exclusividade anteriormente atribuída à causa e efeito como origem das crenças inferenciais. Assim como, na filosofia humeana, nem sempre as idéias da memória são mais vivazes que as da imaginação, havendo casos em que as idéias da memória perdem força e acabam sendo tomadas como idéias da imaginação ou quando essas se avivam a tal ponto que adquirem a força peculiar das idéias da memória (*cf. Tratado. I.iii.5, p.86*), algumas idéias que não são inferidas pela causa e efeito podem ser avivadas e, portanto, produzir assentimento, sem que esteja envolvida a relação que originaria a crença. O texto humeano deixa claro que nem toda crença em existências que não são objetos dos sentidos e da memória decorre da causa e efeito, ainda que anteriormente tenha afirmado o contrário, como

vimos na seção anterior, o que passa a exigir dessa filosofia uma nova forma de diferenciar razão e imaginação.

Além da crença nos corpos, na qual a força da idéia é remetida ou à necessidade de sua suposição ou a uma propensão da imaginação¹⁷, há, ainda, na filosofia humeana a exposição de outros casos em que ficções da imaginação se tornam vivazes. Esse seria o caso, por exemplo, de idéias produzidas pela educação:

"Tão profundas são as raízes criadas por todas essas opiniões e noções das coisas a que nos acostumamos na infância, que nos é impossível, mesmo com todos os poderes da razão e da experiência, erradicá-las. E a influência desse hábito não apenas se aproxima da decorrente da união constante e inseparável de causas e efeitos, mas também, em muitas ocasiões, prevalece sobre ela. Nesse caso, não devemos nos contentar em afirmar que a vividez de uma idéia produz a crença: devemos sustentar que elas são numericamente idênticas (...)". (*Tratado*. I.iii.9, p.116)

Segundo Hume, a educação poderia fazer uma idéia avivar-se, por meio da sua repetição constante. Nela estaria presente um costume diferente do envolvido na causalidade, mas ainda assim haveria crença na idéia concebida, já que a crença é apenas uma forma mais vivaz de conceber uma idéia. As paixões poderiam ter o mesmo efeito, avivando uma idéia e, como o próprio Hume observa, tornando-as semelhantes às inferências causais:

"(...) podemos observar que é mútua a colaboração entre juízo e fantasia, bem como entre juízo e paixão; e que não somente a crença dá vigor à imaginação, mas que uma imaginação forte e vigorosa é, dentre todos os dons, o mais próprio para produzir crença e autoridade. É difícil recusarmos nosso assentimento ao que nos é retratado com todas as cores e eloquência; e a vivacidade produzida pela fantasia é, em muitos casos, maior que a decorrente do costume e experiência" (*Tratado*. I.iii.10, p.123)

Em todos esses casos, reconhece-se a possibilidade de conceber algo vivazmente, mesmo que esse algo não seja uma impressão, uma idéia da memória, ou, nas questões de fato, uma existência inferida pela relação causal. Esses casos evidenciam que a menor força e vividez não podem ser os únicos elementos definidores do que seja uma ficção. Ainda que as idéias da imaginação não provenientes de inferências causais sejam a princípio idéias mais fracas que as inferências, por vezes elas tornam-se tão vivazes quanto.

Isso significa que se, inicialmente, a diferença, no interior das idéias que não são da memória, entre idéias provenientes do raciocínio e as idéias da imaginação propriamente dita era dada pela maior força das idéias provenientes da causa e efeito (já que nas relações de idéia não é preciso estabelecer um critério de diferença), com a possibilidade de idéias da imaginação se tornarem vivazes de formas independentes da causa e efeito passa a ser mais difícil estabelecer qual idéia é originada pela razão e qual é originada pela imaginação. A força e vividez tornam-se insuficientes para distinguir as idéias produzidas pela causa e efeito e as produzidas pela imaginação.

Disso não decorre, entretanto, que a filosofia humeana não apresente subsídios para que se possa afirmar que uma idéia tem origem na imaginação, embora receba assentimento, ou, por outro lado, que nessa filosofia toda idéia vivaz deva ser considerada uma crença e não uma ficção. Hume reconhece a impossibilidade de não assentirmos a uma idéia vivaz, seja essa vivacidade oriunda, nas questões de fato, da razão ou da imaginação. A filosofia humeana admite que a crença na verdade do conteúdo concebido se dá de modo involuntário e depende integralmente da força da concepção, conseqüentemente, independe do processo de avivamento. Contudo, a análise acerca da crença nos corpos mostra claramente que Hume não deixa de classificar essas idéias como ficções, mesmo quando elas geram crença. Conforme veremos no próximo capítulo, Hume reconhecerá que a noção (a existência contínua) que dá base à crença nos corpos se torna vivaz (por meios que, ressalte-se, não são os do processo causal) a tal ponto que implica uma crença involuntária e irrenunciável. Todavia, afirma que essa suposição é uma "ficção" da imaginação, o que, por si só, indica que é possível diferenciar imaginação e razão, mesmo quando ficções da imaginação são vivazes, além de mostrar haver nesse autor outros critérios de classificação, além da força e vivacidade.

É possível verificar na filosofia humeana a existência de um processo de reflexão acerca da origem das percepções, que vai além da simples distinção por meio da força e vividez. Principalmente no caso das questões de fato, em que não há percepção, mas sim um juízo acerca de existências que não são imediatamente percebidas e cujo contrário é absolutamente inteligível, portanto campo em que é possível conceber ficções ou idéias da imaginação em seu sentido mais restrito, o processo reflexivo, em Hume, visa analisar se a

¹⁷ ver páginas 58 e 61.

idéia inferida é uma ficção ou um conhecimento provável. Investiga-se se uma idéia deriva diretamente de uma impressão, se ela é uma idéia complexa da imaginação, e entre essas, se ela é uma idéia originada pela imaginação no seu sentido mais restrito ou pela razão. Ao se constatar que se concebe uma idéia de modo indireto, ou seja, por uma relação filosófica que ela possui com outra idéia, deve-se perguntar se é possível inferir essa idéia de modo demonstrativo ou apenas provável. Quando a inferência é pertinente a uma questão de fato, deve-se analisar se a relação de causa e efeito poderia dar base a tal inferência. Tal investigação se justifica, justamente, pelo fato de a geração da crença não ser uma exclusividade da relação de causa e efeito, embora represente o único o processo legítimo de fazê-lo.

Determinar, nas questões de fato, se uma inferência é realmente derivada da causa e efeito por vezes exige critérios adicionais, além da força e vivacidade, já que, para repetir, nem toda crença pertinente a essas questões é proveniente da causa e efeito. Tais critérios parecem ser dados, sobretudo, por determinadas regras gerais, apresentadas por Hume (*Tratado*. I.iii.15) como regras que permitiriam afirmar se algo pode ser considerado causa ou efeito de outro objeto ou não. Essas regras, de certa forma, parecem determinar as condições pelas quais se pode fazer uma inferência baseada na razão ou pelas quais a existência de um objeto pode ser indiretamente conhecida a partir de outro. Quando se percebe que uma idéia é pertinente a uma questão de fato é preciso verificar se a inferimos por meio da relação de causa e efeito, o que não pode ser feito apenas pela força e vividez, embora esse seja também um critério importante. Deve-se, nas questões de fato, perceber quando podemos considerar um objeto como causa ou efeito de outro. Regras tais como a exigência dos elementos básicos da causalidade (contigüidade, anterioridade da causa e conjunção constante) ou a determinação de que "as mesmas causam produzem os mesmos efeitos" ajudam a dar essa resposta¹⁸. Caso se constate, por uma avaliação sobre a compatibilidade com essas regras, que há uma relação causal, é possível afirmar que a

¹⁸ Segundo Hume, para que um objeto possa ser considerado causa e efeito de outro, devem ser cumpridos sete requisitos (*cf. Tratado*. I.iii.15). Tendo em vista o escopo desse trabalho, não poderemos fazer aqui uma discussão mais pormenorizada acerca dessas regras, embora reconheçamos a importância que elas têm na filosofia humeana. Para uma análise dessa temática, ver NOXON (1973, p.81-90) que, além de fazer uma exposição exemplar da relação entre essas regras e as "Regras para Raciocinar em Filosofia" de Newton, discute com Passmore a respeito de algumas de suas conseqüências, sobretudo em relação à diferença entre razão e imaginação e entre psicologia e epistemologia, na filosofia humeana. Ver também, BEAUCHAMP; MAPPE (1995, p. 84-87), que abordam essa temática como forma de mostrar a diferença entre crença justificada e crença não justificada em Hume, com a qual concordamos.

inferência decorreu da razão, caso contrário deve-se considerar que a sua existência foi inferida por meio da imaginação, mesmo havendo força e vividez nessa inferência. Em outras palavras, o critério final, em relação às questões de fato, parecem ser as regras gerais e não a força e vividez da inferência. É a reflexão sobre adequação ou inadequação do julgamento realizado a essas regras que pode, no limite, estabelecer se julgamos por meio da razão ou se nosso julgamento envolveu uma ficção da imaginação.

Como veremos, é esse o processo existente na investigação acerca da crença nos corpos. Tal investigação não se limita a realizar esse trabalho "crítico" de evidenciar que não são os sentidos e a razão, mas sim a imaginação, a causa da noção apontada como noção de existência externa. A filosofia humeana procura elucidar os princípios da imaginação envolvidos na formação do que ele chama de "ficção", sendo nessa tarefa que está concentrada a maior parte da análise, no *Tratado*. Contudo, o seu trabalho "crítico" é uma etapa fundamental para revelar esses princípios, pois essa revelação depende de que antes se constate por que sentidos e razão não podem originar a crença nos corpos. Como veremos, Hume mostra que a noção de existência externa não é objeto dos sentidos e, definindo a questão como pertinente ao sistema do juízo, passa a argumentar que a relação de causa e efeito não pode originá-la, mesmo reconhecendo que tal noção é concebida com a vivacidade peculiar às idéias inferidas pelo processo causal. É esse percurso que lhe autoriza a afirmar ser a imaginação a origem da crença nos corpos e, posteriormente, explicitar como pode fazê-lo. Esse percurso, por sua vez, só existe porque a força e vivacidade são aspectos fundamentais das teorias humeanas das idéias e da crença, porém não aspectos únicos e excludentes. Sobretudo, ele se fundamenta no fato de que a força e vividez não é a única diferença entre crença e ficção e é possível refletir sobre a origem das idéias, por meio de outros critérios (como, por exemplo, a exigência de que haja conjunção constante entre dois objetos, a fim de que possam ser considerados mutuamente causa e efeito), embora essa reflexão não tenha o poder de excluir o assentimento que uma idéia vivaz promove.

Capítulo II

A Crença nos Corpos: a atribuição de existência contínua e distinta às percepções

A partir da compreensão dos principais aspectos da teoria das idéias e da teoria da crença humeana, bem como de algumas dificuldades que já aparecem em ambas, discutiremos, neste capítulo, a resposta oferecida por Hume ao problema do ceticismo quanto aos sentidos, destacando aspectos que entendemos como peculiares do que anteriormente caracterizamos como um processo reflexivo acerca das idéias, o qual visa suprir os limites da força e vivacidade como critérios de distinção entre as percepções da mente. Com base na seção *Da Filosofia Acadêmica ou Cética*, das *Investigações*, e principalmente da seção *Do ceticismo quanto aos sentidos*, do *Tratado*, pretendemos mostrar como o que está em jogo na análise humeana da questão da crença nos corpos é a inteligibilidade da noção de existência externa. Intentamos tornar mais explícito que é esse o problema orientador de todo o percurso desenvolvido por Hume, fazendo-o traduzir a crença nos corpos pela crença na atribuição de continuidade e distinção aos objetos, investigar suas causas, classificá-la como uma ficção e, a partir disso, mostrar como ela pode originar um assentimento involuntário e irrenunciável. Ademais, desejamos, a partir dessa percepção, que o leitor possa entender melhor a posição humeana em relação ao que define como sistema vulgar e sistema filosófico, bem como em relação a outras dualidades apontadas nos seus textos como, por exemplo, razão e imaginação, existência simples e dupla existência, possibilidade e verdade.

Nesse intuito, iniciaremos mostrando como e por quê Hume decompõe a noção de existência externa nas noções de continuidade e distinção. Na seqüência expomos os argumentos empregados por esse autor no sentido de negar que sentidos e razão possam originar tal noção, destacando de que modo eles já indicam que a crença nos corpos deverá ser compreendida como a crença na continuidade e distinção das próprias percepções, o que, como se destina a analisar a terceira seção, Hume verá como consequência da atuação de princípios da imaginação sobre percepções coerentes e constantes. Isso para que, na quarta seção, ressaltemos como a filosofia humeana argumenta ser essa a única inteligibilidade possível para a noção de objetos externos, o que o faz criticar o sistema filosófico ou de

dupla existência, procurando perceber, na nossa última seção, o sentido e o alcance dessa crítica, bem como da defesa do sistema vulgar.

2.1- A crença nos corpos como a crença na existência contínua e distinta dos objetos

Para analisarmos a discussão humeana acerca da crença nos corpos é importante, antes mesmo de investigar a resposta de Hume para o problema, entender a pergunta a ser respondida, procurando nela aspectos que, de uma certa forma, permitem um maior esclarecimento da posição defendida por esse autor. Nesse sentido, partiremos da compreensão de dois cortes importantes apresentados pela filosofia humeana, logo no início da seção sobre o ceticismo em relação aos sentidos, no *Tratado*. Em primeiro lugar, Hume deixa claro que o problema a ser resolvido no texto é saber *que causas nos induzem a crer na existência dos corpos* e não responder *se os corpos existem ou não* (cf. *Tratado*.I.iv.2,187). Mais adiante esclarece que a crença nos corpos será traduzida pela crença em uma existência contínua e distinta, ou conforme define, a crença em que os objetos existem mesmo quando não percebidos, são independentes da situação no sujeito e exteriores ao mesmo (cf. *Tratado*.I.iv.2,p.188). São esses cortes que condicionam, de um modo geral, o desenvolvimento da questão em Hume, por isso é por eles que iniciaremos nossa análise.

Hume marca, no *Tratado*, a diferença entre a questão pertinente à existência dos corpos e a pertinente à crença na existência dos corpos e restringe a análise apenas à última. Como comentamos no primeiro capítulo, a teoria da crença humeana estabelece que crer na existência de algo é apenas uma maneira de concebê-lo. Nesse sentido, o problema que, segundo Hume, é objeto de sua análise envolve a explicação do modo pelo qual se torna possível conceber a existência dos corpos e, posteriormente, como essa concepção se torna vivaz. A filosofia humeana, portanto, procurará mostrar o que origina a inferência acerca da existência dos corpos ou objetos¹⁹ e não propriamente postular ou tematizar o seu conhecimento.

¹⁹ Hume não tece comentários quanto ao sentido exato da palavra "corpos", portanto não deixa totalmente claro se crer nos corpos é algo diferente do que crer nos objetos ou se essa noção envolve elementos adicionais em relação à noção de objeto. Podemos observar, entretanto, que em alguns momentos do texto as noções de corpo e objeto aparecem como intercambiáveis. Esse é precisamente o caso da seguinte passagem: "Podemos examinar separadamente duas questões que são comumente confundidas: por que atribuímos uma existência contínua aos objetos, mesmo quando eles não estão presentes aos sentidos; e por que supomos que eles

Pelo fato de a questão analisada ser a crença que possuímos nos corpos, a qual por sua vez nos remete ao sentido preciso que tem a crença na filosofia humeana, há um outro corte na discussão. Segundo Hume, a questão sobre a crença numa existência *especificamente* diferente das percepções, seria ininteligível (*cf. Tratado.I.iv.2,p.188*). Disso decorre, para ele, que a crença nos corpos seja a crença na continuidade e distinção dos objetos. Analisar as causas da crença nos corpos será, nesse autor, buscar a origem da nossa opinião de que os objetos dos nossos sentidos existem mesmo quando não percebidos (continuidade), são externos e têm existência e operações independentes do sujeito (distinção). Trata-se de investigar, portanto, uma noção particular de objetividade, o que é decorrente da opinião humeana acerca de outra noção de objeto, a saber, a de objetos externos como existências *especificamente* diferentes das percepções. Hume remonta a uma distinção escolástica entre diferença *específica* e diferença *numérica*: enquanto na última dois objetos se distinguiriam apenas por serem mais de um, sem diferença de caráter ou essência, no primeiro caso a diferença entre ambos seria uma diferença de caráter ou uma diferença intrínseca entre as naturezas dos objetos relacionados. Existências diferentes em natureza das percepções seriam ininteligíveis, portanto, a crença nos corpos passa a ser compreendida como a crença em existências contínuas e distintas ou, mais particularmente, como a crença na continuidade e distinção dos objetos da sensação.

É na sexta seção, da segunda parte, do *Tratado*, que podemos encontrar os subsídios para compreender melhor esse aspecto da exposição humeana. É nela que ele sustenta, no contexto das análises das idéias de existência e existência externa²⁰, que a noção

possuem uma existência distinta da mente e da percepção. (...). Essas duas questões concernentes à existência contínua e distinta dos corpos estão intimamente conectadas" (*Tratado.I.iv.2, p.188- grifo nosso*). Podemos constatar, ainda, uma outra equivalência, a saber, entre objetos externos e matéria (*Tratado.I.iv.7, p.266*). Nesse sentido, entendemos que a crença nos corpos, nos objetos e na matéria, representa, para Hume, a mesma questão. Seu esforço inicial é, justamente, precisar a noção envolvida nessa crença, o que ele faz, conforme veremos, a partir da noção de existência externa. Como observamos a partir do próximo parágrafo do texto, o primeiro passo da análise humeana é pensar o que significa a noção de externalidade atribuída a existências que ele parece chamar indistintamente de corpos, objetos ou matéria.

²⁰ Desde já cabe ressaltar que, embora a noção de existência externa seja analisada no contexto da discussão sobre espaço e tempo, existência externa não parece significar, nesse momento do texto, existência espacial. Entendemos que o que liga as discussões sobre as noções de existência e existência externa com a discussão sobre o espaço e tempo é apenas a temática pertinente às idéias abstratas, ou seja, a inserção da análise da idéia de existência externa num contexto de discussão sobre o espaço, em nosso entendimento, não vincula a noção de externalidade à de espacialidade. Hume não esclarece nessa discussão o que entende pela noção "existência externa". Apenas argumenta que se postulamos ter uma idéia de existência externa essa idéia não pode ser a de algo *especificamente* diferente das percepções, seja esse algo, ao que nos parece, espacial ou não. Em nossa opinião, justamente o início da discussão sobre a crença nos corpos ou nos objetos externos visa pensar o que significa esse "externos". Como Hume afirmará que significa dizer que esses objetos são contínuos, independentes e têm uma situação espacial externa, parece ser possível dizer que "existência

de objetos externos como existências especificamente diferentes das percepções os tornam ininteligíveis. Tal discussão parte das considerações sobre a idéia de existência, sendo a defesa humeana da indissociabilidade da idéia de existência e de objeto existente a permeadora da sua opinião sobre a crença nos corpos. Segundo Hume, a idéia de existência é inseparável da idéia de objeto e, portanto, não pode ser dela abstraída. Isso porque, para ele, a idéia de existência seria a mesma idéia que a de objeto existente: "a idéia de existência é exatamente a mesma que a idéia daquilo que concebemos como existente (...) e a idéia de existência, quando conjugada com a idéia de um objeto, não acrescenta nada a esta" (*Tratado*.I.ii.6,pp.66-67)²¹.

Além disso, na visão da filosofia humeana, todos os objetos da mente seriam concebidos como existentes: "Não há impressão ou idéia de qualquer espécie, de que tenhamos alguma consciência ou memória, que não seja concebida como existente." (*Tratado*.I.ii.6, p.94). Nesse sentido, a atribuição de existência a um objeto concebido apenas especificaria algo que já faria parte da idéia de todo objeto. Isso significaria que essa atribuição não estabeleceria qualquer remissão à objetividade, além de não ser o que diferenciaria os objetos nos quais cremos daqueles em que não cremos, como mencionamos no capítulo anterior.

É essa indissociabilidade entre idéia de existência e idéia de objeto que determina, para a filosofia humeana, a ininteligibilidade de existências especificamente diferentes das percepções. Se a existência de um objeto não seria o que possibilitaria uma remissão à objetividade, por outro lado tal remissão poderia ser garantida se fosse possível conceber a existência externa de um objeto, ou seja, se a existência externa do objeto fosse inteligível. É justamente isso que Hume procura negar, em relação à noção de objetos externos como existências especificamente diferentes das percepções, estando implicitamente na base dessa negação o pressuposto de que também a idéia de existência externa não pode ser diferente da idéia de objeto externo. É partindo desse pressuposto que ele, aplicando o princípio da cópia à noção de objetividade em questão, conclui que se os objetos externos são considerados existências especificamente diferente das percepções são ininteligíveis. Afirmar

externa" não pode significar apenas uma existência que tenha uma situação espacial externa, já que esse será apenas um dos seus elementos e não sua definição como um todo.

²¹ Nas palavras de CESCATO (2002, p.175) "Hume está afirmando em seu vocabulário da teoria das idéias que a existência não é um predicado atribuível quer analítica quer sinteticamente ao sujeito do juízo". Dessa mesma opinião é PEARS (1990, p.34). Para uma opinião diferente ver WILSON F (1991).

a inteligibilidade dessa existência exigiria que fosse possível concebê-la. O princípio da cópia entretanto, mostraria o contrário. Segundo ele, idéias seriam cópias de impressões, as quais seriam, por sua vez, percepções da mente. Em outras palavras, o universo da imaginação seria inteiramente composto por percepções da mente: "Odiar, amar, pensar, sentir, ver – tudo isso é senão perceber" (*Tratado*.I.ii.6, p.67). Toda idéia, portanto, seria sempre percepção, o que tornaria a concepção de existências, a elas diferentes em natureza, impossível. Em contrapartida, esse sentido determinado de existência externa tornar-se-ia ininteligível.

Em virtude da ininteligibilidade dessa noção de existência externa, na visão de Hume, as únicas questões inteligíveis acerca da crença nos corpos seriam as pertinentes à crença na continuidade e distinção dos objetos. O autor reconhece que a crença nos corpos ou objetos externos é universal e busca, principalmente na seção acerca do ceticismo quanto aos sentidos, no *Tratado*, explicar as causas dessa crença. Evidentemente o problema trabalhado, nessa seção, não é a existência dos objetos enquanto objetos percebidos, portanto, enquanto percepções. A discussão existente na crença nos corpos é, mais propriamente, a crença na existência externa ou no objeto externo, cuja noção Hume procura precisar²². Concebemos nossos objetos como existentes e a crença nos objetos concebidos deve-se sempre a maior força e vivacidade dessa concepção, força essa decorrente das impressões originadoras da idéia. A externalidade desses objetos envolve mais que a sua concepção enquanto percepções e Hume procura a noção que representa esse "algo mais", a qual avivada receba assentimento e constitua a nossa crença nos objetos externos. Como não seria possível ter idéia de existências especificamente diferentes das percepções, as noções escolhidas são a de continuidade e distinção. Hume parece entender haver apenas duas noções possíveis de

²² Nas *Investigações*, Hume parece deixar um pouco mais claro que o problema é a crença na externalidade dos objetos ou corpos que aparecem à mente na sensação. Nesse sentido, por exemplo, ele afirma, nesse texto, que o vulgo entende que o que percebemos na sensação são os próprios objetos externos (*p.ex. Investigações*. XII.i, p. 151), ao contrário do *Tratado* em que apenas se afirma que o vulgo considera que as percepções são os próprios objetos (nesse sentido, ver página 45). Como em nosso entendimento o problema em questão é o de uma noção inteligível de existência externa, não podemos deixar de nos referir, em alguns momentos, à crença nos corpos como a "crença nos objetos externos", embora parecesse mais adequado nos referir sempre à temática como "crença nos corpos", expressão utilizada por Hume no início da seção sobre o ceticismo em relação aos sentidos. Consideramos, entretanto, que o texto humeano permite a equivalência entre corpos e objetos, como comentamos na nota 19, e que, portanto, ao fazermos isso não cometemos nenhuma incorreção. Mais do que isso, entendemos que, dependendo da discussão (e esse é o caso da aproximação que estamos fazendo entre a análise humeana acerca da idéia de existência externa e da crença nos corpos), ao usarmos "crença nos objetos externos", torna-se mais claro o problema em questão. Como o próprio Hume remete o leitor, na análise da idéia de existência externa, no *Tratado*, à análise da crença nos corpos, para frisarmos, não

existência externa, quais sejam, a de algo especificamente diferente das percepções ou a de existências contínuas e distintas. Como a primeira seria ininteligível, restaria investigar a origem da última, na qual, segundo Hume, não se estabeleceria uma diferença de natureza entre objetos e percepções, mas sim apenas uma diferença quanto à atribuição de relações, conexões e durações diferentes aos objetos²³:

"O mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando se os supõe *especificamente* diferentes de nossas percepções, é formar deles uma idéia relativa, sem pretender compreender os objetos relacionados. Falando de um modo geral, nós não supomos que sejam especificamente diferentes; apenas atribuímos a eles relações, conexões e durações diferentes" (*Tratado*.I.ii.6, p.68).

De certa forma, implicitamente a exigência é a apresentação de uma noção concebível de existência ou objeto externo. Essa é a noção em questão na discussão sobre a crença nos corpos. E é a necessidade de conceitabilidade da noção que represente nossa idéia de existência externa que faz a discussão sobre a crença nos corpos passar a ser a pergunta sobre as causas da crença nas existências contínuas e distintas. Hume parece indicar que a idéia de uma existência externa só pode ser a idéia de que objetos com a mesma natureza que as percepções que concebemos existem externamente. A identidade entre as idéias de existência e objeto faz que a idéia de existência externa deva ser equivalente à idéia de um objeto externo. Um objeto externo tanto pode ser especificamente diferente das percepções ou a elas semelhante (ou idêntico) em sua natureza. Como, para Hume, existências especificamente diferentes das percepções são inconcebíveis, só se pode ter uma idéia ou noção de existência externa quando se tem idéia de que objetos iguais ou semelhantes em natureza às impressões existem externamente. Tendo em vista que, em sua opinião, dizer que esses objetos existem externamente significa afirmar que eles têm uma existência distinta da percepção e existem mesmo quando não percebidos, toda a sua análise consiste, mais propriamente, na busca pela origem da atribuição de continuidade e distinção a alguns

há incorreção nessa troca. Entretanto, sempre que não for absolutamente necessária a mudança, nos referiremos à questão como "crença nos corpos", a fim de manter uma unidade no texto.

²³ É difícil precisar que diferenças são, para Hume, *específicas*. Concordamos com STRAWSON (1997, pp. 48-58), WRIGHT (1995, p.231) e YOLTON (1990, p.163), que afirmam que no caso da dupla existência não há uma diferença *específica*, tendo em vista a postulação de uma absoluta semelhança de aspecto entre o suposto objeto externo e a percepção causada por ele. Parece ser esse o entendimento que podemos ter da afirmação de Hume de que as diferenças nas conexões, relações e durações não são *específicas*. Ademais, em outro momento do seu texto, Hume caracteriza o sistema da dupla existência como a suposição de que há uma existência semelhante às percepções em sua natureza, mas diferente por ser contínua e distinta (*Tratado*.I.iv.2,

objetos que concebemos ou a objetos semelhantes em natureza a esses, dependendo da forma que se qualifica os conteúdos da sensação, respectivamente, forma vulgar ou filosófica.

É por isso que a discussão sobre o ceticismo quanto aos sentidos consistirá na investigação de como as noções de continuidade e distinção dos objetos se tornam objetos do nosso pensamento, para, na seqüência, examinar como cremos nessas noções, ou seja, como esses objetos do nosso pensamento se tornam vivazes. Para Hume, três seriam as possibilidades – sentidos, razão e imaginação – voltando-se a análise para essas possibilidades. Em realidade, o problema dirá respeito à continuidade e independência, tendo em vista que a externalidade será considerada não tão importante na discussão²⁴. Hume procurará discutir a idéia de continuidade e distinção separadamente e, conforme esclarece, entende ser fundamental essa separação para a melhor compreensão do problema (*Tratado.I.iv.2*, p.188). Porém, como também deixa claro, considera haver uma correlação entre continuidade e distinção, ou seja, uma implicação entre a existência contínua de um objeto e sua existência distinta e vice-versa: "Pois, se os objetos dos nossos sentidos continuam a existir, quando não são percebidos, é evidente que sua existência é independente e distinta da percepção; e *vice-versa*, se sua existência for independente e distinta da percepção, precisam continuar a existir, mesmo quando não percebidos" (*Tratado.I.iv.2*, p.188). É isso que permitirá que apenas a existência contínua seja justificada, conforme será esclarecido no conteúdo do texto, mas que a crença seja numa existência contínua e independente. Por outro lado, é em virtude dessa correlação que a conclusão de que percepções são existências dependentes determinará a opinião de que percepções são também descontínuas.

A questão analisada por Hume, portanto, é se são os sentidos, a razão ou a imaginação que causam a crença nos corpos ou objetos externos. Mais especificamente,

p.213). Isso indica, como observam os autores anteriormente citados, que no sistema da dupla existência há apenas a postulação de uma diferença *numérica* entre objetos e percepções.

²⁴ Hume afirma: "Enquanto isso podemos observar que, quando falamos de existências reais e distintas, temos mais em vista a sua independência que a sua situação espacial externa; pensamos que um objeto tem realidade suficiente quando seu Ser é ininterrupto e independente das incessantes transformações de que temos consciência em nós mesmos" (*Tratado.I.iv.2*, p.191). A partir dessa observação, no *Tratado*, Hume passa a discutir apenas independência e continuidade, portanto, independência torna-se equivalente à distinção. Isso parece indicar que o problema inicial acerca da matéria é uma questão acerca da objetividade e não da existência de objetos espacialmente localizados ou organizados. Dessa mesma opinião são, por exemplo, PRICE (1940, p. 19) e PEARS (1990, p.196). Um objeto externo ou espacialmente localizado deve ser também independente. Ou seja, constatando-se a impossibilidade de justificar racionalmente a noção de independência, a questão da externalidade nem se coloca.

discute-se qual deles origina a noção de continuidade e distinção dos objetos. O fato de o problema em questão ser a crença nos corpos ou objetos externos faz não ser necessário à filosofia humeana provar a existência dos objetos, mas sim encontrar uma noção inteligível que justifique a crença na existência dos objetos externos. A crença, para essa filosofia, é apenas uma forma diferente de conceber as idéias, portanto, a crença nos objetos externos significa que, de alguma forma, essa existência tem que poder ser objeto de nossa mente. É esse aspecto que determina os rumos da análise humeana e é a partir dele que devemos compreendê-la, o que tentamos fazer nas próximas seções. Nelas veremos, particularmente, que é também esse o aspecto que exige à explicação da crença partir do que Hume chama de sistema vulgar. Não só não se poderá justificar a crença nos corpos ou objetos externos pela noção de existências especificamente diferentes das percepções, mas também se exigirá uma identidade entre objetos e percepções para se explicar como se crê que os objetos possuem existência contínua e distinta. Em outras palavras, para a filosofia humeana, a opinião de que as relações, conexões e durações das percepções e dos objetos são diferentes só poderá ser estabelecida *a posteriori*, como passamos a analisar na seqüência.

2.2- Por que os sentidos e a razão não podem causar a crença nos corpos?

Dessa forma, o problema humeano, desenvolvido sobretudo na seção sobre o ceticismo acerca dos sentidos, no *Tratado*, é a investigação da causa da crença na existência contínua e distinta dos objetos da sensação, seja ela os sentidos, a razão ou a imaginação. Partindo de dois modos de compreensão distintos acerca da natureza das percepções, vulgar e filosófico, Hume mostrará nesse texto como é na imaginação, baseada no sistema vulgar, que se pode encontrar a origem da crença nos corpos. Antes explica porque sentidos e razão não podem fazê-lo, ancorados em qualquer um dos sistemas. Com relação aos sentidos, trata-se de mostrar como não é possível que a própria impressão cause a idéia da sua continuidade e distinção, assumindo-se, de antemão, que "todas as impressões são existências internas e percíveis e aparecem como tais" (*Tratado*.I.iv.2, p.194). Sobre a razão, o autor indicará como não é possível conciliar a conclusão de que percepções são existências descontínuas e dependentes e, ao mesmo tempo, justificar a crença em uma existência contínua e

independente. Vejamos os detalhes desses argumentos para, na seqüência, passarmos à análise do modo pelo qual a imaginação forma a crença nos corpos.

Tanto o *Tratado* quanto as *Investigações* acabam por tematizar a questão da crença nos corpos por meio de uma diferença essencial entre a maneira vulgar e filosófica de compreender as percepções. É sempre direcionado pelo conflito entre esses dois modos de abordagem que Hume procura respostas para a possível origem da crença nos corpos. Em todas as análises, busca-se na opinião de que percepções são existências originais ou no entendimento de que sua natureza é derivada a forma pela qual sentidos, razão e imaginação poderiam ocasionar a crença na continuidade e distinção dos objetos.

Entre vulgo e filosofia haveria uma distinção em relação ao que aparece à mente na sensação, além de, conseqüentemente, distinções quanto às qualidades a ele atribuídas. O sistema vulgar, por um lado, suporia que as impressões sensíveis são originais e não derivadas ou são nossos únicos objetos: "quando os homens seguem esse cego e poderoso instinto da natureza, eles sempre supõem que as imagens apresentadas pelos sentidos são os objetos externos e nunca suspeitam que essas imagens são apenas representações destes" (*Investigações*. XII.i.151). Não haveria, para o vulgo, ou seja, para todos aqueles que não refletem sobre a temática, inclusive os próprios filósofos quando não estão exercendo sua atividade filosófica, diferença entre percepção e objeto e, dessa forma, as primeiras não seriam consideradas representativas ou derivadas dos corpos materiais. Em contrapartida, o sistema filosófico aparece como uma atuação da razão sobre a crença vulgar. Seria uma exigência óbvia da razão, aceita por qualquer um que reflete, que tudo que se torna presente à mente é percepção ou imagem, com natureza descontínua e dependente. (*Investigações*.XII.i.p.152). Segundo a filosofia, portanto, os objetos presentes à mente na sensação não seriam os objetos originais, ao contrário do entendimento vulgar.

A conseqüência das diferenças entre vulgo e filósofos consiste, principalmente, no modo pelo qual se pode explicar a crença nos corpos, aspecto de fundamental importância para a discussão realizada mais extensamente no *Tratado*. O vulgo, ao compreender que algumas percepções são existências originais ou os próprios objetos, supõe que algumas impressões possuem "qualidades" da noção que Hume julga ser a noção envolvida na crença nos corpos. Se o que chamamos de objeto externo é aquilo que possui existência contínua e distinta, às impressões sensíveis o vulgo atribui essa mesma existência:

"Esta mesa, que vemos branca, e que sentimos dura, acreditamos que existe independente de nossa percepção e que é algo exterior à nossa mente, que a percebe. Nossa presença não lhe confere o ser: nossa ausência não a aniquila. Ela preserva sua existência uniforme e completa, independente da situação dos seres inteligentes, que a percebem e a contemplam". (*Investigações*.XII.i. p.151-152).

Para o sistema vulgar, o que aparece à mente são os próprios objetos externos, portanto, existências contínuas e distintas. Assim, nesse sistema, a crença nos corpos consiste na crença na continuidade e distinção dos próprios conteúdos mentais, em virtude da pressuposição da unicidade da existência. Já para o sistema filosófico, para quem o que se torna presente à mente na sensação são apenas percepções, a crença ou conhecimento dos corpos implica a sustentação de um sistema de dupla existência, sobre o qual falaremos em outros itens. Apenas cabe destacar, nesse momento, que a idéia de objeto para a filosofia deve ser a idéia de um algo diferente das percepções, uma vez que por objeto devemos entender, em virtude dos cortes mencionados no item anterior, existências contínuas e independentes, e que para a filosofia percepções são, ao contrário, dependentes e descontínuas.

É justamente levando em conta essas duas formas de compreender os conteúdos da sensação que a investigação acerca dos sentidos se desenvolve. Ela consiste na discussão sobre os possíveis modos pelos quais os sentidos poderiam causar a crença na continuidade e distinção dos objetos, tomando-se como base a opinião de que percepções são existências originais ou de que elas são derivadas. Mais precisamente, a investigação estará restrita à problematização da noção de distinção, porquanto, segundo Hume, seja tomando-se como base o sistema vulgar, seja partindo do sistema filosófico, a admissão de que os sentidos podem causar a crença na continuidade dos objetos representaria a afirmação de uma contradição. Tratar-se-ia de, nas suas palavras, de "supor que os sentidos continuam a operar, mesmo após terem cessado qualquer tipo de operação" (*Tratado*.I.iv.2,p.188).

Restaria, portanto, examinar se os sentidos podem dar origem à idéia da existência distinta dos objetos e é para essa hipótese que se direciona o *Tratado*. Particularmente, a análise se circunscreve na discussão sobre a possibilidade de que por meio da opinião vulgar os sentidos possam causar a idéia da existência distinta dos objetos. Isso porque, como já adiantamos, na visão exposta no *Tratado*, a justificação da crença na

continuidade e distinção dos objetos pela opinião filosófica exige a formulação do sistema da dupla existência, segundo o qual as existências contínuas e distintas são um algo diferente das percepções. Para a filosofia os conteúdos imediatamente presentes à mente na sensação são percepções. Como objetos são diferentes das percepções, eles são, de acordo com esse sistema, existências não imediatamente percebidas. Conforme Hume pondera, pela sensação tem-se acesso apenas ao que aparece à mente, portanto, a percepções. Isso não significa que não se possa tornar inteligíveis existências que não são imediatamente percebidas. Entretanto, essa inteligibilidade só pode ser dada por uma inferência, o que torna impossível que os sentidos sejam a origem da crença num objeto distinto e diferente das percepções. Como os sentidos não realizam inferências não seria a partir deles que o sistema filosófico justificaria a sua crença na existência distinta dos objetos.

Caberia investigar apenas, em consequência, se, partindo da compreensão de que algumas impressões são (elas mesmas) distintas, podemos dizer que ao percebê-las formamos a noção de uma tal existência. Uma problematização da noção de eu, no entanto, indica, para Hume, a impossibilidade de que os sentidos justifiquem a idéia da distinção das percepções. Segundo o seu entendimento, a existência distinta de uma impressão significa a sua situação de externalidade em relação ao sujeito ou uma relação de independência diante das transformações nesse sujeito. Seria, dessa forma, necessária uma comparação entre o sujeito e as percepções. Entretanto, os sentidos não poderiam distinguir entre nós e os objetos externos (cf. *Tratado*.Liv.2, p.190) e, portanto, não poderiam fornecer as impressões como independentes e externas ao sujeito. Se a hipótese de que pelo sistema filosófico os sentidos causem a idéia da existência distinta é excluída, e se os sentidos não podem fornecer as impressões, elas mesmas, como independentes e externas, segue-se que a noção da existência distinta dos objetos não pode ser ocasionada pelos sentidos.

Segundo Hume, mesmo se a questão acerca da identidade pessoal pudesse ser resolvida apenas com base na sua identificação com o corpo, ainda não seria possível afirmar que os sentidos causam a idéia de existência distinta dos objetos. Sobre a externalidade, três pontos são elencados visando sustentar essa opinião. O primeiro aspecto leva em consideração que aquilo que identificamos como o nosso corpo são tão somente algumas impressões, das quais não se pode afirmar se algo é ou não externo, visto que não faria sentido dizer que uma impressão é externa a outra impressão. O segundo aspecto mencionado

por Hume antecipa o que se torna mais claro na seção pertinente à questão da imortalidade da alma e o que já se dizia sobre o espaço, na Parte II do texto, a saber, que a externalidade ou espacialidade é uma relação entre pontos coloridos e sólidos. Trata-se de argumentar que determinadas qualidades não podem aparecer aos sentidos como externas ao corpo. Qualidades como sons, sabores e aromas não existiriam na extensão, ou seja, seriam incapazes de possuir a relação que define a existência espacial-externa, tendo em vista que a existência numa extensão é considerada pelo autor uma relação entre pontos coloridos e tangíveis, portanto, apenas cor e tangibilidade seriam passíveis dessa relação²⁵. Por fim, Hume argumenta que a visão não origina a idéia de distância ou exterioridade, tendo em vista que essas idéias, para serem originadas, dependeriam de raciocínio e experiência²⁶.

No caso da independência o que se pretende evidenciar é, empregando-se um argumento já utilizado, que essa noção só pode ser objeto de uma inferência e não de uma sensação. De acordo com o *Tratado*, a opinião de que uma percepção é independente das transformações no sujeito, ou mantém-se invariável nas mudanças de situação do sujeito que percebe (mesmo que também aqui se pudesse resolver o problema acerca da identidade pela sua corporeidade), não pode ser proveniente da simples percepção das impressões, mas sim deve ser uma conclusão tomada a partir da experiência. Isso porque, poderíamos pensar, partindo-se da opinião de que o que é presente à mente são os próprios objetos, deveríamos poder admitir que a percepção, ela mesma, deve ser independente das transformações do sujeito. Tal admissão, no entanto, seria dependente da realização de uma comparação entre as transformações e a variação ou não da percepção. Dessa forma, assim como a crença na sua externalidade, a crença na existência independente das percepções não pode ser originada

²⁵ Na Parte II, Hume expõe o seguinte: "a idéia de extensão é nada senão a cópia desses pontos coloridos e da maneira como eles aparecem" (*Tratado*.I.ii.3, 34). E complementa, na Parte IV, mostrando como o espaço é uma relação entre pontos coloridos e/ou sólidos (*Tratado*.I.iv.5,236). Em sua opinião, a atribuição de existência espacial a sons, sabores ou aromas, deve-se a um princípio da imaginação, qual seja, a tendência de dar continuidade a uma relação. Como essas qualidades manteriam uma relação de causalidade (conjunção constante) e contiguidade temporal com a tangibilidade e a cor, a mente tenderia a criar a ficção de que há também uma conjunção no espaço entre essas qualidades, embora apenas a cor e a tangibilidade possam existir no espaço (*cf. Tratado*.I.iv.2,238).

²⁶ Para um melhor entendimento dessa posição, ver *Tratado*. I.ii.5. Hume argumenta, nessa parte do *Tratado*, que não há uma impressão que possa originar a idéia de distância, compreendida como a idéia de uma extensão sem matéria ou sem qualidades visuais ou táteis. Segundo ele, em geral, quando há percepção de objetos visíveis ou tangíveis afastados uns dos outros, tem-se a propensão de imaginar que formamos uma idéia de distância. No entanto, afirma Hume, nesses casos não formamos uma idéia de distância, mas sim fazemos um julgamento acerca da distância, com base em elementos como os ângulos que os raios de luz formam entre si (pp.56-60). Em sua opinião, considera-se comumente que nesses casos há uma idéia de distância porque há a atuação de princípios da imaginação, expostos por ele no texto (pp.60-62).

pelos sentidos. Ressalte-se, ademais, que já nesse momento Hume adianta algo a ser explicado mais adiante em seu texto, a saber, que essa experiência nos faria concluir, ao contrário, a dependência das percepções²⁷.

Hume vai mais longe em suas considerações e estabelece a impossibilidade de que os sentidos pudessem originar a crença nos corpos. Ou seja, não só os sentidos não seriam efetivamente o fundamento da crença nos corpos, mas também seria impossível que eles o fizessem. Supor que os sentidos causam a noção de existência contínua seria contraditório, pois significaria que eles continuam a operar mesmo quando não percebemos, como já comentamos. Hume acrescenta, no *Tratado*, que, com relação à distinção, idéia que ele já argumentara não ser formada pelos sentidos, torna-se inconcebível supor que as impressões são sentidas como distintas. Para recordarmos, primeiramente o autor restringiu a problematização da noção de existência distinta ao sistema natural, à medida que para partir do sistema filosófico exigiria uma inferência da razão ou da imaginação. A discussão passou a ser se os sentidos causam a idéia da existência distinta das percepções. Agora ele deixa claro: "todas as impressões, externa e interna, paixões, afecções, sensações, dores e prazeres são originalmente equivalentes; independente das diferenças que possamos observar, todas elas aparecem em suas verdadeiras cores, como impressões ou percepções" (*Tratado*.I.iv.4, p.190). Como todas as impressões apareceriam à mente como percepções, segundo Hume, é "inconcebível que os nossos sentidos sejam mais capazes de nos enganar acerca da situação e das relações de nossas impressões que acerca de sua natureza" (*Tratado*.I.iv.4, p.190). Ou seja, se os sentidos apresentam todas as impressões como percepções da mente, não seria possível que eles as apresentasse como distintas. Todas as impressões são percepções que, por sua vez, são existências dependentes e internas e devem ser sentidas dessa forma²⁸.

De modo mais específico, a filosofia humeana procura mostrar que, no interior dos tipos de impressões de sensação, as impressões concernentes ao problema em questão, a diferença entre aquelas supostamente contínuas e distintas e as hipoteticamente internas e descontínuas não é baseada no modo como cada uma delas aparece à mente originariamente. Qualidades primárias, qualidades secundárias e dores ou prazeres corporais

²⁷ Ver página 51.

²⁸ PENELHUM (1975, p.64) sintetiza muito bem esse argumento: "Não podemos estar enganados sobre a natureza das nossas impressões. Todas nossas impressões 'paixões, afecções, sensações, dores e prazeres', estão 'originalmente em pé de igualdade'. Quando temos paixões, não pensamos que os nossos sentidos nos

aparecem da mesma forma, não sendo a distinção entre o que se entende por contínuo e distinto e por descontínuo e dependente proveniente dos sentidos. O vulgo atribui existência contínua e distinta tanto às qualidades secundárias quanto às primárias e existência descontínua e dependente às dores e prazeres corporais, discordando, portanto, da opinião filosófica de que as primeiras teriam existência apenas mental, mas concordando em relação ao estatuto das impressões do terceiro tipo. No entanto, todas aparecem como descontínuas e dependentes, afinal, as qualidades primárias aparecem aos sentidos de modo similar às secundárias e estas "estão originalmente em pé de igualdade com a dor resultante de uma lâmina que nos corta e o prazer produzido pelo calor da lareira" (*Tratado.I.iv.4*, p.192). Assim, se o vulgo considera as qualidades primárias e secundárias como contínuas e independentes não é porque elas aparecem assim aos sentidos, ao contrário, para os sentidos elas aparecem de forma análoga às "meras percepções".

É, aliás, implicitamente opondo a opinião de que qualidades secundárias não são meras percepções à conclusão filosófica a elas relativas que Hume inicia sua argumentação no intuito de mostrar como a crença nos corpos também não é objeto da razão²⁹: "Observemos também, neste caso dos sons e das cores, que podemos atribuir uma existência distinta e contínua aos objetos sem jamais consultar a RAZÃO ou avaliar nossas opiniões por meio de princípios filosóficos" (*Tratado.I.iv.2*, p.193). Alguns problemas apareceriam na tentativa de que a razão fundamentasse a crença: uma diferença na abrangência da crença, por um lado, e dos argumentos racionais, por outro; a contrariedade entre a base da crença na matéria e a razão e o fato de que não seria possível inferir a existência dos objetos partindo das percepções. O primeiro problema leva em conta o fato de que "esses argumentos são conhecidos por muito poucos, e que não é por eles que crianças, camponeses e a maior parte da humanidade são induzidos a atribuir objetos a algumas impressões e negar a outras" (*Tratado.I.iv.2*, p.193). Na verdade, considerando que a questão analisada por Hume é a causa da crença, o fato de grande parte daqueles que acreditam na existência da matéria desconhecerem os argumentos filosóficos desqualifica esses últimos como possíveis causas da crença.

apresentaram existências independentes. Então estamos errados se pensamos que o fez no caso de impressões externas".

²⁹ Podemos notar aqui um aspecto que parece reforçar a interpretação, que apresentaremos no próximo capítulo, acerca da posição humeana sobre o princípio da filosofia moderna em relação às qualidades

Entretanto, esse não parece ser o argumento mais forte da discussão. O segundo problema parece tocar no ponto exato em que, como veremos, razão e imaginação tornam-se incompatíveis. Haveria uma oposição entre os princípios filosóficos ou de razão e crenças naturais e, sobretudo, no caso em questão, entre a suposição de que as percepções são os próprios objetos e princípio filosófico segundo o qual as percepções não possuem existência contínua e distinta. Embora Hume não especifique isso, nesse momento do texto, como ficará claro mais adiante no *Tratado*, é um raciocínio com base na experiência que faz os filósofos concluir que percepções são descontínuas e dependentes e, portanto, não são objetos³⁰:

"Quando pressionamos um olho com o dedo, percebemos imediatamente que todos os objetos se duplicam, e que metade deles se afasta de sua posição comum e natural. Mas como não atribuímos uma existência contínua a ambas as percepções, embora tenham a mesma natureza, percebemos com clareza que todas as nossas percepções dependem de nossos órgãos e disposição de nossos nervos e espíritos animais. Essa opinião é confirmada pelo aparente aumento ou diminuição no tamanho dos objetos, segundo sua distância; pelas aparentes alterações em sua forma; pelas mudanças em suas cor e outras qualidades, ocasionadas por doenças e indisposições; por um número infinito de outros experimentos do mesmo tipo. Tudo isso ensina que nossas percepções sensíveis não possuem uma existência distinta ou independente" (*Tratado*.I.iv.2, p. 211)

Se, como analisaremos nos próximos itens, a crença é formada com base no modo como o sistema vulgar compreende as percepções, o fato da razão ou da filosofia, que aqui aparecem como intercambiáveis, contrariar justamente essa visão faz Hume evidenciar não ser ela a causa da crença. Mais do que isso, considerando que a visão do vulgo em relação à natureza das percepções será um pressuposto necessário para a crença, como também veremos nos itens seguintes, as colocações, no *Tratado*, estabelecem a própria impossibilidade de que a crença fosse originada pela razão. Segundo Hume, dentro dos tipos de relações a que ele chama de razão, o problema da crença nos corpos seria uma questão de fato a ser resolvida pela relação de causa e efeito. Essa relação, entretanto, para esse autor, não poderia ser a base da crença nos corpos, seja partindo da opinião de que percepções são existências originais, seja tomando como pressuposto a opinião de que elas são derivadas.

Para ele, ainda que não se colocasse em questão a identificação entre percepções e objetos, e se partisse do sistema vulgar, a razão ainda não poderia ser a causa da

secundárias. A opinião de que qualidades secundárias são contínuas e independentes aparecerá na passagem como oposta à razão.

³⁰ Discutiremos melhor essa passagem nas seções 4 e 5 desse capítulo.

crença nos objetos, pois, nesse caso, os objetos não poderiam ser inferidos pela relação de causa e efeito. Como veremos, a inferência do objeto (na verdade da existência contínua), partindo da percepção, é baseada em princípios da imaginação, não decorrendo do raciocínio causal. Tomando-se como base a opinião filosófica, a justificação da crença nos objetos implica a formulação do sistema da dupla existência. O problema que se coloca a esse sistema, dentre outros que analisaremos na quarta seção, é a impossibilidade de se conceber uma conjunção constante entre percepções e existências imperceptíveis, e, portanto, de se inferir existências diferentes das percepções, pela relação de causa e efeito.

Assim, como os sentidos, portanto, a razão é excluída como possibilidade de ser causa da crença nos corpos. Basicamente nos dois casos os problemas envolvidos já adiantam aspectos fundamentais da discussão, os quais serão apontados na seqüência. Torna-se claro que desde o início Hume pressupõe a verdade de parte da opinião filosófica sobre as percepções, qual seja, a de que elas são existências descontínuas e dependentes. É só porque essa opinião é tida como verdadeira que do fato de que impressões aparecem à mente como são, ou seja, como percepções, segue-se a impossibilidade de que elas sejam sentidas como distintas. Por outro lado, as análises da filosofia humeana sobre a hipótese de que a razão possa dar origem à crença nos corpos começam a revelar que essa crença só poderá ser baseada na opinião de que as percepções são existências originais, portanto, só pode se fundamentar nos padrões do sistema vulgar, ou na pressuposição de uma existência simples, contrária à razão. Dessa forma, a recusa de os sentidos e a razão como causa da crença na matéria já indica como deverá haver uma "falsificação" da natureza das percepções, a fim de se justificar a crença nos corpos, o que será realizado pela imaginação. É o modo pelo qual a imaginação faz isso, e as questões surgidas a partir dessa atuação, que analisaremos na próxima seção.

2.3- A tarefa da imaginação na formação da crença nos corpos

Eliminados sentidos e razão como possibilidades de origem da crença nos corpos, Hume propõe-se a explicar como a imaginação acaba por formar a idéia da existência contínua e distinta de nossos objetos. Estabelecido que a presença das impressões à mente não pode ser causa da idéia de uma existência contínua e distinta, tampouco uma idéia causada pelo raciocínio, Hume encontrará em alguns princípios de união entre as idéias, aliados a algumas "tendências" da imaginação, a causa da crença nos corpos. Como temos afirmado ao longo deste trabalho, Hume assume o dado da crença nos corpos, mas em virtude dos limites de inteligibilidade passa a entender que por corpos consideramos aquelas existências a que se atribui continuidade e distinção. Assim, a questão a ser resolvida pela filosofia humeana, quando sua análise se direciona para a imaginação, é saber como podemos atribuir distinção e, sobretudo, continuidade aos objetos da percepção. Desde o início a filosofia humeana pressupõe que é só partindo do sistema vulgar que a crença pode ser formada, idéia a ser desenvolvida no próximo item. Por isso, no *Tratado*, a análise de como a imaginação causa a crença nos corpos consiste na explicação de como essa faculdade permite a atribuição de continuidade e distinção a determinadas impressões, considerando-se que para o vulgo as impressões sensíveis são os próprios objetos³¹. Hume procura mostrar a gênese da ficção da existência contínua de algumas impressões, ou seja, justificar a "falsificação" necessária para crermos nos corpos.

As considerações de Hume sobre a imaginação partem da separação entre impressões a que se atribuiria existência contínua e aquelas à quais mesmo o vulgo consideraria apenas internas. Em sua opinião, ainda que todas as impressões sejam, em si mesmas, internas e percíveis, a crença vulgar estabelece que parte delas existe quando não percebidas. Isso significa, para o autor, que além de um trabalho da imaginação, alguns aspectos diferenciados dessa parte das impressões contribuem para a formação da crença:

³¹ Como a discussão sobre os princípios da imaginação envolvidos na crença nos corpos parte do sistema vulgar, Hume, nesse momento do seu texto, no *Tratado*, refere-se às percepções como objetos e vice-versa. Por isso, ao longo dessa seção também faremos essa mesma indistinção.

"Como todas impressões são existências internas e percíveis, e aparecem como tais, a noção de sua existência contínua e distinta precisa advir da concorrência de algumas de suas qualidades com qualidades da imaginação; e como essa noção não se estende a todas elas, ele precisa advir de qualidades peculiares a algumas impressões. Portanto, será fácil descobrir essas qualidades se compararmos as impressões a que atribuímos uma existência distinta e contínua com aquelas que nós vemos como internas e percíveis" (*Tratado.I.iv.2*, p.194)

Negando tanto as respostas de Locke quanto de Berkeley para a questão³², Hume encontra na constância e coerência as qualidades das impressões que estariam aliadas à imaginação para a formação da crença nos corpos. As impressões a que se atribui continuidade e distinção seriam constantes em suas aparições ou, pelo menos, coerentes em suas mudanças e essas seriam as qualidades, juntamente com a imaginação, envolvidas na crença:

"Estas montanhas, e casas, e árvores, que estão agora diante de meus olhos, sempre me apareceram na mesma ordem; e quando eu as perco de vista, ao fechar os olhos ou virar a cabeça, logo depois vejo que retornam a mim sem a menor alteração (...). Esta constância, entretanto, não é tão perfeita que não possa admitir exceções bastante consideráveis. Corpos freqüentemente mudam sua posição e qualidades, e depois de uma pequena ausência e interrupção, podem se tornar quase irreconhecíveis. Mas observemos que, mesmo com essas mudanças, eles preservam uma *coerência*, e têm uma dependência regular entre si; isso serve de fundamento a uma espécie de raciocínio causal e produz a opinião da existência contínua. Quando retorno ao meu aposento após um hora de ausência, não encontro o fogo de minha lareira na mesma situação que o deixei: mas estou acostumado a ver, em outros exemplos, a mesma alteração produzir-se no mesmo tempo, esteja eu presente ou ausente, perto ou longe. Essa coerência em suas mudanças, portanto, é também uma característica dos objetos externos, assim como sua constância". (*Tratado.I.iv.2*, p.194)

³² Para Locke a diferença entre sensações e outras idéias garante a possibilidade de se afirmar que há coisas externas que causam as sensações (*cf. Ensaio.IV.xi. § 2*, pp. 275-276). Ele reconhece que não há uma conexão necessária entre a existência das idéias e a existência de objetos que as causariam, mas estabelece uma conexão entre a existência desses objetos e a involuntariedade e maior força das sensações, ou seja, infere a existência dos objetos pelo fato de que as sensações são mais fortes e involuntárias (*Ensaio.IV.xi. § 5-7*, pp. 277-278). Berkeley, assim como Hume, vai contra a filosofia lockeana e afirma que não se pode estabelecer uma conexão entre a maior força e involuntariedade de algumas percepções e os supostos objetos que as causariam, tendo em vista que paixões também seriam mais fortes e involuntárias, porém reconhecidamente internas (*cf. Princípios. §41*, p.116). Mas se Berkeley é contrário à idéia de que a força seja critério para se inferir a existência dos objetos externos, ele aponta a involuntariedade ao menos como causa da pressuposição de que há uma crença universal na matéria (*cf. Princípios. § 56*, p.122). Hume vai além de Berkeley e nega que a involuntariedade e a força possam ser as qualidades nas impressões que, aliadas com a imaginação, causam essa crença. Isso porque, em sua opinião, dores e prazeres também são fortes e involuntárias e nem o vulgo supõe que elas tenham existência contínua e independente (*cf. Tratado.I.iv.2*, p.194).

Portanto, Hume identifica em todas as impressões que se crê possuírem existência contínuas uma constância nas suas aparições à mente ou, quando há mudança nessa aparição, minimamente uma coerência nessa mudança. Esse seria o diferencial entre impressões que o vulgo crê serem contínuas e distintas e aquelas consideradas como impressões internas. É com base nesse diferencial que a imaginação atuaria na formação da existência contínua dos objetos. Mesmo que, segundo Hume, não haja conexão perceptível entre constância ou coerência e existência contínua (*cf. Tratado.I.iv.2, p.217*) é quando se descobre uma dessas qualidades que se atribui continuidade às impressões. Tal atribuição, como procura mostrar o *Tratado*, é resultado da atuação de princípios e propensões da imaginação. Em cada um dos casos, constância ou coerência, entretanto, são diferentes aspectos da imaginação os envolvidos. Enquanto nas impressões coerentes em suas mudanças a suposição da continuidade envolve a tendência de estender a regularidade dos objetos, nas impressões constantes ela será decorrente da tendência de atribuir identidade a objetos constantes, porém interruptos.

Começando pela coerência, Hume procura evidenciar como, em impressões cujas mudanças apresentam uma certa coerência, a tendência de se preservar uma regularidade na operação dos corpos torna necessária a suposição de sua existência contínua. Segundo ele, embora a regularidade exista em todas as impressões, é tão somente nos corpos materiais que se deve pressupor a existência contínua a fim de não se contrariar a regularidade:

"podemos observar que, embora as impressões internas, que vemos como fugazes e perecíveis, também tenham uma certa coerência ou regularidade em suas aparições, essa coerência é de uma natureza diferente daquela que descobrimos nos corpos. Pela experiência constatamos que nossas paixões têm uma mútua conexão e dependência; mas em nenhum momento é necessário supor que elas existiram e operaram quando não eram percebidas, a fim de que se preserve a mesma dependência e conexão de que tivemos experiência. Isso não ocorre da mesma forma em relação aos objetos externos. Estes requerem uma existência contínua, sem a qual eles perdem, em grande medida, a regularidade de sua operação" (*Tratado.I.iv.2, p.195*)

A suposição da existência contínua nos corpos ou objetos externos (ou impressões que o vulgo entende ser os próprios objetos externos), diferentemente do que ocorreria nas impressões "internas", seria um pressuposto necessário para a preservação da regularidade na experiência. Ela seria uma forma de resolver contradições existentes entre

experiências distintas, como as seguintes, exemplificadas por Hume (*Tratado*.I.iv.2, p.196): numa primeira experiência, percebe-se que um som é concomitante com o movimento de uma porta, que a chegada de alguém a um andar mais elevado da casa é concomitante com a existência de uma escada ou que uma carta pode ser enviada por alguém distante por meio dos correios e das barcas que trazem a carta, numa segunda experiência, percebe-se apenas a chegada da pessoa ao andar mais elevado da casa, apenas a chegada da carta ou o movimento da porta. Para Hume, nesses casos, as experiências são conflitantes, se não houver a suposição de que alguns objetos (ou percepções) existem mesmo quando não percebidos. Em sua opinião, quando, após se ter contactado no passado uma conexão entre dois objetos, apenas um dos objetos se apresenta aos sentidos novamente, cria-se uma contradição na experiência. Faz-se, por exemplo, que a possibilidade de alguém chegar ao segundo andar não esteja conectada com a existência de uma escada ou algo semelhante, que uma carta possa ser enviada sem a existência dos correios, e assim por diante, fatos contrários às experiências anteriores. Seria para eliminar essa contradição que se suporia a continuidade do objeto que não apareceu aos sentidos tem existência contínua bem, como a permanência da conexão:

"Notamos uma conexão entre duas espécies de objetos na sua aparição passada aos sentidos, mas não somos capazes de observar se essa conexão é perfeitamente constante, já que ao virarmos a cabeça ou fecharmos os olhos, ela pode interromper. O que supomos nesse caso, senão que os objetos mantêm sua conexão usual apesar de sua aparente descontinuidade, e que as aparições irregulares são unidas por alguma coisa a que somos insensíveis" (*Tratado*.I.iv.2, pp.197-8).

A suposição de existência contínua dos objetos é, pois, para Hume, uma forma de preservar a regularidade na experiência. Num certo sentido, ela decorre da reflexão sobre os eventos, ou seja, da constatação da existência de um conflito entre experiências distintas envolvendo objetos coerentes e da experiência passada de uma conexão entre os mesmos. Entretanto, a filosofia humeana procura mostrar que ela não é derivada da razão e sim da imaginação, ou seja, não é produto de um raciocínio acerca da experiência, mas da atuação, na observação da experiência, de determinados princípios e tendências da imaginação. A afirmação de que determinado objeto existe quando não percebido significa, nessa filosofia, sustentar uma conclusão ampliativa, que vai além do que se apresenta à mente, tendo em vista que não se poderia perceber pelos sentidos ou pela memória a existência contínua de

um objeto. Portanto, a suposição da existência contínua de algo exigiria uma inferência. Pela razão, a relação pertinente nesse caso seria a de causa e efeito, de forma que, para ser fundada nessa faculdade, a continuidade das impressões coerentes deveria poder ser inferida por essa relação. Na causa e efeito, a experiência de uma conjunção constante entre os objetos dá base a um hábito autorizador da inferência da existência de um dos objetos quando apenas o outro aparece. É justamente isso que faltaria no caso das experiências em questão. Segundo a filosofia humeana, nesses casos, haveria apenas a experiência de uma conexão entre dois objetos enquanto são objetos da percepção, experiência essa que não permitiria a formação de um hábito capaz de justificar a inferência da existência contínua de um desses objetos, o que permite a Hume concluir que a suposição da continuidade do objeto não derivaria da razão.

Reconhecendo que há efetivamente uma inferência acerca da existência contínua dos corpos e que ela não é decorrente do raciocínio causal, Hume conclui ser ela originada pela imaginação. Mais precisamente, a suposição da existência contínua dos objetos ou impressões coerentes teria como base a tendência da mente de dar continuidade a uma cadeia de pensamentos e de estender a uniformidade dos objetos:

"Objetos já possuem uma certa coerência tais como aparecem aos sentidos; mas essa coerência é muito maior e uniforme se nós supomos que os objetos possuem uma existência contínua; e como a mente já vem observando uma certa uniformidade entre alguns objetos, ela naturalmente continua, até tornar a uniformidade o mais completa possível. A simples suposição da sua existência contínua basta para esse propósito e nos dá a noção de uma maior regularidade entre os objetos, do que a que vemos quando não olhamos para além dos nossos sentidos" (*Tratado*.I.iv.2, p.198)

Portanto, pela imaginação, a fim de se ampliar a regularidade na experiência, supor-se-ia que há algo impercebido unindo as aparições inconstantes, porém coerentes: "O que supomos nesse caso, senão que esses objetos mantém a sua conexão usual, apesar de sua aparente interrupção e que as aparições irregulares são unidas por algo a que somos insensíveis?" (*Tratado*.I.iv.2, p.198). Para Hume, isso significaria considerar que impressões coerentes possuem existência contínua. Isso porque, embora ele não deixe explícito nesse momento, se para o vulgo não existe outra existência além da percepção, supor a existência de um algo impercebido é supor que as percepções existem impercebidas. Além do que, se não houvesse a pressuposição de uma identidade entre o que aparece aos sentidos e o objeto,

difícilmente seria possível explicar porque da não aparição de um objeto aos sentidos se seguiria a contrariedade entre experiências.

De certa forma, portanto, o primeiro passo da filosofia humeana, para os casos em que os objetos são coerentes, foi explicar como pudemos formar a noção da existência contínua dos objetos. Ou seja, conforme o caminho que procuramos delinear no nosso primeiro capítulo, procurou-se constituir o primeiro elemento da crença. A seguir, a fim de que se justifique a crença nos corpos, é fundamental mostrar como a ficção da existência contínua pode se tornar uma crença, portanto, é preciso evidenciar o processo pelo qual ela adquire sua força. Como essa ficção, fantasia ou suposição, pode se tornar uma crença não fica muito claro, mas se sugere, no *Tratado*, que isso ocorre em virtude da própria necessidade da suposição:

"E essa suposição, inicialmente inteiramente arbitrária e hipotética, adquire uma força e evidência por ser a única que me permite resolver essas contradições. Não há quase nenhum momento em minha vida em que não se me apresente um exemplo similar, e em que eu tenha a ocasião de supor a existência contínua de certos objetos, a fim de conectar suas aparições passadas e presentes, produzindo entre elas uma união que a experiência passada me mostrou ser a adequada a suas naturezas e circunstâncias particulares" (*Tratado*.I.iv.2, p.197)

Embora a força da idéia, na crença, tenha sido inicialmente atribuída à relação, sobretudo causal, que ela mantém como uma impressão presente, como analisamos no capítulo anterior, nesse caso a força é adquirida em virtude da necessidade da suposição. Como se não se cria a ficção da existência contínua, acaba-se por gerar contradições entre algumas experiências, essa ficção torna-se mais forte do que seriam outras ficções. Nesse sentido, além de se supor que os objetos existem mesmo quando não percebidos, também se crê nisso. Portanto, em virtude da tendência da mente de estender a regularidade dos objetos, crê-se que as impressões coerentes são contínuas, ou seja, crê-se na existência contínua dos objetos sensíveis.

Tendo explicado como da coerência origina-se a noção de existência contínua dos objetos, Hume passará a analisar de que modo essa noção é inferida nos objetos constantes. Essa análise é muito mais extensa que a primeira e nela se evidencia um processo diferente do ocorrido nos objetos coerentes³³. É o problema da formação da identidade que

³³ Hume inicia a análise da constância afirmando que a coerência não é suficiente para sustentar a crença na matéria. (cf. *Tratado*.I.iv.2, p.198-199). Ele parece indicar, nesse sentido, um caráter complementar ou suplementar da coerência, embora não deixe claro em que sentido a coerência é insuficiente ou, por outro lado,

estará em questão na constância e é basicamente nesse problema que se concentra a análise da criação, nos objetos com tal qualidade, da ficção da existência contínua. Será a tendência da mente de atribuir identidade a percepções semelhantes e constantes em sua aparição, embora interruptas, que estará na base da suposição de uma existência contínua que, afinal, responde como crença nos corpos.

A análise da crença na existência contínua dos objetos, partindo de impressões constantes, possui quatro etapas, dentre as quais a explicação da relação filosófica de identidade é a primeira. Hume procura mostrar, nesta etapa, que a identidade é uma relação estabelecida entre percepções semelhantes e invariáveis e que ela, por si só, já envolve uma ficção da mente. Segundo a filosofia humeana, quando atribuímos identidade a um objeto, indicamos uma relação entre percepções e sua permanência no tempo. Isso porque ao afirmarmos que um objeto possui identidade, dizemos que o "objeto é o mesmo que ele próprio", o que, para essa filosofia, significaria ser o mesmo em tempos distintos, ou seja, permanecer o mesmo quando há alteração no tempo (*Tratado.I.iv.2*, p.200). A identidade, nesse sentido, envolveria uma associação de idéias, não podendo ser originada em impressões de um objeto individual ou de uma multiplicidade de objetos. Tal associação, por sua vez, implicaria uma ficção, tendo em vista a concepção humeana da idéia de tempo, a qual o interpreta como uma idéia originada por uma sucessão, ou seja, como vinculada a uma necessária sucessão entre objetos (*cf. Tratado.I.ii.3*, p.37). Essa ficção seria a de que "o objeto imutável participa das mudanças dos objetos coexistentes, em particular de nossas percepções". (*Tratado.I.iv.2*, p.201)³⁴.

A identidade de um objeto, portanto, significaria a sua coincidência num e noutro momento do tempo. Em outras palavras, a idéia de identidade seria, para Hume, a idéia da "*invariabilidade e ininterruptibilidade* de um objeto ao longo de uma suposta variação do tempo, pela qual a mente pode acompanhá-lo nos diferentes períodos de sua

se a constância é suficiente em todos os casos ou não. Sobre esse provável caráter complementar PRICE (1940, p.38) afirma: "A Coerência pode apenas pôr os toques finais, por assim dizer, a um processo que a Constância já havia iniciado. Sem a Constância não poderíamos crer na existência contínua de qualquer objeto". Nesse sentido, para esse autor, antes há a suposição da existência contínua por meio da constância, depois em objetos onde se constata a coerência pode-se supor a continuidade, por uma espécie de analogia à constância.

³⁴ PRICE (*ibid*, p. 40) apresenta um exemplo dessa ficção: "A pedra que eu observo permanece absolutamente imodificável por cinco minutos. Contudo, pequenas mudanças ocorrem ao seu redor. A grama na qual se encontra, ondula suavemente com o vento, uma folha cai, há um pingo de chuva, depois outro, um besouro passa por ela". Para outras opiniões sobre a ficção envolvida na identidade numérica: STROUD (1995, p.103-104) e O' SHEA (1997).

existência, sem nenhuma quebra na visão, e sem ser obrigada a formar a idéia de multiplicidade ou número" (*Tratado*.I.iv.2, p.201). Tomando como base a referida ficção da mente, constatada a invariabilidade e ininterruptibilidade de um objeto numa suposta variação de tempo, atribuir-se-ia a ele identidade, ou seja, afirmar-se-ia que esse objeto "é o mesmo que ele próprio".

Mas, como Hume deixa claro na segunda etapa da discussão sobre objetos constantes, a ficção da existência contínua não surge quando há um objeto invariável e ininterrupto, embora a atribuição de identidade (que é chamada de numérica) já envolva uma ficção, mas sim da tendência de se atribuir essa identidade a objetos constantes, porém interrompidos. Apenas quando há invariabilidade e ininterruptibilidade se poderia afirmar que um objeto é "o mesmo que ele próprio", no entanto, a mente teria, segundo Hume, a propensão de fazer essa afirmação mesmo para objetos apenas constantes. Tal propensão decorreria, de acordo com esse autor, da tendência de confundir idéias que causam a mesma disposição mental³⁵. Para Hume, quando há uma constância na aparição das percepções, mesmo havendo interrupção, ocorre também uma semelhança muito grande nas aparições, ou seja, uma forte relação entre as aparições intermitentes, o que causaria uma passagem suave na mente de uma aparição à outra. Essa suavidade faria a disposição da mente ao observar um objeto apenas constante ser muito semelhante à disposição ocasionada pela observação de um objeto constante e ininterrupto. Tendo em vista a tendência da mente de confundir objetos que causam a mesma disposição, passa-se a atribuir identidade também a objetos constantes e interrompidos, embora, num primeiro momento, a relação de identidade só pudesse ser aplicada a objetos constantes e ininterruptos.

A noção da existência contínua desses objetos surgiria para evitar a contradição entre essa atribuição e a constatação da interrupção da aparição dessas percepções na mente, como Hume explica na terceira etapa de sua argumentação. A identidade numérica envolveria não só invariabilidade, mas também ininterruptibilidade. Ao se refletir não se poderia deixar de constatar a impossibilidade de percepções interrompidas serem numericamente idênticas, embora a tendência da mente de confundir objetos que causam a mesma disposição origine a atribuição de identidade a elas. Como, na visão de

³⁵ Podemos observar aqui que essa disposição atua em vários momentos na filosofia humeana. Além de atuar na discussão acerca dos objetos externos e da identidade pessoal (*Tratado*.I.iv.6), ela está presente também na

Hume, não se poderia abdicar de nenhum desses aspectos, quais sejam, por um lado, a constatação da interrupção, por outro, a tendência de atribuir identidade a esses objetos, a mente criaria a ficção de que os objetos (ou percepções) constantes existem continuamente, ou seja, que uma interrupção na sua aparição à mente não significa a interrupção em seu ser. Supõe-se, assim como na coerência, que há um ser contínuo preenchendo os intervalos das aparições interrompidas (*cf. Tratado.I.iv.2, p.208*). Em outras palavras, tendo em vista que a crença nos corpos parte do sistema vulgar, considera-se que os objetos que aparecem à mente na sensação, os quais seriam as únicas existências, existem mesmo quando não percebidos.

Como comentamos em relação à coerência, também na constância é preciso, tendo sido justificado o processo pelo qual é formada a noção de existência contínua, explicar como essa ficção pode se tornar uma crença. Nesse sentido, deve-se mostrar como essa noção adquire sua força. Hume procura, na quarta e última etapa da sua discussão sobre a constância, dar essa explicação e justifica a força adquirida pela ficção remetendo-a à própria origem da ficção, a saber, as impressões da memória:

"(...) Já provamos que a crença em geral consiste na vivacidade de uma idéia; e que uma idéia pode adquirir essa vivacidade por meio de uma relação que possui com uma impressão presente. Impressões são naturalmente as percepções mais vívidas da mente, e essa qualidade é parcialmente transmitida, pela relação, a toda idéia conectada. A relação causa uma transmissão suave da impressão à idéia, e produz até mesmo uma propensão para essa passagem (...). Mas suponha que essa propensão surja de outros princípios que não o da relação. É evidente que ela terá o mesmo efeito, transmitindo vivacidade da impressão à idéia. Ora, esse é exatamente o caso presente. Nossa memória nos apresenta um grande número de exemplos de percepções perfeitamente semelhantes, que retornam em diferentes intervalos de tempo e depois de consideráveis interrupções. Essa semelhança nos dá a propensão de considerar essas percepções interruptas como a mesma e também uma propensão de conectá-las por uma existência contínua, a fim de justificar esta identidade e evitar a contradição em que a aparição interrupta dessas percepções parece necessariamente nos envolver. Temos aqui a propensão de fantasiar a existência contínua de todos os objetos sensíveis; e como essa propensão deriva de algumas impressões vívidas da memória, ela concede uma vivacidade a tal ficção; em outras palavras, nos faz crer na existência contínua dos corpos". (*Tratado.I.iv.2, p.209*).

O que diferencia a crença de uma simples ficção é a maneira mais forte pela qual uma idéia é concebida. Se cremos na existência contínua dos objetos sensíveis isso se deve à força adquirida por essa ficção. Em geral, para repetirmos, a força é justificada por meio de uma relação (fundamentalmente de causalidade) entre uma idéia e uma impressão.

análise da filosofia antiga (*cf. Tratado.I.iv.3*; ver também nossa observação na nota 58), na explicação acerca da transmissão da vividez da impressão à idéia (*cf. Tratado.I.iii.8, pp.128-9*), entre outras.

No caso da existência contínua das percepções constantes ocorreria, entretanto, segundo Hume, a transmissão da força de "impressões" da memória diretamente à ficção da existência contínua. Seriam as próprias "impressões" da memória que originariam a propensão de criar essa ficção. Na coerência, a filosofia humeana deixava implícito que o processo de avivamento decorria da necessidade da suposição, na discussão sobre a constância ela atribuiu a força da ficção ao fato dessa suposição ser derivada das impressões da memória. Em ambos os casos, a crença não deixa de ser o avivamento de um conteúdo mental, embora se possa questionar a diferente forma pela qual Hume explica esse avivamento nos mesmos.

A crença na continuidade, entretanto, não é toda a crença nos corpos. Como vimos no nosso primeiro item, a crença nos corpos é a crença na continuidade e na distinção dos objetos sensíveis. Resta, portanto, justificar a formação da crença na distinção. Embora não haja um detalhamento nos textos humeanos sobre a formação dessa crença, o início da seção sobre o ceticismo com relação aos sentidos, no *Tratado*, já dá indicações de como ela surge, ao afirmar ser impossível pensar que objeto é contínuo, mas não é independente. Isso significa a formação da ficção da existência contínua dos objetos sensíveis exige a formação da ficção da sua existência independente. É por isso que se afirma: "A inferência da constância de nossas percepções, assim como a precedente, a da coerência, dá origem à opinião da existência contínua dos corpos, que é anterior à de sua existência distinta, e produz esse último princípio" (*Tratado*.I.iv.2, p.199). Ao se constituir, pelos princípios da imaginação, a idéia da existência contínua das percepções, constitui-se também a idéia de sua distinção, novamente para evitar a contradição.

É, portanto, a crença na existência contínua que origina a crença na existência distinta e, em conseqüência, justifica a crença nos corpos, como um todo³⁶. Tanto nos objetos coerentes quanto nos objetos constantes, a suposição da existência contínua dos objetos sensíveis surge para evitar contradições resultantes de tendências da mente. No primeiro caso, sem a suposição da existência contínua dos objetos (na verdade, impressões coerentes)

³⁶ O fato de Hume atribuir a crença na continuidade e distinção dos objetos a princípios da imaginação, para BAIER (1991, p.103) significa que a crença nos corpos não é empiricamente verificável ou falsiável. Discordamos dessa posição e, aliás, entendemos que a constatação de que objetos não são contínuos e distintos é um pressuposto necessário da atribuição da crença a princípios da imaginação. Em nossa opinião, embora não seja verificável se os corpos existem ou não, a suposição na qual se baseia a crença nos corpos, a saber, a suposição de que as próprias percepções são contínuas, é empiricamente falsiável. Hume reconhece que a crença é irrenunciável, mas isso não significa que ele a considere inverificável. Em muitos momentos, inclusive, ele chama a ficção da continuidade das percepções (ou objetos para o vulgo) de falsa, como veremos na próxima seção.

cria-se uma contradição entre experiências distintas envolvendo conexões causais. No segundo caso, a suposição da existência contínua elimina a contradição existente entre a atribuição, realizada pela imaginação, de identidade a percepções (ou objetos) constantes e a constatação da interrupção existente em sua aparição. Novamente para que não se sustente uma contradição – a afirmação de que algo existe quando não percebido, mas não é distinto – crê-se na distinção dos objetos sensíveis. É, nesse sentido, a imaginação que causa a crença nos corpos. Para tanto, há uma junção da imaginação com duas qualidades das impressões, constância e coerência. Quando percepções constantes ou coerentes aparecem à mente, a imaginação faz com que criamos que o que aparece à mente não são "meras percepções", ou existências descontínuas e dependentes, como seriam as paixões ou mesmo as dores e prazeres corporais, mas sim existências contínuas e distintas.

2.4- Existência simples e dupla: a precedência da identificação entre percepções e objetos

Assim, como admitimos no início da seção anterior, Hume procurou explicar como a imaginação, partindo do sistema vulgar, é responsável pela imputação de continuidade e distinção a algumas impressões, mesmo todas as percepções sendo inicialmente internas e percíveis. Pelo fato de existências especificamente diferentes das percepções serem incognoscíveis, a crença nos corpos passou a ser entendida como a crença em existências contínuas e distintas. Também como já indicamos anteriormente, se a questão enfrentada por Hume foi explicar como a imaginação aufere continuidade e distinção a algumas percepções, desde o início já se indicava que o sistema vulgar é a base da crença. É esse aspecto que gostaríamos de aprofundar nesse momento, em especial porque mais adiante ele nos permitirá compreender melhor o diálogo que o problema da crença nos corpos estabelece com a filosofia berkeleyana, o que, por sua vez, parece colaborar para o entendimento da real amplitude da resposta humeana. Pretendemos tornar claro que os limites de inteligibilidade da questão não apenas fazem a investigação direcionar-se às causas da crença em uma existência contínua e distinta, mas também a pressuposição de uma existência simples se tornar sua condição indispensável.

Já mencionamos que o *Tratado* e as *Investigações* estabelecem uma diferença entre sistema vulgar e sistema filosófico. Os filósofos concluiriam que as impressões não são objetos, tendo em vista experimentos curiosamente apresentados, nas *Investigações*, como "argumentos vulgares levantados pelos cétricos" (XII,i, p.151). Segundo Hume, "se comparamos experimentos e raciocinamos um pouco sobre eles, rapidamente percebemos que a doutrina da existência independente das nossas percepções sensíveis é contrária a mais clara experiência" (*Tratado*.I.iv.2, p.210). Sobretudo a experiência da imagem duplicada³⁷ mostraria que impressões não são independentes e, tendo em vista a bi-implicação estabelecida por Hume entre existências contínuas e existências distintas, que a suposição da continuidade das impressões constantes e coerentes é falsa. Justamente reconhecendo a dependência das impressões, os filósofos afirmariam a existência descontínua das percepções.

No entanto, segundo Hume, a fim de evitar as conseqüências céticas da idéia de que percepções são, de fato, dependentes e descontínuas, esses mesmos filósofos procurariam um modo de aliar essa conclusão à postulação de um conhecimento da existência dos corpos. Isso se daria pela proposição do sistema da dupla existência, para o qual haveria dois tipos de existências: existências contínuas e distintas, chamadas de objetos, e, existências descontínuas e dependentes, as percepções. O sistema filosófico reconheceria que apenas percepções estão presentes à mente e conseqüentemente o conteúdo imediato da mente na sensação é sempre uma existência descontínua e dependente, mas afirmariam que, embora não perceptíveis pelos sentidos, há existências contínuas e independentes.

Se retornamos à nossa exposição sobre o sistema vulgar, podemos notar que a diferença entre esse sistema e o sistema filosófico, na visão humeana, é sobretudo a distinção entre a pressuposição de uma existência simples e de uma dupla existência. Enquanto o sistema vulgar pressuporia que o que aparece à mente são os próprios objetos e, nesse sentido, não estabeleceria uma divisão entre percepções (conteúdos mentais) e objetos, o sistema filosófico demarcaria a diferença entre os nossos conteúdos mentais e as existências contínuas e independentes ou objetos. A razão, ou o raciocínio sobre as experiências perceptivas, mostraria que percepções não são independentes e, portanto, são descontínuas. Os filósofos, apoiados nesse raciocínio, concluiriam que percepções são descontínuas e

³⁷ Ver página 51.

dependentes. Como objetos são, para Hume, existências contínuas, isso significaria admitir que percepções não são objetos. Entretanto, os filósofos não abdicariam da noção de existência contínua e distinta, e, portanto, afirmariam que há duas existências.

Para explicar como é possível afirmar que os objetos existem, mesmo que não possam ser percebidos na sensação, o sistema filosófico postularia um vínculo causal ou de representação entre objetos e percepções. Impressões de sensação, mais especificamente as qualidades sensíveis, seriam imagens de objetos ou existências causadas por esses: "as percepções deveriam ser causadas por objetos externos, completamente diferentes das mesmas, mas a elas semelhantes (se isso é possível)" (*Investigações*.XII.i, p.153). Mesmo considerando-se que o acesso imediato é sempre em relação a existências descontínuas e dependentes, o fato dessas serem compreendidas como imagens de objetos permitiria uma mediação com os objetos externos e, portanto, permitiria que não houvesse uma redução do conhecimento a meras percepções. Ademais, como haveria para o sistema filosófico a defesa de uma relação de semelhança entre os objetos externos e as percepções e, especificamente, entre cada objeto particular a uma percepção por ele causada, de cada percepção presente à mente poder-se-ia inferir a existência de um objeto externo particular que seria a sua causa. Assim, pela razão os objetos se tornariam presentes à mente, embora não pudessem ser imediatamente percebidos na sensação.

Hume pretende evidenciar em suas análises, entretanto, a impossibilidade da coexistência da opinião de que objetos são existências contínuas e dependentes e aquela conforme a qual percepções são descontínuas e dependentes, portanto, a impossibilidade de se afirmar que há objetos que causam nossas percepções, quando se admite a natureza descontínua e dependente das mesmas. O que estará em questão, nesse caso, é a relação de causa e efeito e o elemento adicional a ela conferido pela filosofia humeana, qual seja, a conjunção constante. De certa forma, é o sentido muito próprio dado à relação de causa e efeito por essa filosofia que lhe permite afirmar a impossibilidade de se inferir a existência dos objetos por meio das percepções. A determinação da causa das percepções, para Hume, é uma questão de fato. Isso porque, como esclarece nas *Investigações* (XII.i, p.152-3), várias podem ser as causas das percepções, não havendo uma relação necessária entre a existência de uma percepção e a de um objeto que a cause. Nesse sentido, da simples existência de uma percepção não se poderia inferir demonstrativamente que há um objeto que a causa e,

portanto, não seria por meio da razão demonstrativa que a existência dos objetos se tornaria inteligível.

A postulação de um conhecimento racional da existência dos objetos dependeria, portanto, de que se pudesse inferir tal existência por meio da relação de causa e efeito, hipótese contra a qual a filosofia humeana se posiciona. Nessa filosofia, as inferências causais exigem a presença da repetição de uma conjunção perceptível entre dois objetos e é justamente a falta desse elemento que permitirá a ela concluir não ser a razão a origem da inferência da existência dos objetos, no sistema filosófico. Objetos, para a opinião filosófica, não são imediatamente percebidos, já que o que se percebe seriam percepções descontínuas e dependentes, portanto, existências diferentes dos objetos. Hume não nega que, ainda que não fossem imediatamente percebidos na sensação, objetos pudessem ser inferidos. No entanto, a inferência da existência de um objeto, por meio da relação de causa e efeito, dependeria da experiência passada de uma conjunção constante entre esse objeto e outro, a qual, complementada pela imaginação, permitisse a inferência, pela presença de um dos objetos conectados, da existência do outro. A experiência de uma tal conjunção seria, entretanto, impossível. Como Hume observa, tudo que aparece de forma imediata à mente é sempre percepção. Se, para a opinião filosófica, percepções não são objetos, para ela objetos não são perceptíveis e, nesse sentido, não há e nem pode haver a experiência de uma conexão entre objetos e percepções. Ou seja, não haveria base para que se possa inferir racionalmente, pela presença de percepções na mente, a existência dos objetos, ou das existências contínuas e distintas. Nas palavras do autor: "é impossível que, da existência ou de qualquer qualidade das percepções, possamos jamais formar qualquer conclusão em relação à existência dos objetos, ou jamais satisfazer nossa razão nesse assunto" (*Tratado*. I.iv.2. p.212)³⁸.

Além de tornar a inferência da existência dos objetos ilegítima, a imperceptibilidade de existências diferentes das percepções teria, ainda, um outro efeito. Segundo Hume, supõe-se a semelhança entre algumas percepções e os objetos que as

³⁸ Por isso, embora Hume afirme que é possível que os próprios objetos sejam a causa das percepções, ele também deixa claro que não podemos inferir a existência dos objetos em virtude da existência das percepções. Tampouco, segundo ele, é possível inferir a existência dos objetos por meio de alguma qualidade das impressões, tendo em vista que também nesse caso faltaria a conjunção constante. Como vimos (nota 32) Locke reconhece que não há conexão entre percepções e objetos e que, portanto, a existência das percepções não implica a existência dos objetos. No entanto, por qualidades das idéias de sensação, a saber, a involuntariedade e a força, ele infere a existência dos objetos. Nesse caso, portanto, ele pressupõe uma conexão entre essas qualidades e a existência dos objetos, conexão que, conforme já comentamos, Hume rejeita.

causam. Ou seja, infere-se uma relação de semelhança entre percepções e objetos. E, mais, infere-se que cada objeto particular é semelhante à percepção que causa. Entretanto, como apenas percepções são concebíveis, em sua opinião, mesmo se fosse possível inferir a existência do objeto por meio da causalidade, não seria possível afirmar haver uma relação de semelhança entre estes e as percepções. Há uma impossibilidade de estabelecer uma relação de semelhança entre elas e algo que não pode ser percebido. Portanto, é indevido postular uma relação de representação entre percepções e objetos, ou melhor, não se pode concluir haver objetos semelhantes às percepções, a partir da concepção das percepções particulares que os representariam. Dessa forma, a sustentação de que percepções não são objetos interdita a possibilidade de a dupla existência ser um sistema proveniente da razão ou de a crença na existência dos corpos ser explicada dessa forma. Pela razão constata-se que percepções são descontínuas e dependentes. Segundo Hume, é impossível, a partir dessa constatação, inferir que os corpos existem. Os filósofos, em seu sistema da dupla existência, o qual eles pretendem que seja totalmente baseado na razão, afirmam que percepções são descontínuas e dependentes e que existem objetos que as causam. Entretanto, apenas a primeira afirmação deriva da razão.

Hume conclui, portanto, que estabelecida a natureza descontínua e dependente das percepções, não é possível justificar a crença nos corpos pela razão, porquanto se a razão pudesse fazê-lo deveria ser com base na relação de causa e efeito, a qual, entretanto, exige a conjunção constante. A razão não pode inferir a existência de algo diferente das percepções, portanto, não é a razão o fundamento para os filósofos inferirem que há objetos, se estes pretendem partir do princípio racional segundo o qual percepções são descontínuas e dependentes, portanto, não são objetos. Da mesma forma, se percepções são consideradas existências distintas dos objetos, a crença nesses não pode ser objeto dos sentidos, como o *Tratado* deixou claro, assunto a que nos dedicamos na nossa segunda seção. Na realidade, já havíamos destacado boa parte das críticas humeanas ao sistema filosófico no decorrer do nosso texto, visto que elas faziam parte implicitamente da argumentação a qual excluía sentidos e razão como possíveis causas da crença. Nesse momento do texto pretendemos apontar um resultado adicional bastante importante dessa crítica. Mais do que evidenciar a impossibilidade de se justificar a crença nos corpos pelos sentidos ou pela razão, se tomamos como base no sistema filosófico, a exposição da filosofia humeana desse sistema mostra que

a crença nos corpos deve partir da pressuposição de uma única existência e representar a crença na continuidade e distinção das próprias percepções. A crença nos corpos só pode ser explicada como a atribuição de continuidade e distinção às percepções, realizada pela imaginação, da forma exposta na seção anterior.

Hume estabelece como condição fundamental para a crença nos corpos a identificação entre percepções e objetos, portanto, a pressuposição da unicidade da existência. Nesse sentido, o modo pelo qual a imaginação forma a crença nos corpos é inteiramente dependente da não postulação de uma diferença entre percepções e objetos ou, em outros termos, de que se parta do sistema vulgar e não do sistema filosófico. Como temos comentado, desde o início da discussão todas as tentativas de se fundamentar a crença com base na idéia de que percepções e objetos são existências diferentes são frustradas, tendo sido por isso que a discussão sobre a forma pela qual a imaginação causa a crença nos corpos consistiu na análise sobre como ela atribui continuidade e distinção a impressões constantes e coerentes. As análises no *Tratado* procuram evidenciar que nem mesmo a imaginação poderia justificar o fato de inferirmos que os objetos existem se não houvesse, em algum momento, uma identificação entre percepções e objetos. Analisando de outro modo, a crença nos corpos, para a filosofia humeana a crença em uma existência contínua e independente, só pode ser explicada porque o vulgo não considera impressões como imagens: "como o vulgo *supõe* que suas percepções são seus únicos objetos e ao mesmo tempo *crê* na existência contínua da matéria, nós precisamos explicar a origem dessa crença em razão dessa suposição" (*Tratado*.I.iv.2, p.209).

Embora a suposição de uma existência simples não seja propriamente justificada pela filosofia humeana, que em nenhum momento explica o modo pelo qual o vulgo pode tomar as percepções como objetos, é apenas por meio dela que a crença pode ser explicada. De certa forma, é por entender que não há uma outra existência subjacente às percepções que a imaginação, pelo sistema vulgar, une as aparições pela suposição de um algo impercebido, a fim de evitar uma contradição. Como percepções são, para esse sistema, a única existência, o correlato dessa suposição é o entendimento de que as próprias percepções possuem existência contínua. Mais especificamente, a crença nos corpos só se torna possível pela hipótese de que o que aparece à mente na sensação (que a filosofia chama de percepções) são os próprios objetos, pois é partindo dela que a atribuição de continuidade

e distinção às próprias percepções pode ser compreendida como a crença não só na continuidade e distinção das mesmas, mas em uma existência contínua e distinta constituidora da nossa idéia de objeto. Portanto, só se suporia a continuidade das impressões constantes e coerentes pressupondo-se uma identidade entre objetos e percepções.

A noção que justifica a crença nos corpos é a suposição de que as percepções coerentes e constantes, indistintamente chamadas de objetos em vários momentos da explicação humeana, continuam a existir mesmo quando não percebidas. Na base da crença, portanto, encontra-se a presunção de que não há uma existência diferente daquela que aparece à mente na sensação, a qual é condição *sine qua non* da crença. Se temos acesso a percepções e, ao mesmo tempo, cremos em uma existência contínua e distinta (a que chamamos de objetos), para Hume, é porque cremos que essas percepções possuem essas qualidades. Essa é, para a filosofia humeana, a única explicação possível para a inferência feita acerca da existência do objeto, conforme se esclarece na seguinte passagem:

"Filósofos negam que nossas percepções semelhantes sejam identicamente a mesma, e ininterrupta; mas têm tamanha propensão a crer que o sejam, que arbitrariamente inventam um novo conjunto de percepções, ao qual atribuem essas qualidades. Eu digo, um novo conjunto de percepções: Porque nós podemos supor em geral, mas é impossível conceber distintamente que os objetos tenham uma natureza que não seja a mesma que a das percepções" (*Tratado*.I.iv.2, p.218).

Hume deixa claro que quando os filósofos inferem a existência de objetos diferentes das percepções quanto a suas conexões, relação e duração, isso só é possível se eles entendem que um conjunto de percepções é contínuo e independente, ou seja, se de um modo geral em algum momento eles entendem que percepções são contínuas e independentes. O objeto suposto pelos filósofos, nesse sentido, é sempre semelhante em natureza a algumas percepções e só pode ser considerado delas diferentes por serem contínuos e distintos, *a posteriori*. Inicialmente se considera algumas percepções como contínuas e distintas e posteriormente se afirma que percepções são sempre descontínuas e dependentes. A suposição de que percepções são contínuas e independentes só pode partir do sistema vulgar, portanto da suposição de que há uma única existência. Num primeiro momento, portanto, considera-se que objetos são percepções e, em virtude dessa identificação, algumas impressões devem existir mesmo quando não percebidas. E é só por

que isso ocorre num primeiro momento que, em seguida, afirma-se serem as percepções contínuas e dependentes, portanto, diferentes dos objetos, mas imagens deles.

Não é por outro motivo que o sistema da dupla existência é apresentado, por Hume, como uma alternatividade entre razão e imaginação. O sistema da dupla existência, dessa forma, não seria propriamente um sistema, mas sim a oscilação entre duas opiniões sobre algumas qualidades das percepções: "Esta hipótese é a hipótese filosófica da dupla existência, das percepções e dos objetos, que agrada a nossa razão ao admitir que nossas percepções dependentes são interruptas e diferentes e ao mesmo tempo é agradável à imaginação ao atribuir uma existência contínua a outra coisa que chama de *objetos*" (*Tratado.I.iv.2*, p.215). Como só é possível inferir a existência dos objetos porque em algum momento se considera que impressões constantes e coerentes são os próprios objetos, que são contínuos, o sistema filosófico ao afirmar que percepções são imagens de objetos, atribuiu continuidade a algum conjunto de percepções, portanto, em algum momento estipulou a identidade entre essas e os objetos.

De um lado, a razão mostra que percepções são existências descontínuas e dependentes, de outro, ao se falar em objetos se pressupõe a continuidade das percepções e, pela impossibilidade de que uma existência contínua seja dependente, a sua distinção. O que a filosofia chama de objeto é algum conjunto de percepções, ao qual se atribui as características da noção de objeto. Como a crença nos corpos, formada pela imaginação, é a suposição de que percepções existem quando não percebidas e como a razão apresenta como conclusão justamente o oposto dessa suposição, o sistema da dupla existência é sempre a alternatividade entre razão e imaginação, cujas opiniões pertinentes são opostas e não podem ser conjugadas, senão sucessivamente:

“Se nós estivéssemos completamente convencidos de que nossas percepções são contínuas, idênticas e independentes, nós nunca formaríamos a opinião de uma dupla existência; porque ficaríamos satisfeitos com nossa primeira suposição e não buscaríamos nada além delas. Da mesma forma, se estivéssemos completamente convencidos de que nossas percepções são dependentes, interruptas e diferentes, nós estaríamos pouco inclinados a abraçar a opinião de uma dupla existência, pois, nesse caso, nós perceberíamos claramente o erro de nossa primeira suposição de uma existência contínua e nunca mais a levaríamos em consideração” (*Tratado.I.iv.2*, p.216)

Em termos mais radicais, a idéia de que percepções são existências descontínuas e dependentes levaria à conclusão de que não há no mundo qualquer coisa de que se pudesse afirmar possuir existência contínua:

"Mas uma pequena reflexão destrói essa conclusão, de que nossas percepções possuem uma existência contínua, mostrando que elas têm uma existência dependente; por isso, seria natural esperar que rejeitássemos por completo a opinião de que haja algo na natureza como uma existência contínua, preservada mesmo quando não aparece aos sentidos" (*Tratado*.I.iv.2, p.214)

Concebemos objetos como a mesma coisa que uma percepção, considerando-se que apenas percepções são concebíveis, e se não consideramos, irrefletidamente, que essas existem quando não percebidas não podemos "fugir do ceticismo" em relação aos sentidos, segundo Hume. Ainda que a filosofia estabeleça uma diferença entre percepções e objetos, diferença essa constatada tendo em vista a descontinuidade e dependência das percepções, portanto em relação às qualidades eleitas por Hume como noções de existência externa, é apenas quando supomos uma identidade entre eles que podemos justificar nossa crença nos corpos. A razão permite a conclusão de que percepções são dependentes e descontínuas, mas não que haja existências contínuas e independentes, chamadas de objetos. A afirmação de que há existências independentes e descontínuas é derivada da imaginação, mais particularmente da suposição de que algumas percepções são contínuas e distintas, pressuposto contrário à razão. Antes de se refletir sobre a natureza das percepções, pressupõe-se, com base em princípios da imaginação, a continuidade e distinção de algumas delas. Embora a dupla existência seja a coesão entre os princípios da razão e da imaginação, é só porque antes de refletirmos entendemos que as percepções são o próprio objeto que cremos nos corpos e, conseqüentemente, afirmamos que os objetos externos são as causas das percepções, hipoteticamente imagens de algo contínuo. Considera-se que percepções são imagens dos objetos porque o sistema natural se fixou anteriormente, pois só se pode falar em objetos por meio do sistema natural ou vulgar. Não só há uma precedência cognitiva do sistema vulgar porque não se pode abdicar da crença, mas também porque o sistema filosófico implica a presunção de uma indistinção entre objetos e percepções, embora se

apresente como uma correção dessa idéia. Dessa forma, o sistema da dupla existência evidencia, numa certa medida, a imposição do sistema vulgar face à opinião filosófica.

2.5- Inteligibilidade e verdade: Hume e a opinião filosófica

Assim, inicialmente Hume estabeleceu a questão da continuidade e distinção dos nossos objetos sensíveis como a única inteligível a ser respondida na discussão sobre a crença nos corpos e, depois, segundo argumentamos, considerou só podermos formar essa noção quando supomos que nossas próprias percepções são, além de contínuas, as únicas existências. Vimos, após termos analisado a opinião humeana concernente aos sentidos e à razão, que seriam alguns princípios da imaginação, aliados com a constância ou coerência de algumas impressões, a origem da conclusão segundo a qual conteúdos imediatos da percepção (sejam percepções ou objetos, no sistema vulgar) existem mesmo quando não percebidos e têm uma existência independente de nossa percepção. O que destacaremos, em linhas gerais, nesta última seção, é a relação entre imaginação e razão na temática da crença nos corpos, procurando precisar a posição humeana em quanto às opiniões vulgar e filosófica sobre as percepções. Pretendemos mostrar que a adesão humeana à posição vulgar tem um sentido bem demarcado e que a análise humeana retoma parte da posição filosófica, parte essa que aparece como um pressuposto da própria explicação da origem da opinião vulgar.

Em vários momentos deste capítulo, ficou clara a oposição entre as opiniões vulgar e filosófica a respeito dos conteúdos da sensação. Enquanto o vulgo consideraria que são os próprios objetos que aparecem à mente na sensação, para os filósofos qualquer conteúdo mental é percepção, existência descontínua e dependente. A opinião filosófica seria derivada de um raciocínio baseado na experiência, a qual mostraria o caráter dependente e, por conseguinte, descontínuo das percepções. O julgamento segundo o qual percepções (ou objetos) são contínuas e independentes, por sua vez, seria causado pela imaginação. Inicialmente isso leva a filosofia humeana ao apontamento de uma oposição entre razão e imaginação: "Assim a primeira objeção filosófica para a evidência dos sentidos ou para a opinião da existência externa consiste em que, se essa opinião é baseada no instinto natural, é contrária à razão, e se é pertinente à razão, é contrária ao instinto natural, e ao mesmo tempo não traz consigo qualquer evidência racional para convencer um investigador imparcial" (Investigações.XII.I, p. 155).

Embora haja essa oposição, Hume indica a possibilidade de alternatividade entre opinião vulgar e filosófica. O sistema da dupla existência, para a filosofia humeana, não é senão uma sucessão entre razão e imaginação. Entretanto, como comentamos, mesmo havendo uma sucessividade entre razão e imaginação, o sistema vulgar prevalece e, além de irrenunciável, é condição para que se afirme que percepções são imagens de objetos. Ou seja, Hume destaca a impossibilidade do sistema filosófico anular o sistema vulgar e, ademais, mostra não existir modo da opinião filosófica explicar a noção de objeto senão passando pela pressuposição da opinião vulgar sobre as percepções. Entretanto, isso não significa que a filosofia humeana reconheça a opinião vulgar como verdadeira ou, ainda, que ela considere tanto a opinião vulgar quanto a filosófica como possivelmente verdadeiras.

A intenção humeana de defender a consistência do sistema vulgar é bastante clara e direta, no *Tratado*. Discutiremos os detalhes dessa argumentação no contexto do debate acerca da relação entre Hume e Berkeley, porquanto entendemos que a defesa da consistência da crença vulgar tem em vista sobretudo a filosofia berkeleyana³⁹. Convém destacar previamente aqui que, por meio da sua teoria da identidade pessoal, Hume sustenta a consistência da afirmação de que os objetos percebidos diretamente na sensação têm uma existência contínua. Segundo ele, o fato da mente ser um feixe de percepções, percepções essas distintas e separáveis umas das outras, garantiria a consistência da hipótese da separação de uma das percepções da mente, separação que, nesse contexto, não representaria a sua aniquilação. Da mesma forma, tendo-se em vista uma concepção da mente como um feixe de percepções e não como uma substância, conforme Hume, tornar um objeto presente à mente não significaria necessariamente a criação de um novo ser. Isso porque dessa nova concepção de mente decorreria uma nova acepção de "*ser visto, ser sentido* ou *ser percebido*", a qual possibilitaria a uma percepção estar presente ou ausente da mente sem mudar necessariamente o seu ser:

"Os objetos externos são vistos, sentidos e se tornam presentes à mente, isto é, adquirem uma tal relação com o feixe de percepções que as influenciam consideravelmente, aumentando seu número com reflexões e paixões e abastecendo a memória de idéias. O mesmo ser contínuo e ininterrupto pode, portanto, estar ora presente à mente, ora ausente, sem nenhuma mudança real ou essencial no próprio ser. Uma interrupção na aparição aos sentidos não implica necessariamente uma interrupção na existência" (*Tratado*.Liv.2, p.208)⁴⁰.

³⁹ Ver a seção 2, do quarto capítulo.

⁴⁰ Isso permite que YOLTON (1990, p.153) observe dois aspectos. Primeiro que, para Hume, uma única percepção simples pode satisfazer nossa noção de objeto material. Segundo que a posição de Hume é de que ser um objeto da mente não é "ser conhecido", como seria para Descartes, Arnauld, Locke e Berkeley.

Isso garantiria, para Hume, a possibilidade de ceder-se à propensão para a suposição da existência contínua das percepções (*Tratado*.I.iv.2, p.208). Defendendo a posição de que as percepções poderiam, em tese, existir mesmo quando não percebidas e de que a suposição da existência contínua das percepções não representa a sustentação da criação e aniquilação constante dos objetos, a filosofia humeana argumenta que o sistema vulgar é pensável. Determinados princípios da imaginação causariam a propensão de se supor que as percepções têm existência contínua. Como essa suposição não seria contraditória, poder-se-ia ceder à propensão originada pelos princípios da imaginação. Em outras palavras, a opinião vulgar seria inteligível.

Entretanto, é preciso perceber que a defesa do sistema vulgar não pode ser expandida para um âmbito diferente do da possibilidade ou inteligibilidade. Em outras palavras, não se pode confundir a atribuição de consistência ao sistema vulgar com a consideração de ser ele o verdadeiro. Hume procura garantir essa consistência, mas isso não significa que entende essa posição como verdadeira. Para o vulgo impressões constantes e coerentes são também contínuas (e distintas). Segundo a filosofia humeana isso não representa uma contradição. Contudo, em muitos momentos do texto, fica explícito que Hume considera essa opinião, embora possível, falsa. Ou seja, torna-se claro que a opinião filosófica sobre os conteúdos da sensação, qual seja, a de que eles são existências descontínuas e dependentes (portanto, "meras percepções"), é a opinião que a filosofia humeana considera verdadeira. Embora Hume tenha mostrado que a afirmação dos filósofos de que há objetos que causam as percepções não é uma opinião originada pela razão, ele reconhece que a razão evidencia que percepções são descontínuas e dependentes, portanto que, ao contrário da pressuposição vulgar (e filosófica quando, além de afirmar que percepções são dependentes e descontínuas, diz haver outras existências, essas sim contínuas e independentes), percepções não são objetos. Afinal, ele mesmo admite que se raciocinamos sobre a experiência concluímos que todas as percepções são dependentes, portanto, descontínuas:

"Já observei que há uma conexão íntima entre o princípio de uma existência *contínua* e o de uma existência *distinta* ou independente; e que tão logo estabelecemos um deles, o outro se segue como uma conseqüência necessária. É a opinião da existência contínua que ocorre primeiro e, sem muito estudo ou reflexão, traz consigo a outra, sempre que a mente segue sua tendência primeira e mais natural. Mas quando *comparamos experimentos e raciocinamos um pouco sobre deles, rapidamente percebemos que a doutrina da existência independente de nossas percepções sensíveis é contrária à mais clara experiência. Isso nos faz retornar nossos passos, para perceber o erro de atribuir uma existência contínua a nossas percepções; e dá origem a muitas opiniões bastante curiosas, que tentaremos aqui explicar*" (*Tratado.I.iv.2; 210- **italico nosso***)

A reflexão sobre determinados experimentos, como o da imagem duplicada, segundo esse autor, mostra a dependência das percepções. Como no início de sua discussão tomava-se como pressuposto o fato de que existências contínuas devem ser também distintas, essa reflexão evidencia o erro da atribuição de continuidade a determinadas percepções. Tal constatação não aparece como exclusiva do filósofo, a quem Hume posteriormente irá criticar. Como ele afirma mais claramente nas *Investigações*, "todo aquele que reflete" constata que percepções são descontínuas. É essa a posição assumida pela filosofia humeana, ademais, em várias outras passagens do seu texto, como, por exemplo, na que afirma não poderem os sentidos nos enganar acerca da situação e relação das impressões e, por isso, ser concebível pensar que eles a apresentam como externas e independentes, exposta na nossa segunda seção. Sobretudo, é salutar o fato de que Hume começa a discussão sobre os princípios da imaginação envolvidos na crença nos corpos pela seguinte afirmação: "Como todas as percepções são existências internas e percíveis e aparecem como tais, a noção de sua existência distinta e contínua tem de surgir da concorrência de algumas de suas qualidades com aquelas da imaginação (...)" (*Tratado.I.iv.2, p.194*). A constatação de que impressões são existências internas e percíveis, portanto, não são distintas e contínuas, é a justificativa da necessidade da noção de sua continuidade e distinção derivar de princípios da imaginação. No mesmo sentido, em alguns momentos do texto Hume afirma textualmente que a suposição vulgar de que percepções são distintas é falsa. Isso ocorre, por exemplo, no resumo da discussão sobre os sentidos:

"Para resumir o que eu disse em relação aos sentidos, eles não nos dão nenhuma noção de existência contínua, pois não podem operar além do domínio que eles realmente operam. Tampouco produzem a opinião de uma existência distinta, porque eles nunca podem oferecê-la à mente nem como representada nem como original. Para oferecê-la como representada, eles precisariam apresentar tanto um objeto como uma imagem. Para fazê-la aparecer como original, eles precisariam transmitir uma falsidade, a qual teria que estar nas relações e na situação. Para isso, teriam que ser capazes de comparar os objetos conosco; e mesmo nesse caso eles não nos enganariam, nem seria possível que nos enganassem" (*Tratado.I.iv.2;191-2*)

Para causar a noção de existência distinta, com base no sistema vulgar, os sentidos precisariam oferecer as impressões como independentes e externa, o que, segundo Hume, é uma falsidade. Portanto, a opinião de que os conteúdos imediatos da sensação são os próprios objetos, os quais seriam contínuos, é falsa. Como logo no início da seção do *Tratado* Hume observou que existências contínuas devem ser também independentes, o que faz a constatação da dependência das percepções ser prova da falsidade da sua continuidade. É justamente como falsa que ele caracteriza a suposição da continuidade das percepções, antes de expor o sistema da dupla existência:

"Essa propensão de atribuir uma identidade a nossas percepções semelhantes produz a ficção de uma existência contínua; pois essa ficção, assim como a identidade é, na realidade falsa, como é reconhecido por todos os filósofos, e não tem outro efeito senão remediar a interrupção de nossas percepções, única circunstância contrária a sua identidade." (*Tratado*.I.iv.2.p.209).

Portanto, a opinião que Hume caracteriza como a opinião filosófica (*cf. Tratado*.I.iv.2, pp.193 e 211; *Investigações*. XII.i, p.152), ou a conclusão formada pela razão a respeito dos conteúdos sensíveis (*cf. Tratado*.I.iv.2, p.193; *Investigações*. XII.i, p. 152), é também a sua opinião ou aquela por ele considerada verdadeira. Para Hume, assim como para os "filósofos", percepções são descontínuas e dependentes, portanto, não são objetos, considerando-se que a noção de objetividade em questão é a de existências contínuas e distintas. Embora discorde de que se possa afirmar, a partir dessa constatação, que percepções são imagens de objetos, a filosofia humeana não discorda dos filósofos quanto ao fato de que a opinião vulgar sobre as percepções, a saber, que impressões constantes e coerentes são também contínuas, é equivocada.

Convive na filosofia humeana, nesse sentido, o estabelecimento de que é possível pensar e crer que percepções tenham existência contínua e a consideração de que a opinião vulgar é falsa. Hume defende a consistência da inferência originada pela imaginação, no entanto, admite que a suposição da existência contínua das percepções é falsa. Dessa forma, ademais, ele evidencia a existência de um padrão de verdade em sua filosofia. Segundo sua análise, não apenas criamos a ficção da existência contínua, mas também cremos nessa ficção, ou seja, concebemos a noção de existência contínua dos corpos com

maior vivacidade que concebemos outras ficções. Quando inferimos que os objetos da percepção existem mesmo quando não percebidos, tal inferência, assim como aquelas que partem da relação de causa e efeito, é vivaz. Isso significa que assentimos à existência contínua das percepções, portanto, não apenas consideramos essa existência como uma possibilidade, mas sim como verdadeira. Nesse sentido, Hume é claro quanto ao fato de que não podemos deixar de crer nos corpos, ou seja, não podemos deixar de supor que impressões constantes e coerentes são contínuas. A ficção da continuidade dos corpos é irrenunciável e preexistente à conclusão de que tudo o que aparece à mente tem uma existência descontínua e dependente⁴¹.

Contudo, a suposição de que as próprias percepções são contínuas, embora seja a única que pode explicar como a existência dos objetos se torna inteligível, é ainda sim caracterizada pela filosofia humeana como uma falsidade. Isso significa que se há, por um lado, uma escolha de sua filosofia pela imaginação do ponto de vista do assentimento, tendo em vista que mesmo que a razão mostre a falsidade da suposição fundante da crença ela não tem força suficiente para evitá-la, por outro, Hume escolhe a razão como padrão de verdade. A imaginação dá base à suposição de que impressões constantes e coerentes são contínuas. Pela razão, ou pelo raciocínio acerca da experiência, conclui-se que todas as percepções são dependentes, portanto descontínuas. A opinião vulgar, derivada de princípios da imaginação, só pode ser falsa do ponto de vista da razão. Ou seja, o julgamento da verdade ou falsidade da suposição a qual compõe a opinião vulgar sobre as percepções é decorrente da conclusão tirada de um ponto de vista externo à imaginação.

Mesmo que inicialmente haja um conflito insolúvel entre duas faculdades ou

⁴¹ LIVINGSTON (1984, p.12) faz o seguinte comentário: "se o sistema popular é consistente, a concepção fenomenalista das percepções é falsa, porque um fenomenalista teria que definir percepções como existências mentais logicamente privadas". Mais adiante ele identifica o sistema filosófico com o fenomenalismo (p.13). De fato, se a posição do sistema filosófico fosse a de que percepções são existências necessariamente descontínuas e dependentes, a consistência do sistema vulgar representaria a sua falsidade. Entretanto, entendemos que Hume não caracteriza o sistema filosófico como o sistema para quem percepções são necessariamente descontínuas e dependentes. No caso em questão, ele deixa claro que a opinião filosófica, segundo a qual percepções são dependentes e descontínuas, parte da conclusão formada pelo raciocínio causal, portanto não decorre de um raciocínio demonstrativo. Entretanto, como não há uma menção explícita de Hume quanto esse aspecto, seja o sistema filosófico entendido como fenomenalismo ou não, reconhecemos que é preciso fazer uma ressalva à nossa posição de que a filosofia humeana aceita como verdadeiro o princípio filosófico pertinente às percepções. Quando afirmamos que ele considera verdadeira a opinião filosófica sobre as percepções, queremos dizer que ele considera que é verdadeira a opinião de que percepções são dependentes e descontínuas, mas apenas no sentido de reconhecer que essa é a conclusão que deve ser formada a partir de um raciocínio experimental e não de que seja demonstrativamente certo que elas possuam tais qualidades. Como veremos no último capítulo, essa é justamente a oposição que estabeleceremos entre ele e Berkeley.

que do ponto de vista do assentimento haja a opção pela imaginação, o fato de a suposição da existência contínua ser considerada falsa mostra que a razão é o padrão escolhido por Hume para julgar a verdade ou falsidade de uma posição. Em outras palavras, embora se pudesse afirmar que a suposição de continuidade das percepções é verdadeira para a imaginação e falsa para a razão, portanto, refere-se a opiniões pertinentes a faculdades distintas, a asseveração de que essa suposição é falsa mostra que, na filosofia humeana, toda a discussão sobre a crença nos corpos segue o ponto de vista da razão. Sobretudo é importante perceber que a análise da origem da crença é totalmente dependente desse ponto de vista. A própria discussão sobre os princípios da imaginação envolvidos na crença nos corpos, como vimos, parte dele, à medida que tem como pressuposto a afirmação de que percepções são existências internas e percíveis. É esse pressuposto que justifica a necessidade da atuação desses princípios: "*Como todas as percepções são existências internas e percíveis e aparecem como tais*, a noção de sua existência distinta e contínua tem de surgir da concorrência de algumas de suas qualidades com aquelas da imaginação (...)" (*Tratado*.I.iv.2, p.194- *italico nosso*). É porque entende que as percepções são dependentes e descontínuas que Hume entende ser necessários princípios da imaginação para considerá-las contínuas e distintas. Ademais só pode ser pelo mesmo motivo que ele afirma que a suposição da continuidade e distinção das impressões constantes e coerentes é uma ficção.

Hume mostra como a noção de externalidade envolvida na crença no mundo exterior não pode ser a de algo especificamente diferente das percepções, já que essa noção seria ininteligível. Por isso, ele sustenta que a crença nos corpos é a crença na continuidade e distinção dos objetos, em outras palavras, a atribuição aos objetos de conexões, duração e relações diferentes às arrogadas pela filosofia às percepções. Mais do que isso, a filosofia humeana argumenta que só é possível inferir a continuidade e distinção dos objetos quando se supõe não haver qualquer diferença entre objetos e percepções, portanto, quando não se pondera que percepções e objetos têm conexões, duração e relações diferentes. Essa suposição, afirma Hume, é falsa. Entretanto, como ela não é contraditória, o sistema vulgar é possível e pode ser pensado. Ademais, é só tendo em vista a inteligibilidade do sistema vulgar que se pode tornar inteligível a noção de existência externa envolvida na nossa crença nos corpos, tendo em vista que os filósofos não podem inferir a existência dos objetos externos pela razão. Hume não nega a verdade das conclusões tomadas a partir da razão,

nesse caso específico uma razão experimental. Entretanto como veremos nos próximos capítulos, o problema dessas conclusões são seus efeitos, para adiantarmos, idealistas. Sem a atuação, no campo da possibilidade, da imaginação e das suposições falsas formadas a partir dela, não se pode chegar a alguma noção inteligível de objeto externo. Em contrapartida, sem reconhecer a razão como um padrão de verdade não se pode explicar as causas da crença nos corpos. Isso faz a relação entre a filosofia e o vulgo, na filosofia humeana, ter um sentido muito diferente do que parece ter em Berkeley, como veremos.

CAPÍTULO III

Qualidades Primárias e Secundárias: a existência ideal das qualidades e a crença na existência dos corpos

Antes de analisarmos as diferenças entre a filosofia humeana e berkeleyana na refutação ao ceticismo quanto aos sentidos e suas conseqüências do ponto de vista da caracterização e relação dos sistemas vulgar e filosófico cabe-nos, ainda, discutir uma outra temática, a qual reforçará o diálogo que faremos entre Berkeley e Hume. Trata-se da crítica humeana à distinção entre qualidades primárias e secundárias, feita no *Tratado*, na seção *Da filosofia moderna*, e retomada na seção *Da Filosofia Cética ou Acadêmica*, das *Investigações*, como um argumento contrário à crença nos corpos, conjuntamente com aqueles apresentados no capítulo anterior. Não apenas por aparecer neste texto atrelada à questão da crença nos corpos, a crítica de Hume à distinção ao que caracteriza como sistema moderno é fundamental ao objeto desta dissertação, à medida que nela se tornam ainda mais evidentes alguns aspectos por nós destacados no capítulo anterior, como a inviabilidade de uma fundamentação racional da crença nos corpos, a antinomia entre essa e a imaginação e, sobretudo, o fato de que esse autor não põe em questão a verdade dos princípios filosóficos, mas sim suas conseqüências e a possibilidade de eles conferirem inteligibilidade à noção de existência externa.

Pensamos ser possível verificar uma continuidade entre os problemas apresentados, no *Tratado*, na seção pertinente à filosofia moderna e naquela dedicada ao

ceticismo quanto aos sentidos, o que torna um melhor esclarecimento da primeira relevante não só para compreender a última, mas também para ponderarmos de forma mais geral o problema pertinente à crença nos corpos. Ademais, a temática referente às qualidades primárias e secundárias aparece de modo importante na sustentação de algumas interpretações acerca da posição de Hume sobre os objetos externos, como, por exemplo, na defesa do realismo⁴² ou na defesa da compatibilidade entre o que seria compreendido como "fenomenismo" e o ceticismo pirrônico⁴³, de modo que o pesquisarmos como maior atenção nos permitirá refletir sobre a consistência ou não dessas interpretações e das suas conseqüências.

Para investigarmos os pontos propostos, num primeiro momento vamos expor a análise de Hume sobre a filosofia moderna, presente no *Tratado*, procurando indicar segundo quais argumentos ele defende a impossibilidade de se diferenciar qualidades reais e qualidades mentais. Nesse sentido, estarão em foco, sobretudo, suas considerações sobre as noções de extensão e solidez, as quais, em certos aspectos, refinam as opiniões de Berkeley e, em outros, contrapõem-se às mesmas. Na seqüência, procuraremos pôr em questão o estatuto dado por Hume ao que entende ser o princípio da filosofia moderna, defendendo a interpretação de que o autor não se opõe à conclusão segundo a qual qualidades secundárias não existem no objeto, mas sim às suas conseqüências quanto à busca de inteligibilidade dos corpos. Isso para que possamos, num último momento, discutir o papel da imaginação em relação às qualidades e seus efeitos para a crença nos corpos.

⁴² STRAWSON (1996, pp.59 e 68). Segundo esse autor, a posição apresentada por Hume, nas *Investigações*, por ocasião do comentário acerca da distinção entre qualidades primárias e secundárias, é compatível com uma leitura que lhe atribui um "*basic realism*" – a idéia de que há objetos que dão causa à nossas percepções ou que nos afetam. Em sua opinião, Hume só não teria aceitado essa noção de matéria por entender que objetos devem ser espaciais.

⁴³ SMITH (1995, p.200). Para esse autor, afirmar que as qualidades primárias e secundárias existem apenas na mente seria uma espécie de dogmatismo, portanto, algo não compatível com uma interpretação cética: "Não será inútil traçar já uma distinção entre duas diferentes interpretações não-realistas. Poder-se-ia simplesmente dizer que Hume *nega* a existência do corpo e de relações causais reais; nesse caso, uma tese a respeito da realidade desse suposto mundo externo ainda estaria sendo sustentada, incorrendo-se em uma outra forma de dogmatismo: dir-se-ia, por exemplo, que para Hume as qualidades secundárias e primárias estão apenas na mente e não no mundo. Outra é a interpretação que vê a filosofia de Hume *abster-se* de qualquer tese a respeito da existência de um mundo exterior, seja positiva, seja negativa. Essa interpretação seria propriamente a interpretação cética: segundo ela, Hume reconheceria a impossibilidade de se afirmar ou negar a existência do corpo. Permaneceria indecيدido, para retomamos o exemplo dado, se as qualidades primárias e secundárias existem no mundo ou apenas na mente".

3.1- Crítica humeana à distinção entre qualidades primárias e secundárias

Assim como examina o sistema da filosofia antiga em relação aos corpos, Hume analisa, mais extensamente no *Tratado*, o modo pelo qual a filosofia moderna aborda o problema da objetividade. Se identifica a idéia de substância como o modo da filosofia antiga compreender o mundo externo, na filosofia moderna será a distinção entre qualidades primárias e secundárias que surge como peculiar à tentativa de justificar a crença nos corpos. Essa distinção estaria na base do sistema moderno proposto com relação ao mundo exterior e ao seu conhecimento, sistema que partiria do princípio – identificado como o fundamental da filosofia moderna – de que qualidades secundárias existiriam apenas na mente, embora causadas externamente. O que Hume pretende mostrar é, apoiado nas críticas de Berkeley à distinção entre qualidades primárias e secundárias, expostas tanto nos *Princípios* como nos *Diálogos*, e tendo como interlocutor mais direto Locke e o *Ensaio*⁴⁴, como essa filosofia pretende formular um sistema de explicação dos corpos inconsistente com o seu próprio princípio fundante e como isso os faz cair em ceticismo (*Tratado*.I.iv.4, pp.227-228). Para tanto, utiliza-se da argumentação, já empregada por Berkeley, segundo a qual qualidades primárias não podem ser concebidas sem as secundárias, que passamos a expor na seqüência.

Hume inicia suas considerações por uma exposição do modo como compreende que o sistema moderno é estruturado. Segundo ele, a base e o ponto de partida do sistema seria o princípio concernente às qualidades secundárias, consistente na seguinte idéia: "cores, sons, gostos, aromas, quente e frio seriam apenas impressões na mente, derivadas das operações dos objetos externos, e sem qualquer semelhança com as qualidades nos objetos" (*Tratado*, I.iv.4, p.226). A filosofia moderna teria como fundamento, portanto, a opinião de que qualidades secundárias não são objetivas, conclusão que, segundo Hume,

⁴⁴ Embora a questão seja caracterizada, por Hume, como própria de toda filosofia moderna é com as idéias desenvolvidas por Locke no *Ensaio* bem como com as críticas a ele dirigidas por Berkeley, que o *Tratado* parece dialogar, como apontam alguns comentadores, como, por exemplo, BENNETT (1973, p. 89) e PITSON (1982, pp.128-130). A distinção entre qualidades primárias e secundárias remonta a idéias de Galileu, expostas em *O Ensaio*, e está presente, com algumas diferenças, nos textos de vários autores da filosofia moderna, como nos *Princípios de Filosofia* de Descartes, no *A Origem das Formas e Qualidades* de Boyle e no *Ensaio*, de Locke. Entretanto, a distinção entre as qualidades, bem como a explicação da objetividade por meio dessa distinção, não é uma unanimidade entre os filósofos modernos. Leibniz, por exemplo, considera que a natureza da substância material não pode ser constituída apenas por qualidades primárias. Essas, assim como as qualidades secundárias, embora em menor grau, não seriam distintas, portanto, "não poderiam constituir nenhuma substância". Para Leibniz, a natureza da substância deveria conter algo que estabelecesse uma relação entre ela e a alma. LEIBNIZ (*s/d*, pp. 31-2).

encontraria justificativa aceitável na constatação da variação nas impressões em determinadas situações, como aquelas apresentadas pela tradição cética (como diferenças no estado em que se encontra o sujeito que percebe o objeto, constituição de cada homem e situação e posição do objeto). A partir da variação nas impressões, chegar-se-ia à conclusão de que qualidades sensíveis não possuem arquétipo nos objetos:

"É certo que, quando diferentes impressões do mesmo sentido surgem de um objeto qualquer, nenhuma delas possui uma qualidade semelhante a algo que exista no objeto. Pois, visto que um objeto não pode possuir, ao mesmo tempo, qualidades diferentes pertinentes ao mesmo sentido e que, da mesma forma, a mesma qualidade não pode se assemelhar a impressões inteiramente diferentes; segue-se evidentemente que muitas de nossas impressões não possuem nenhum modelo externo ou arquétipo. Ora, dos mesmos efeitos presumimos as mesmas causas. Muitas das impressões de cor, som são consideradas como apenas existências internas e resultam de causas que de nenhum modo se assemelham a elas. Essas impressões não são, em sua aparência, em nada diferentes de outras impressões de cor, som, etc. Concluimos, dessa forma, que todas elas são derivadas da mesma origem " (*Tratado* I. iv. 4, p. 227).

Tomada essa conclusão como pressuposto, a filosofia moderna criaria um sistema de explicação dos corpos com base em uma distinção entre as qualidades sensíveis. Da idealidade das qualidades secundárias distinguir-se-ia a realidade das qualidades primárias, ou seja, enquanto cores, sabores, sons, aromas, quente e frio, possuiriam existência apenas na mente ou seriam sem arquétipo nos objetos, as qualidades primárias, na descrição de Hume extensão, solidez e suas modificações – figura, movimento, coesão e gravidade⁴⁵ – teriam existência nos corpos. Nas palavras do autor, as qualidades primárias seriam as únicas reais, das quais teríamos "uma idéia adequada" (*Tratado*. Liv.4, p.227). Mais do que isso, por serem compreendidas como representações de qualidades efetivamente existentes nos objetos, as idéias das qualidades primárias permitiriam uma noção da realidade. O sistema

⁴⁵ Em Locke as qualidades primárias são solidez, extensão, forma, movimento/repouso e número. Alguns comentadores afirmam que as qualidades que Locke identifica como primárias variam de acordo com a passagem. Esse é o caso de ALEXANDER (1995, pp.131-49), para quem solidez não faria parte das qualidades primárias. Há, também, diversas discussões sobre o que significam qualidades primárias e secundárias para Locke, procurando evidenciar como as leituras de Berkeley e de Hume partem de uma compreensão equivocada desta distinção. Sobretudo as interpretações atomistas afirmam que Locke não assume que qualidades primárias existam de modo semelhante nos objetos, mas sim que elas seriam as qualidades sem as quais o corpo não pode ser pensado ou qualidades pertencentes aos menores átomos de matéria, o que faria que muitas das críticas de Berkeley se tornassem sem sentido, principalmente aquelas segundo as quais, assim como as qualidades secundárias, qualidades primárias também sofrem variação de acordo com situações diversas no sujeito. Sobre isso, ver, por exemplo: BENNETT (1973, pp.112-22) e ALEXANDER (1995). O que procuramos, nesse texto, entretanto, é compreender o argumento humeano e suas conseqüências para a problemática da crença na matéria, sem nos posicionarmos em relação à fidelidade ou

moderno entenderia que se poderia formar uma idéia acerca de existências reais, ou seja, de existências as quais não são meras percepções, por meio das qualidades primárias, o que significaria dizer que por meio delas seria possível sustentar um conceito coerente de matéria. O próprio mundo objetivo teria sua organização baseada nessas qualidades e nas suas modificações e interações, ou seja, todas as operações dos objetos externos acabariam sendo explicadas por meio das qualidades primárias:

"A geração, o crescimento, o envelhecimento e a corrupção dos animais e vegetais não são nada além de mudanças da forma e no movimento; e da mesma forma as operações de todos os corpos entre si; do fogo, da luz, da água, ar, terra, e todos os elementos e poderes da natureza. Uma forma e movimento produzem outra forma e outro movimento; não resta nenhum outro princípio no universo material, seja ativo ou passivo, do qual podemos formar a mais distante idéia"(*Tratado*.I.iv.4, p.227).

Essa seria a estrutura do modo de explicação moderno acerca da objetividade, para Hume, que, assim, o compreende segundo três aspectos: princípio de que qualidades secundárias existem na mente, distinção entre estas e as qualidades primárias e explicação da matéria por meio apenas das últimas. Sua leitura aponta para a constatação de que a filosofia moderna pretende se opor aos argumentos céticos afirmando que qualidades secundárias são relativas por terem existência apenas na mente, enquanto qualidades primárias são reais e invariáveis, não se modificando nas circunstâncias privilegiadas pelo ceticismo. De certa forma, Hume parece indicar o fato de a filosofia moderna ser um sistema particular da dupla existência, em que, nesse caso, pretende-se distinguir entre existências dependentes e existências independentes. A intenção de suas análises, entretanto, será sustentar que a filosofia moderna não consegue efetivar suas pretensões, além de ter conseqüências opostas às mesmas: "Afirmo que, tentando explicar as operações dos objetos externos dessa forma, aniquilamos completamente esses objetos e ficamos reduzidos às opiniões do mais extravagante ceticismo em relação a eles" (*Tratado*.I.iv.4, pp.227-8)

Com efeito, o que se procura evidenciar, mais extensamente no *Tratado*, é uma incompatibilidade entre a sustentação da realidade das qualidades primárias em contraposição à sustentação da idealidade das qualidades secundárias. Essa incompatibilidade será defendida, neste texto, com base na posição de que o modo como as idéias das

não da exposição de Hume e Berkeley em relação à filosofia lockeana. Para uma crítica às leituras atomistas e, sobretudo, à interpretação de Bennett, ver WILSON M (1992).

qualidades primárias são formadas implica a concepção de qualidades secundárias. O entendimento da filosofia humeana será que mostrando a dependência da idéia de qualidades primárias em relação às idéias de qualidades secundárias é possível afirmar a existência apenas mental de todas as qualidades ou a aniquilação das existências contínuas e independentes.

O argumento segundo o qual não concebemos qualidades primárias sem as secundárias segue as idéias apresentadas por Berkeley, conforme já afirmamos. Da mesma forma, implicitamente ele envolve uma posição fundamental da filosofia berkeleyana, a qual Hume recepciona em seus textos, a saber, a recusa da teoria das idéias abstratas⁴⁶. É a afirmação de que as idéias devem sempre ser particulares e determinadas em sua concepção, ainda que possam ser gerais em sua significação, o "pano de fundo" da conclusão de que a concepção das qualidades primárias envolve as secundárias. Não apenas no caso da idéia de extensão, mas também com relação a todas as qualidades primárias analisadas, a concepção envolverá uma idéia particular que, por sua vez, envolverá qualidades sensíveis⁴⁷. Não é por outro motivo que a estratégia humeana para se contrapor à filosofia moderna é ir, passo a passo, questionando a formação de cada uma das idéias, vinculando-as à idéia de corpo.

Prioritariamente, Hume se dedicará à análise das idéias de extensão e de solidez, à medida que, em sua opinião, todas as qualidades primárias se reduziram a essas noções e suas modificações (*Tratado*.I.iv.4, p.227). Mesmo a idéia de movimento, uma das qualidades primárias "em que mais se insistiria" (*Tratado*.I.iv.4, p.228), seria uma modificação dessas idéias. Isso porque a filosofia humeana parece assumir que tão somente a idéia de movimento relativo é concebível, portanto, que a idéia de movimento é, em sua concepção, a idéia de corpo movido: "a idéia de movimento necessariamente supõe a de um corpo que se move" (*Tratado*.I.iv.4, p.228). A idéia de movimento é formada através da idéia de um corpo que se move e por essa razão a realidade dessa noção pressupõe a realidade daquilo a que sua concepção está vinculada. É por isso que o problema se volta para a idéia de corpo, ou melhor, para as noções exigidas para se assegurar a realidade dessa idéia: "Agora o que é nossa idéia de corpo movido, sem a qual o movimento é incompreensível?"

⁴⁶ Sobre a questão das idéias abstratas em Hume ver: (*Tratado*. I. i. 7). Para uma comparação entre a crítica berkeleyana e a exposição humeana sobre as idéias abstratas, ver nosso artigo CACHEL (2003).

⁴⁷ Embora só no caso da extensão a recusa das idéias abstratas seja mencionada explicitamente por Hume, que atribui o argumento a Berkeley. (*Investigações*. XII, i, pp.154-5 e 155n).

Ela precisa resolver-se na idéia de extensão ou de solidez; e conseqüentemente a realidade do movimento depende da realidade dessas qualidades"(*Tratado*.I.iv.4, 228). Pensar a solidez e a extensão como qualidades que possuem arquétipo nos objetos, portanto, acaba sendo fundamental para pensar a realidade das qualidades primárias.

Para evidenciar que a idéia de extensão, por si só, não permite a atribuição de realidade às qualidades primárias, Hume repetirá alguns dos argumentos já desenvolvidos na Segunda Parte, do Livro I, do *Tratado*. Se o movimento pressuporia a idéia de corpo, a concepção da idéia de extensão implicaria a concepção de partes sólidas ou coloridas. Hume, seguindo Berkeley, defende a posição da existência de um espaço apenas fenomênico ou relativo, dependente da percepção de pontos coloridos e/ou sólidos. Assim como a filosofia berkeleyana, a filosofia humeana, portanto, faz a concepção da idéia de extensão supor necessariamente a concepção de outras qualidades.

Nas seções em que analisa a idéia de tempo e espaço, Hume defende a indivisibilidade infinita da extensão, sendo essa posição que lhe faz compreender a idéia de extensão como uma idéia composta. Segundo esse autor, para que tal idéia seja inteligível é preciso a mente concebê-la como composta por pontos indivisíveis. Pensar a realidade da idéia de extensão envolveria, nesse sentido, pensar a realidade desses pontos indivisíveis que a comporiam. Por sua vez, afirma Hume, a realidade desses pontos exigiria que os mesmos fossem concebidos como sólidos ou coloridos⁴⁸. Nesse sentido, a extensão

⁴⁸ Para uma melhor compreensão do argumento humeano, ver *Tratado*. I.ii. 1-2. A necessidade de que esses pontos sejam coloridos e sólidos é decorrente da posição desse autor acerca dos pontos matemáticos (*Tratado*.I.ii.4, p.40). Para ele, pontos sem qualidades sensíveis, também chamados de pontos matemáticos, seriam não-entidades. No entanto, para que exista a idéia de extensão (e segundo Hume é fato que a idéia de extensão existe), é necessário que esses pontos sejam existentes (existentes pelo menos como impressão e idéia, que é uma realidade diferente da realidade discutida na questão das qualidades primárias e secundárias). Portanto, esses pontos devem ser coloridos e sólidos. Em outras palavras, não só a origem da idéia seria dependente de impressões de qualidades sensíveis, mas também a própria idéia concebida.

seria uma idéia composta de idéias simples, as quais seriam as idéias de pontos dotados de cor e solidez⁴⁹. Como a realidade de uma idéia composta depende da realidade das idéias que a compõem, a realidade da extensão dependeria da realidade da cor e solidez.

Tendo em vista que a filosofia moderna parte do princípio de que a cor possui apenas existência descontínua e dependente (ou seja, existe apenas enquanto percepção), restaria buscar a realidade da extensão na realidade da solidez. Disso resultará que não só a realidade da idéia de extensão acaba dependendo da possibilidade de se atribuir realidade à solidez, mas também a idéia de corpo, pois esta se apresenta como a última qualidade primária que poderia assegurar a sua existência. Novamente, para se evidenciar como do princípio identificado como o princípio base da filosofia moderna se segue uma "aniquilação dos objetos externos" será parte de sua argumentação refutar que a solidez possa ser considerada uma idéia independente das qualidades sensíveis, o que partirá da própria definição dada por Hume à mesma: "dois objetos que, sendo impelidos por uma força, não penetram um no outro, mas continuam a manter uma existência separada e distinta" (*Tratado*.I.iv.4, p.228). Ou seja, solidez é, para esse autor, a idéia de impenetrabilidade ou impossibilidade de aniquilação, o que faz ela só poder ser pensada em relação ao conceito de corpo: "Solidez é, portanto, totalmente incompreensível sozinha e sem a concepção de alguns corpos, que são sólidos e mantêm esta existência distinta e separada. Agora, que idéia temos desses corpos?". (*Tratado*.I.iv.4,p.228). Se a realidade da noção de corpo depende da própria solidez, e se essa dependeria da idéia de corpo, estaria formado um círculo vicioso, afirma Hume.

O que esse autor sustenta, no fundo, é que a idéia de solidez, a qual representa uma relação entre outras idéias, é também composta. Ele nega que a idéia de solidez seja cópia de impressões táteis, justamente argumentando que a idéia de solidez deve ser formada por impressões complexas, mais especificamente, a impressão de dois corpos que, sendo

⁴⁹ É preciso destacar que no contexto da discussão das idéias de espaço e tempo Hume estabelece uma diferença entre idéia de corpo extenso e idéia de extensão. A idéia de corpo extenso seria a idéia de pontos coloridos e sólidos, ou seja, a idéia que na discussão sobre a filosofia moderna é apresentada como idéia de extensão. A idéia de extensão, por sua vez, seria a idéia geral de extensão, mais precisamente, a idéia do modo como os pontos coloridos e sólidos aparecem, formada por um processo de comparação entre corpos extensos, que retêm os elementos semelhantes existentes entre esses objetos comparados (*ver. Tratado*.I.i.7, p.34). Tendo em vista a posição de Hume quanto às idéias abstratas (*cf. Tratado*. I. i. 7, pp.26-33), tratar-se-ia de uma idéia que envolveria a idéia de corpo extenso, portanto, que dependeria das idéias de cor e solidez, das quais dependeria as idéias de corpo extenso.

impelidos por uma força, não se aniquilam (*Tratado*.I.iv.4, p.231). Como Hume define a solidez como a idéia de impenetrabilidade, de certa forma mostra que ela não pode ser compreendida como uma qualidade sensível da matéria, posição nítida na seguinte passagem:

"Suponhamos dois casos, o de um homem, que pressiona uma pedra, ou qualquer corpo sólido, com sua mão, e o de duas pedras, que pressionam uma a outra; todos concordariam imediatamente que esses dois casos não são semelhantes em todos os aspectos, pois no primeiro um sentimento (*feeling*) ou sensação está conjugado com a solidez, o que não acontece no segundo caso. Para fazer esses dois casos se assemelharem é necessário remover alguma parte da impressão, que o homem sente em sua mão, ou órgão de sensação; e isso sendo impossível em uma impressão simples, nos obriga a eliminar a impressão inteira, e prova que esta não possui arquétipo ou modelo nos objetos externos"(*Tratado*.I.iv.4, p.231).

A realidade da solidez, nesse sentido, dependeria da realidade das idéias que a compõem, a saber, as idéias de corpo ou extensão, cuja realidade, por sua vez, com a exclusão da cor como qualidade real, dependia da solidez. Assim, seguir-se-ia que também a solidez não poderia ser considerada real. Isso permite a Hume apresentar o seguinte problema: "Agora a dificuldade permanece, como formar a idéia desse objeto ou existência, sem recurso às qualidades secundárias e sensíveis" (*Tratado*.I.iv.4, p.230). Como a idéia de extensão dependia da solidez, Hume conclui que a filosofia moderna não oferece "nenhuma idéia justa nem satisfatória de solidez, e, em consequência, de matéria" (*Tratado*.I.iv.4, p.229). A pretensão da filosofia moderna de oferecer uma noção de matéria, ou, ainda, explicar as operações dos objetos por meio das qualidades primárias, torna-se insustentável, à medida que a solidez não pode ser pensada sem a noção de corpo e essa é totalmente ideal se a cor existir apenas na mente.

A estratégia humeana, nesse sentido, é mostrar como extensão e solidez são, no fundo, relações, o que decorre de sua adesão à crítica de Berkeley à teoria das idéias abstratas. Segundo Hume, a idéia de extensão é a idéia de pontos sólidos e coloridos, em contigüidade, e a solidez a idéia de uma relação de não aniquilação entre corpos. Não só o modo pelo qual se adquire as qualidades primárias seria dependente das qualidades secundárias, como admitiria Locke, mas também suas próprias idéias, que seriam idéias de relações entre qualidades secundárias. É por isso que, em virtude do princípio moderno de que qualidades secundárias seriam existências ideais, seguir-se-ia a idealidade de todas as qualidades concebíveis. Aquilo que chamamos de extensão, solidez, movimento e suas

modificações, portanto correspondente às idéias que formamos das "qualidades primárias", não seriam senão qualidades que existem apenas na mente. Como é resumido, nas *Investigações*, em que a análise sobre a concepção das qualidades primárias se estabelece com base na idéia de extensão:

"É universalmente admitido pelos investigadores modernos que todas as qualidades sensíveis dos objetos, como duro, macio, quente, frio, branco, preto, etc., são meramente secundárias e não existem nos próprios objetos, mas são percepções da mente, sem um arquétipo ou modelo externo, que elas representam. Se isso é admitido em relação às qualidades secundárias, também deve ser admitido sobre as supostas qualidades primárias da extensão e da solidez, nem podem as segundas ter mais direito a essa denominação que as primeiras. A idéia de extensão é totalmente adquirida pelos sentidos da visão e do tato; e se todas as qualidades percebidas pelos sentidos existem na mente, não no objeto, a mesma conclusão deve se seguir para a idéia de extensão, que é completamente dependente das idéias sensíveis ou idéias de qualidades secundárias. Nada pode nos salvar dessa conclusão, senão a afirmação de que qualidades primárias são obtidas por *Abstração*, uma opinião que, se examinamos com cuidado, consideramos ininteligível e mesmo absurda (...)" (*Investigações*. XII.i.p.154)

Como em virtude da posição de acordo com a qual da idealidade das qualidades secundárias segue-se a idealidade de todas as qualidades o sistema moderno acerca dos corpos teria um efeito contrário às suas próprias pretensões. Por meio desse sistema, chegar-se-ia à conclusão de que não há nada existente mesmo quando não percebido e com independência em relação à mente. Como afirma o *Tratado*:

"Há uma direta e total oposição entre nossa razão e nossos sentidos; ou falando mais especificamente, entre aquelas conclusões que formamos de causas e efeitos, e as que nos persuadem da existência contínua e independente dos corpos. Quando raciocinamos com base na causa e efeito, concluímos que nem cor, sons, gosto ou cheiro, tem uma existência contínua e independente. Quando excluímos essas qualidades sensíveis então não resta nada no universo que possua tal existência (*Tratado*.I.iv.4,p.231)

Ou, ainda, como é exposto nas *Investigações*:

"Retirando da matéria todas as suas qualidades inteligíveis, tanto primárias como secundárias, você de certo modo a aniquila, e preserva apenas um incognoscível e inexplicável *algo*, como causa das nossas percepções; uma noção tão imperfeita, que nem mesmo um cético pensaria em objeta-la" (*Investigações*.XI.p.155).

Assim, em decorrência do seu princípio segundo o qual qualidades secundárias não existem nos objetos externos, o sistema moderno os aniquilaria⁵⁰, ainda que, como é dito nas *Investigações*, restasse a noção de um algo que causa as percepções. Como Berkeley, ele parece entender que a noção de um algo que não pode ser dotado de nenhuma qualidade inteligível é sem sentido e, portanto, não é uma noção adequada de objeto⁵¹. Hume analisa a questão da crença nos corpos por meio das noções de continuidade e distinção. Para ele, são essas as noções inteligíveis, consistindo a crença nos corpos na crença nessas noções. Aqui ele mostra que considerando qualidades secundárias como descontínuas e dependentes segue-se a descontinuidade e dependência de tudo que existe. Dessa forma, como a noção de objetividade é, para ele, a de continuidade e distinção, a decorrência da conclusão de que qualidades secundárias existem apenas na mente é a aniquilação dos objetos. Sobretudo considerando que a crença em existências contínuas e distintas, na filosofia humeana, só pode ser explicada pela atribuição dessas qualidades às percepções, por meio do princípio base da filosofia moderna contrariar-se-ia a crença nos corpos.

3.2- O estatuto das qualidades secundárias na filosofia humeana

A filosofia humeana procurou, nesse sentido, apontar uma contradição entre o princípio base da filosofia moderna e a tentativa de oferecer um sistema de conhecimento dos corpos. Em outras palavras, pretendeu reduzir ao absurdo a filosofia moderna por meio do princípio que lhe seria peculiar, mostrando dele seguir-se a aniquilação dos corpos, em virtude da posição de que as idéias das qualidades primárias são indissociáveis das idéias de qualidades secundárias. Partindo dessa conclusão em relação às análises apresentadas na

⁵⁰ Cf. passagem citada na página 83.

⁵¹ Ver página 109. É o fato de Hume afirmar que a conclusão de que só resta um algo como causa das percepções representa a aniquilação dos objetos que faz STRAWSON (1996, pp.59 e 68) considerar que há, nesse autor, um *basic realism*. Na sua opinião, essa passagem das *Investigações* mostraria que a filosofia humeana só caracteriza como objetos existências espaciais. Segundo esse comentador, essa passagem deixa claro que Hume não nega que é possível inferir a existência de algo contínuo e distinto como causa das percepções, mas sim que podemos chamar essa existência inextensa a ser inferida de objeto. Concordamos com Strawson em alguma medida. Em Berkeley, por exemplo, (ver nota 62) ser composta por qualidades primárias seria uma exigência para que a causa das percepções pudesse ser chamada de matéria. É difícil precisar a posição humeana em relação ao assunto. Cabe-nos reconhecer, no entanto, que a questão fundamental da passagem é que a matéria, como a noção de uma causa, seria, para ele, inteligível. O problema da causa não possuir nenhuma qualidade concebível é tornar a matéria inteligível, o que indica que, para Hume, a inteligibilidade da matéria exige que ela possua alguma qualidade sensível. Discordamos de Strawson em relação ao fato de que só a extensão seria essa possível qualidade.

seção anterior, pretendemos agora pensar um outro aspecto dessa crítica: o posicionamento de Hume em relação ao princípio de que qualidades secundárias só existem na mente. Almejamos sustentar, nesta seção, que as críticas do autor ao sistema moderno não são derivadas de uma discordância face ao estatuto desse princípio, mas da evidência das conseqüências céticas do mesmo. Ou seja, pretendemos mostrar que para a filosofia humeana a afirmação do caráter mental das qualidades sensíveis aparece como uma conseqüência coerente de conclusões formadas pela razão e, nessa medida, que as críticas à filosofia moderna podem ser encaradas, de modo mais geral, como uma crítica à razão e às tentativas de se embasar a crença nos corpos num sistema racional. Não é apenas a filosofia moderna que está "posta em xeque" nas conclusões da seção pertinente a essa filosofia, mas sim a razão e os resultados céticos por ela produzidos em relação ao mundo exterior.

Em alguns momentos do *Tratado* Hume refere-se ao estatuto atribuído às qualidades secundárias, como, por exemplo, por ocasião das considerações sobre o ceticismo com relação aos sentidos, em que uma impossibilidade dos sentidos diferenciarem as qualidades provenientes das impressões de sensação é decisiva para a negação de que a crença nos objetos contínuos e distintos seja causada pelos mesmos (*Tratado*.I.iv.2,192-193). Mas é evidentemente no interior de sua exposição da filosofia moderna que essa análise é mais demarcada, sendo a conclusão de que qualidades secundárias existem apenas na mente caracterizada, inclusive, como o princípio fundamental dessa filosofia, do qual partiria todo o seu sistema de explicação acerca dos corpos. É no contexto da discussão sobre a filosofia moderna que o princípio é apresentado e é nele que o argumento do qual ele decorre é especificado.

Como também já mencionamos, Hume afirma que a razão aceitável para tal conclusão são as variações observadas nas impressões em determinadas situações, portanto, alguns dos argumentos apresentados pelo ceticismo a fim de pôr em dúvida os sentidos. Aliadas às premissas de que um objeto não pode possuir, ao mesmo tempo, qualidades diferentes pertinentes ao mesmo sentido, que a mesma qualidade não pode se assemelhar a impressões inteiramente diferentes e que dos mesmos efeitos se presumem as mesmas causas, essas variações permitiram chegar à conclusão, "a mais satisfatória que pode ser imaginada" (*Tratado*.I.iv.4,227), de que todas as qualidades secundárias só existem na mente. Afinal, se nessas circunstâncias as impressões apresentam variação, quando se supõe que o

objeto do qual provêm permanece o mesmo, deve-se concluir que algumas dessas impressões não podem possuir arquétipo neste objeto, pois o contrário implicaria admitir que impressões distintas seriam originadas por uma única qualidade do objeto, hipótese falseada pela premissa de que as impressões diferentes correspondem qualidades diferentes. Mais do que isso, como do mesmo efeito se presumem as mesmas causas e como todas as impressões de cor, som, aroma, etc, seriam iguais em sua existência, a constatação da variação apresentada em algumas das qualidades secundárias levaria à conclusão de que todas as qualidades secundárias existem apenas na mente, sem arquétipo nos objetos.

Sobre essa conclusão e em relação às suas premissas, Hume não oferece opiniões claras, o que dificulta inicialmente que possamos estabelecer se ele as entende como verdadeiras ou falsas. Poderíamos afirmar, apenas, que as premissas não parecem ser incompatíveis com a sua filosofia, a qual também pareceria admitir que um objeto não pode possuir qualidades diferentes pertinentes ao mesmo sentido, que a mesma qualidade não pode se assemelhar a impressões inteiramente diferentes ou, ainda, que dos mesmos efeitos se presumem as mesmas causas. Podemos considerar, por exemplo, que para esse autor um objeto não pode ter duas qualidades pertinentes ao mesmo sentido (ou seja, ser azul e vermelho ou duro e mole, por exemplo), à medida que em sua visão ele deve ser sempre determinado quantitativa e qualitativamente, assim como também deve o ser a sua idéia (*cf. Tratado.I.i.vii, p.19*). Da mesma forma, pareceria ser possível dizer que para a filosofia humeana uma mesma qualidade não pode se assemelhar, no mesmo grau, a impressões inteiramente diferentes (e aqui não é uma questão de causar uma impressão diferente, mas sim de se assemelhar). Além disso, é destacável o fato de que a premissa que permite a universalização da conclusão para todas as qualidades secundárias é exposta por Hume como uma das regras para se julgar acerca da causa e efeito. (*cf. Tratado.I.iii.15, p.173*). No mesmo sentido, também é destacável que, por ocasião de sua análise sobre a crença nos corpos, no

Tratado, a igualdade de natureza entre duas impressões que variam conforme a circunstância tenha sido um elemento fundamental para as conclusões a que chegaria a razão⁵². Mesmo assim devemos tomar o cuidado de considerar que, embora haja boas razões, não nos é permitido assegurar, apenas pela possibilidade de as premissas do argumento serem compatíveis com a filosofia humeana, que nela qualidades secundárias são também consideradas mentais.

Pensamos, no entanto, que ainda que não justifique completamente as premissas do argumento, ou não as compatibilize explicitamente com a sua própria filosofia, o modo como caracteriza o argumento parece permitir considerar que Hume admite essa conclusão como verdadeira ou ele nos permite entender ser ela uma conseqüência inevitável da reflexão acerca da natureza das qualidades secundárias, portanto, não uma visão restrita da filosofia moderna sobre elas. Na conclusão do primeiro livro do *Tratado*, ele identifica essa conclusão, mencionada em nota de rodapé, como derivada de um raciocínio correto e regular⁵³, o qual conflita com os princípios da imaginação: "é-nos impossível raciocinar de maneira correta e regular, a partir de causas e efeitos, e, ao mesmo tempo, acreditar na existência da matéria. Como nós conciliaremos tais princípios? Qual deles preferiremos?"(*Tratado*.I.iv.7, p.266). O que está em questão nesse conflito é justamente a conclusão, nas palavras de Hume, conseqüência da relação de causa e efeito, resumida ao final da seção sobre a filosofia moderna. Para recordarmos:

⁵² Na experiência da imagem duplicada, Hume faz a seguinte observação: "Mas como nós não atribuímos uma existência contínua às duas percepções, e como as duas são da mesma natureza, nós percebemos claramente que todas as nossas percepções são dependentes dos nossos órgãos e da disposição dos nossos nervos e espíritos animais" (*Tratado*.I.iv.2, p.211). Ou seja, assim como a universalização da conclusão em relação às qualidades secundárias, a universalização da conclusão pertinente à experiência da imagem duplicada tem como pressuposto o argumento de que as duas percepções têm a mesma natureza. É esse pressuposto que torna possível, seja na discussão sobre as qualidades secundárias, seja na análise sobre a dependência das percepções, que da constatação de que algumas percepções ou qualidades possuem determinada natureza, conclua-se que todas da sua classe a possuem.

⁵³ Assim, embora concordemos com GARRETT (1997, pp.218-9), segundo o qual pode haver uma aplicação incorreta das premissas envolvidas no argumento pertinente às qualidades secundárias, que faria com que o argumento causal originasse uma conclusão falsa, não concordamos que seja dessa forma que Hume veja a questão. Para Garrett, a aplicação incorreta consistiria na conclusão de que, tendo em vista que dos mesmos efeitos se presumiriam as mesmas causas, todas as impressões de qualidades secundárias não possuiriam arquétipo no objeto. Segundo ele, Hume concordaria com a premissa de que de efeitos semelhantes se presumiriam causas semelhantes, mas discordaria de que essas causas semelhantes são o fato de não possuírem arquétipo no objeto. Isso faria com que o princípio da filosofia moderna fosse considerado falso, ainda que as premissas fossem compatíveis com as idéias humeanas. (p.218) Em nossa opinião, Hume, ao afirmar que há um raciocínio correto e regular nesse caso, exclui essa possibilidade, ao contrário da opinião de Garrett (p.219). Não vemos porque Hume a consideraria correta e regular, porém falsa, sem deixar clara essa falsidade ou ainda porque ele acrescentaria que é um raciocínio correto e regular sem querer apontar com isso uma aplicação perfeita da causalidade.

"Assim, há uma oposição direta entre nossa *razão* e nossos sentidos; ou, mais propriamente falando, entre as conclusões que formamos a partir da causa e efeito e as que nos persuadem da existência contínua e independente dos corpos. *Quando raciocinamos com base na causa e efeito*, concluímos que, nem cor, sons, gosto ou cheiro, tem uma existência contínua e independente. Quando excluimos essas qualidades sensíveis, não resta nada no universo que possua tal existência" (*Tratado*.I.iv.4.p.231- *italico nosso*).

É o princípio de que qualidades secundárias não existem no objeto o descrito como formado a partir de um raciocínio causal e, como ressaltam os parágrafos finais do fim do primeiro livro, do *Tratado*, de modo correto e regular. Ademais, é ele que revelaria uma oposição entre nossa razão (nesse caso uma razão provável e não demonstrativa) e os sentidos. Ou seja, trata-se de um princípio que, no *Tratado*, é uma evidência da razão, oposta à crença nos corpos. Ademais, o fato de ser identificado como um raciocínio regular parece pressupor a aplicação correta da causa e efeito e, em decorrência, a confiabilidade do argumento. Isso porque, em relação aos casos em que há uma aplicação equivocada ou indireta da causalidade, o que se afirma é que os mesmos são "raciocínios irregulares" (*Tratado*.I.iii.p.13). Nos raciocínios caracterizados por Hume como irregulares há sempre uma certa "extrapolação" da relação de causa e efeito, extrapolação essa decorrente da influência da imaginação. Não é dessa forma que Hume vê a conclusão pertinente à subjetividade das qualidades secundárias, o que parece nos permitir dizer que o princípio base da filosofia moderna é visto por ele como um princípio do que ele identifica como razão provável, aquela pertinente às questões de fato ou de existência.

As análises de Hume procuraram fazer decorrer desse princípio a idéia de que todas as qualidades existem apenas na mente. Como vimos, tenha sido a exposição humeana realmente satisfatória ou não nesse tocante, a seção sobre a filosofia moderna, no *Tratado*, pretendeu mostrar que, tendo em vista a inconcebibilidade das qualidades primárias sem as secundárias e, mais, o fato de que as qualidades primárias seriam relações entre qualidades secundárias, se as secundárias têm existência apenas mental, as primárias devem necessariamente possuir a mesma natureza. Considerando nossa interpretação de que a posição humeana é no sentido de afirmar que pela razão concluímos que qualidades secundárias existem apenas na mente, ou seja, que se raciocinamos sobre elas chegamos a essa conclusão, devemos afirmar, em contrapartida, a natureza exclusivamente mental de todas as qualidades como também uma consequência necessária dessa reflexão. Isso

equivaleria a aceitar, nos termos empregados nas *Investigações*, que a existência apenas mental das qualidades é um princípio de razão. Neste texto é afirmado o seguinte: "A segunda objeção [para a evidência dos sentidos ou para a opinião da existência externa] vai mais longe, e representa esta opinião como contrária à razão: pelo menos se for um princípio da razão de que todas as qualidades estão na mente, não no objeto".(*Investigações*.XII.i.p.155).

Embora, nas *Investigações*, Hume ao utilizar o condicional (*se* for um princípio de razão que todas as qualidades estão na mente, não no objeto) pudesse estar indicando suas dúvidas com relação à idéia de ser esse um princípio de razão, no *Tratado* pareceria ser possível afirmar não haver essa mesma dúvida. Afinal, o que se seguiria caso a conclusão de que qualidades são mentais fosse um princípio de razão, é justamente o que é concluído ao final da seção sobre a filosofia moderna⁵⁴. Evidenciar-se-ia a contrariedade entre os princípios que causariam a crença na continuidade e distinção dos corpos (princípios esses que, segundo as análises que expusemos no capítulo anterior, são princípios da imaginação, embora Hume afirme na passagem que acabamos de citar que a oposição é entre sentidos e razão) e a razão, ou, como é argumentado mais adiante, nas *Investigações*, a aniquilação dos objetos externos. Justamente o *Tratado* admite que, pela causa e efeito, deve-se concluir que as qualidades secundárias só existem na mente e que, a partir disso, todas as qualidades existem apenas na mente. Também deixa claro que isso significa que, em relação a esse assunto, a razão se opõe aos princípios que causam a crença na existência contínua e distinta dos corpos.

Ainda que Hume não especifique o que entende por "princípio de razão", o fato da passagem final da seção sobre a filosofia moderna, no *Tratado*, apresentar a conclusão que, nas *Investigações*, seguir-se-ia, se o princípio de que qualidades secundárias existem na mente fosse um princípio de razão, mostra que princípios de razão não são exclusivamente princípios demonstrativos. Isso já ficava bastante claro na diferenciação que o autor faz entre razão e imaginação, sobre a qual falamos no primeiro capítulo, além de tornar-se evidente também nas suas considerações sobre a causalidade. Perguntando-se se a

⁵⁴ Ver página anterior

razão possui um princípio que postularia a regularidade da natureza, Hume investigava se a proposição "o futuro se assemelha ao passado" é uma conclusão que pode ser dada por um raciocínio demonstrativo ou causal. (*Tratado*.I.iii.6,89). Para sustentar que não há um princípio racional que permita a transposição do passado para o futuro, portanto, a filosofia humeana precisou excluir tanto a razão demonstrativa como a razão provável como possíveis justificadoras de tal princípio⁵⁵. Na discussão sobre as qualidades secundárias, no *Tratado*, o princípio base da filosofia moderna seria decorrente de um raciocínio causal, correto e regular, e é em virtude desse princípio que a filosofia moderna teria como conseqüência a aniquilação dos objetos ou seria a partir dele que os princípios responsáveis pela crença nos corpos se oporiam à razão. A existência mental das qualidades sensíveis, portanto, seria um princípio de razão, justificado pela relação de causa e efeito, portanto um princípio da razão provável, e é a ela que se opõe a crença na continuidade e distinção dos corpos.

Não por outro motivo entendemos que se Hume faz severas objeções ao sistema da filosofia moderna (*Tratado*.I.iv.4, p.227-228), elas parecem ser pertinentes à pretensão dos filósofos de distinguir realidade e subjetividade ou, nas suas palavras, existências contínuas e independentes e existências descontínuas e dependentes. Tornar-se-ia evidente a impossibilidade de se sustentar a crença natural num sistema que tenha como base a razão, a qual não só não poderia a sustentar, mas, além disso, seria a ela contrária. A crença nos corpos foi apresentada pela filosofia humeana como a crença na continuidade e distinção das percepções. A conclusão de que qualidades secundárias são mentais, por sua vez, teria como conseqüência a conclusão de que nenhuma qualidade percebida pela mente tem existência distinta e contínua. Portanto, pelo princípio caracterizado por Hume como base da filosofia moderna não se poderia explicar a crença nos corpos. Em outras palavras, partindo-se do princípio de que qualidades secundárias são mentais, não haveria como justificar porque inferimos que os objetos existem externamente.

É importante perceber, sobretudo, que como o princípio concernente às qualidades secundárias é decorrente do raciocínio, a crítica à filosofia moderna é uma crítica à razão como um todo. O problema da filosofia moderna não é a falsidade do seu princípio, mas sim o fato de que para ser coerente com a razão seria preciso inferir a natureza

⁵⁵ Da mesma opinião parece ser GARRETT (1997, p. 83).

dependente de todas as percepções⁵⁶, cuja conseqüência seria o ceticismo em relação aos sentidos, como analisaremos de modo mais completo no próximo capítulo. Conforme sustentamos, Hume caracteriza o argumento dos filósofos modernos, acerca das qualidades secundárias, como derivado de um raciocínio causal correto e regular. Portanto, parece admitir que, de fato, pela razão não se pode deixar de concluir que qualidades secundárias existem apenas na mente. Como desse princípio concluir-se-ia que todas as qualidades existem apenas na mente, pelos motivos expostos na primeira seção, ele parece mostrar que, através do raciocínio, os objetos externos são aniquilados. Nesse sentido, a filosofia moderna não aparece apenas como uma corrente filosófica específica a ser criticada, mas sim como mais um exemplo em que se põe em questão a tentativa da filosofia de seguir a razão e, ao mesmo tempo, apresentar uma noção adequada da objetividade.

3.3- Qualidades secundárias: razão e imaginação

Para finalizar, pensamos ser necessário esclarecer possíveis enganos diante dessa posição interpretativa. Para tanto, cabe esclarecer que, afirmar que a razão nos faz concluir que as qualidades secundárias e primárias existem apenas na mente, não significa a negação completa da crença nos corpos ou da crença em que, sobretudo, qualidades secundárias existem nos próprios objetos. Ao contrário, é plenamente aceitável que Hume, para quem a verdadeira filosofia se aproxima do vulgo, deva concluir que qualidades secundárias existem no objeto⁵⁷. Isso não implica, no entanto, que ele considere a opinião da filosofia moderna, nesse tocante, equivocada do ponto de vista da razão, ou que, ao afirmar a idealidade das qualidades como um princípio de razão, ignore-se o que ele entende por verdadeira filosofia. Apenas significa dizer que para a filosofia humeana a idéia de que qualidades secundárias existem nos corpos ou de que há qualidades nos corpos, é contrária à razão. Se o vulgo entende que qualidades secundárias existem nos objetos é por uma atuação

⁵⁶ Se é isso o que SMITH (1995, p.200) entende por "dogmatismo negativo", afirmariamos que a razão, nessa temática, chegaria a um resultado dogmático, embora Hume considere esse resultado cético. Sobre isso falaremos no próximo capítulo.

⁵⁷ Nesse sentido, ver YOLTON (1990, p. 152) e PITSON (1982, p.135). Na seção ii, da quarta parte do *Tratado*, Hume aponta a diferença entre o pensamento vulgar e a filosofia com relação à opinião de que qualidades secundárias não têm existência contínua e distinta (ver página 50). Na seção iii, Hume afirma: "a verdadeira filosofia se aproxima mais dos sentimentos do vulgo que daqueles de um conhecimento equivocado" (*Tratado*. I.iv.3, pp. 222-223)

da imaginação, a qual distingue qualidades existentes nos corpos (primárias e secundárias) e meras percepções (dores e prazeres corporais). À verdadeira filosofia cabe reconhecer essa origem:

"Ora, é evidente que, qualquer que seja nossa opinião filosófica, cores, sons, quente e frio, tais como aparecem aos sentidos, existem da mesma maneira que o movimento e solidez, e que as diferenças que fazemos entre eles nesse respeito não surge da mera percepção. (...). É também evidente que as cores, os sons, etc, estão originalmente em pé de igualdade com a dor resultante de uma lâmina que nos corta e o prazer produzido pelo calor de uma lareira; e que a diferença entre eles não se funda nem na percepção, nem na razão, mas na imaginação. Pois como se reconhece que tanto aqueles como estes são apenas percepções derivadas das configurações e movimentos particulares das partes do corpo, em que poderia consistir sua diferença?" (*Tratado*.I.iv.ii.p.192-193- grifo nosso)

Hume aponta a impossibilidade de se justificar, na razão, a diferença estabelecida entre impressões que seriam "meras percepções" e impressões que, para o vulgo, seriam contínuas e distintas. No caso das qualidades secundárias, se o vulgo considera que elas são contínuas e distintas, ao contrário das dores e prazeres, é por uma atuação da imaginação e não da razão. Isso porque, como fica claro na exposição sobre a filosofia moderna, a razão não causaria a opinião de que qualidades secundárias são contínuas e distintas, pois por meio dela se obteria a conclusão contrária. Pela causa e efeito conclui-se que qualidades secundárias existem apenas na mente, portanto, são existências descontínuas e dependentes. Se o vulgo considera que qualidades secundárias são contínuas e distintas, é porque a imaginação origina a atribuição dessas características às qualidades sensíveis. Assim como em outros momentos dos seus textos, portanto, a aproximação de Hume com a opinião vulgar não se dá pelo fato dele considerá-la verdadeira. O que ele faz é mostrar a influência do sistema vulgar e sua precedência sobre os sistemas racionais.

É interessante destacar, ademais, que a seção, no *Tratado*, sobre a filosofia moderna, inicia-se com a distinção entre princípios permanentes, irresistíveis e universais da imaginação – os pertinentes à relação de causa e efeito – e princípios variáveis, fracos e irregulares da imaginação – os que originariam noções utilizadas pela filosofia antiga, como substância e acidente⁵⁸. Segundo Hume, a filosofia moderna pretenderia "resultar

⁵⁸ Para Hume, as noções de substância, acidente e qualidades ocultas, próprias da filosofia antiga, seriam produto de princípios irregulares da imaginação. Em sua opinião, como as qualidades que compõem nossa idéia de objeto são diferentes, portanto, podem ser separadas pela mente, não seria a razão que causaria a opinião de que elas são uma única coisa, invariável. Seriam determinadas tendências da imaginação, aliadas com uma forte relação existente entre as qualidades, que fariam a mente atribuir identidade e simplicidade a esse

exclusivamente de princípios sólidos, permanentes e consistentes da imaginação" (*Tratado*.I.iv.4. p.226). A seção dedica-se a investigar o fundamento de tal pretensão. Sua exposição consiste principalmente na defesa de que, partindo-se do princípio de que qualidades secundárias são apenas mentais, segue-se que todas as qualidades possuem essa natureza, ao contrário da conclusão da filosofia moderna, para quem qualidades primárias seriam objetivas. Hume apresenta o princípio moderno pertinente às qualidades secundárias como decorrente da causa e efeito, conforme sustentamos. Portanto, esse princípio seria, de fato, fundado em princípios regulares da imaginação. O que não se funda nesses princípios, entretanto, é a objetividade das qualidades primárias, a qual não poderia ser consequência desse raciocínio causal. Nesse sentido, Hume parece evidenciar que, embora a pretensão da filosofia moderna seja apresentar um sistema totalmente baseado em princípios sólidos da imaginação, parte desse sistema não é originada por esses princípios, sendo provavelmente decorrente de princípios irregulares da imaginação, ainda que essa derivação não seja explicitada nos textos, ao contrário dos textos pertinentes à filosofia antiga.

O anseio da filosofia moderna, de certa forma, é conferir alguma inteligibilidade ao "universo material", além de justificar, por meio dessa inteligibilidade, a crença nos corpos. Segundo essa filosofia, no modo como ela é descrita por Hume, conceberíamos algumas qualidades reais dos objetos. Dessa forma, teríamos uma noção adequada de qualidades reais, ou seja, teríamos uma noção da realidade por intermédio da concepção das qualidades primárias. Qualidades primárias seriam existências contínuas e dependentes, noções, para a filosofia humeana, representantes da noção de existência externa. Sendo contínuas e independentes, e não existências ideais como as qualidades secundárias, qualidades primárias representariam qualidades dos objetos, que, ademais, seriam totalmente explicados como modificações dessas qualidades. Assim, existências externas seriam, embora indiretamente, concebíveis. O fato das qualidades primárias, tais como as concebemos, possuírem arquétipo nos objetos permitiria que, por meio da sua concepção, não só se inferisse a existência dos objetos externos, mas também que se possuísse um conhecimento da maioria das suas propriedades.

composto de qualidades. Entretanto, pela reflexão se constataria a variação das qualidades, ao longo do tempo, portanto se perceberia a diversidade das qualidades, situação contrária à identidade e à simplicidade. Para resolver a contradição entre as tendências da imaginação e a reflexão, a mente criaria a ficção da substância, um algo desconhecido que permaneceria o mesmo e que seria o princípio de união entre as qualidades, que passam a ser consideradas seus acidentes (*Tratado*.I.iv.iii).

No entanto, Hume mostra como o sistema moderno, baseado na distinção entre qualidades secundárias e primárias e na conclusão decorrente do raciocínio causal sobre as qualidades, não confere inteligibilidade às existências externas nem oferece alguma noção da qual possa decorrer a crença nessas existências. A noção da continuidade e distinção dos objetos não pode ser salvaguardada pela distinção entre qualidades primárias e secundárias. Assim como a distinção entre substância e acidente da filosofia antiga não decorreria da razão, a distinção entre qualidades primárias e secundárias não seria causada pela razão, a qual, ao contrário, concluiria que todas as qualidades são, num certo sentido, "secundárias".

Portanto, as noções que Hume considerou inteligíveis de objetividade seriam eliminadas pelo sistema moderno. Tendo em vista que restaria a conclusão segundo a qual todas as qualidades são descontínuas e dependentes, a filosofia moderna não conseguiria apresentar um conceito adequado de matéria, porquanto não parece ser possível chamar de matéria existências descontínuas e dependentes. Como Hume não considera a noção de um algo que causa as percepções inteligível, a filosofia moderna tornaria a matéria ininteligível, o que representaria, para a filosofia humeana, a aniquilação dos corpos. Num certo sentido, ele mostra que a afirmação de que qualidades secundárias são causadas por poderes nos objetos externos depende de que se infira a existência desses objetos, inferência, por sua vez, dependente da suposição de que impressões coerentes e constantes são contínuas e independentes, a qual entra em conflito com a conclusão de que qualidades secundárias só existem na mente. Não só não teríamos um conhecimento dos corpos, pretendido no sistema moderno pela postulação de um vínculo de representação entre qualidades primárias e objetos, mas, ao que nos parece, na filosofia humeana, caso tivéssemos que seguir o sistema moderno, não inferiríamos a sua existência, ou até mesmo, inferiríamos que eles não existem.

Considerando que o sistema moderno partiria do raciocínio causal sobre as qualidades, mais do que se evidenciar a impossibilidade de um período específico de apresentar alguma noção capaz de explicar a crença nos corpos, a análise humeana parece mostrar que tal impossibilidade é peculiar à razão como um todo. A pressuposição de que algumas qualidades possuem arquétipo nos objetos, portanto, representam qualidades dos objetos, não é baseada na razão, e, aliás, é contrária a ela. A única possibilidade de se conferir alguma inteligibilidade às existências externas e, nesse sentido, inferir a sua existência, é pela imaginação. A crença nos corpos, para a filosofia humeana, é contrária ao

raciocínio causal sobre as qualidades e, num certo sentido, é decorrente de uma suposição falsa, a qual só pode ser formada pela imaginação. Diante da oposição entre as conclusões tomadas pela razão e pelas suposições formadas pela imaginação, ocorre a opção por um dos princípios contrários (cf. *Tratado*.I.iv.7,p. 266) - sendo o critério de escolha entre um desses princípios não a sua verdade, mas sim um maior conforto da mente. Do ponto de vista da verdade, a opção de Hume parece ser pela razão, como vimos. Por isso, ele precisa defender a inteligibilidade da crença. É isso que ele faz argumentando, ao contrário de Berkeley, como veremos, que a suposição da existência contínua das percepções é falsa, porém consistente.

Capítulo IV

Entre a continuidade das percepções e o idealismo: Hume, Berkeley e a relação entre vulgo e filosofia

Tendo discutido a exposição humeana acerca da distinção moderna entre qualidades primárias e secundárias, faremos, neste último capítulo, um diálogo entre as filosofias humeana e berkeleyana, no sentido de mostrar como Berkeley é um interlocutor direto da análise sobre a crença nos corpos, o que entendemos ser uma chave de compreensão de aspectos fundamentais da mesma⁵⁹. Pretendemos evidenciar que o percurso humeano no sentido de buscar a inteligibilidade da noção de existência externa, embora não envolva diretamente uma posição diante de teses materialistas ou imaterialistas, implica uma oposição a princípios centrais da filosofia berkeleyana e representa, reconhecendo como verdadeiros determinados pontos de partida dessa filosofia, uma tentativa de contraposição ao seu idealismo. A partir disso, desejamos que o leitor compreenda que, tomando como base uma divergência em relação à natureza das percepções, Hume apresenta uma forma diferente de unir vulgo e filosofia, a qual procura se contrapor tanto ao idealismo berkeleyano quanto ao ceticismo a que esse mesmo idealismo visava refutar.

Assim, inicialmente analisaremos como a localização da pressuposição da dupla existência como causa do ceticismo faz Berkeley entender seu idealismo como estratégia para refutá-lo e como essa estratégia desenvolve-se a partir do princípio "*ser é ser percebido*". Em nossa segunda seção, discutiremos em que sentido a defesa humeana da inteligibilidade do sistema vulgar representa uma contraposição a essa estratégia, a qual, conforme discutiremos na terceira seção, será identificada como produto da razão e da filosofia na sua tentativa de se apoiar exclusivamente nessa faculdade. Isso para que o leitor possa compreender, ao fim do capítulo e da dissertação, como é a diferente forma que Hume e Berkeley concebem a relação entre vulgo e filosofia que parece originar a oposição nas estratégias empregadas por ambos para se opor ao ceticismo.

⁵⁹ Nesse sentido, este capítulo visa responder opiniões como a de POPKIN (1980.p 289-295), que, embora reconheça o equívoco cometido em um artigo anterior (1980, pp. 277-288), no qual afirmava que Hume nunca havia lido Berkeley, mantém sua posição de que esse autor não tem uma influência mais concreta sobre a filosofia humeana.

4.1- O idealismo de Berkeley como uma tentativa de refutação do ceticismo

A fim de analisar a relação entre Hume e Berkeley quanto à questão da crença nos corpos, evidenciando o papel central desse último na forma pela qual a filosofia humeana pretende refutar o ceticismo e o modo diferenciado pelo qual ela une os sistemas vulgar e filosófico, é fundamental compreender alguns pontos do idealismo berkeleyano, sobretudo pertinentes à sua intenção de se contrapor ao ceticismo. Nesse sentido, faremos uma breve exposição de algumas discussões presentes, em sua maioria, nos *Princípios*, investigando a sustentação de uma única existência como a estratégia de Berkeley contra os céticos e algumas conseqüências dessa estratégia, às quais, conforme nosso entendimento, Hume pretendeu ter combatido.

Berkeley é bastante claro em relação às intenções centrais, tanto dos *Princípios* como dos *Diálogos*. Ainda que boa parte desses textos represente críticas também a outras correntes filosóficas, desde o início a refutação do ceticismo é apresentada como um de seus objetivos principais. Mais especificamente, as discussões realizadas nos *Princípios* e nos *Diálogos* têm como opositor mais direto o ceticismo em relação aos sentidos, já que é para negar que seja possível duvidar da existência dos objetos sensíveis ou da evidência dos sentidos (*cf. Princípios. Introdução. §1, p.89*) que Berkeley afirma propor seu idealismo.

Para a filosofia berkeleyana, o idealismo seria a forma adequada de assegurar a existência dos objetos sensíveis e distinguir as sensações das ilusões, ao contrário do que afirmaria a tradição cética. Isso porque Berkeley atribui à suposição da dupla existência a causa direta do ceticismo:

"(...) Em primeiro lugar, em relação às idéias ou coisas não pensantes, nosso conhecimento destas tem sido muito obscuro e confuso, e temos sido conduzidos a erros muito perigosos ao supor a dupla existência dos objetos dos sentidos, uma *inteligível* ou na mente, e outra *real* e fora dela, pela qual se considera que as coisas não pensantes têm uma subsistência natural própria, distinta do fato de serem percebidas pelos espíritos. Suposição essa que, se não estou enganado, mostramos ser a mais infundada e absurda, *é a verdadeira raiz do ceticismo*. Porque, à medida que os homens pensam que as coisas *reais* subsistem fora da mente, e que seu conhecimento *é real* só se estiver de acordo com as *coisas reais*, segue-se que nunca poderão estar certos de possuir conhecimento real. Pois como poderia saber que as coisas percebidas são semelhantes àquelas que não o são ou que existem fora da mente?. Cor, forma, movimento, extensão, etc... consideradas apenas como *sensações* da mente, são perfeitamente conhecidas; não havendo nada nelas que não seja percebido. Mas se são consideradas como

notas ou imagens referidas a *coisas* ou a *arquetipos* existentes fora da mente, então nos encontramos completamente envolvidos no ceticismo. Vemos somente as aparências e não as qualidades reais das coisas. Não podemos saber o que são absolutamente, ou em si mesmas, extensão, figura, movimento ou qualquer outra coisa real, mas apenas a proporção ou relação que mantém com os nossos sentidos. As coisas permanecem as mesmas, nossa idéias variam, então não está em nosso alcance determinar qual das idéias ou se alguma delas representa a qualidade verdadeira dos objetos. E assim, pelo que sabemos, tudo o que vemos, ouvimos e sentimos pode ser meramente ilusório ou ser vã quimera e pode não concordar em absoluto com as coisas em *rerum natura*. Todo este ceticismo decorre de supormos uma diferença entre *coisas* e *idéias*, e que as primeiras têm uma subsistência fora da mente ou sem ser percebidas. Seria fácil nos estendermos nesse assunto e mostrar como os argumentos utilizados pelos céticos em todas as épocas sempre dependeram da suposição dos objetos externos" (*Princípios*. § 86-7, pp.133-4) ".

A origem da dúvida sobre os conteúdos sensíveis seria a pressuposição de uma diferença entre coisas e idéias e, conseqüentemente, de que objetos são existências distintas e contínuas. Portanto, não seria a obscuridade das coisas, nem a limitação do conhecimento humano (*cf. Princípios.Introdução..§ 2, p. 89*), os fundamentos do ceticismo, mas sim a pressuposição de haver uma dupla existência, uma mental, outra real. Essa pressuposição faria a verdade acerca dos objetos sensíveis ser compreendida como a correspondência entre idéias e objetos externos. A dúvida apareceria como conseqüência inevitável da tentativa frustrada de se procurar estabelecer a correspondência entre objetos externos e idéias e, nesse sentido, o ceticismo em relação aos objetos sensíveis seria produto da impossibilidade de se determinar se o objeto sensível é, de fato, verdadeiro ou ilusão.

Não é por outro motivo que a sustentação de que há uma única existência, a das idéias, é apontada como método eficaz para evitar a dúvida quanto à evidência dos sentidos ou a negação da realidade dos objetos sensíveis. O idealismo berkeleyano procura demonstrar que apenas idéias e espíritos existem (*Princípios. §7, p.105*), portanto que, em relação aos conteúdos sensíveis, não há diferença entre objetos inteligíveis e objetos reais. Se é a dupla existência a introdutora da possibilidade de questionamento acerca da verdade ou falsidade da sensação, por exigir que um conteúdo sensível seja verdadeiro apenas se correspondente a uma existência dele diferente e, a princípio, ininteligível, o idealismo seria o modo de negar tal possibilidade. Mostrando que apenas o objeto sensível inteligível e não distinto da mente existe, Berkeley entende não ser coerente aventar a hipótese de os objetos percebidos serem ilusões, portanto como sem fundamento o ceticismo quanto aos sentidos.

Assim, o modo pelo qual Berkeley pretende se contrapor ao ceticismo, um dos objetivos principais dos *Diálogos* e dos *Princípios*, é argumentar não existir objetos distintos

das idéias e, em contrapartida, asseverar que os objetos reais têm natureza dependente da mente. Isso será realizado sobretudo a partir de uma análise da natureza das idéias, a qual permitirá afirmar a inexistência da matéria e, portanto, em relação aos objetos sensíveis, que só há uma única existência. Nessa estratégia, implicitamente atuará um aspecto que entendemos ser fundamental e por isso deve ser apresentado antes mesmo do esboço que faremos dos argumentos envolvidos na refutação da dupla existência. É a equivalência estabelecida entre ininteligibilidade e impossibilidade que permitirá à filosofia berkeleyana em vários momentos concluir que a existência de algo é impossível, embora o que se pareça evidenciar seja apenas a sua ininteligibilidade:

Philonous...E quando se mostra que uma coisa é impossível?.

Hylas. Quando se demonstra que existe uma contradição entre as idéias envolvidas na sua definição.

Philonous. Mas onde não há idéias não se pode demonstrar nenhuma contradição entre as idéias

Hylas. Concordo com você.

Philonous. (...) Você não pode esperar que eu possa provar a contradição entre idéias onde não há idéias, ou a impossibilidade da matéria tomada em um sentido desconhecido, que é sentido nenhum. Meu trabalho era apenas mostrar que você não diz nada; e isso foi reconhecido por você mesmo. Então você mostrou que, em todos os sentidos apresentados de matéria, não se dizia nada ou, se dizia algo, um absurdo. E se isso não é suficiente para provar a impossibilidade de algo desejo que você possa me fazer entender o que é.

Hylas.. Reconheço que você provou que a matéria é impossível e não vejo o que mais pode ser dito em defesa dela. (*Diálogos*, p. 110)

Nesse sentido, a ininteligibilidade de uma idéia atua como critério geral de impossibilidade, seja a ininteligibilidade produto da inconcebibilidade ou da contradição⁶⁰. Em muitos argumentos, aliás, Berkeley parece afirmar que uma idéia é contraditória, quando ela é apenas inconcebível, de forma que contradição e ininteligibilidade se tornam também intercambiáveis. Isso ocorre, por exemplo, na seguinte passagem:

⁶⁰ Nesse sentido, ver FOGELIN (1996, p.334). Nos *Princípios* não fica muito demarcada a diferença entre os argumentos que provam a contradição de um sentido de matéria e aqueles que provam apenas a sua inconcebibilidade. Já nos *Diálogos*, Berkeley enfrenta claramente as objeções resultantes da sua sustentação, em alguns casos, da impossibilidade da matéria apenas pela inconcebibilidade. Uma das objeções de Hylas a Philonous, que representa a filosofia berkeleyana, é justamente a de que os argumentos contra as noções de ocasião e causa (ver página 109), por exemplo, não provariam que a matéria não existe, mas tão somente que não se tem idéia dela. Imediatamente antes da passagem que acabamos de comentar, Hylas argumenta que esses sentidos de matéria não são impossíveis, mas apenas improváveis. É essa objeção que Berkeley refuta afirmando que mostrar que não há idéias é também uma forma de provar uma impossibilidade, como vimos. Berkeley reconhece que provou a contradição apenas da idéia de substrato de qualidades primárias e não de sentidos como causa e ocasião. Sua estratégia é "inverter o ônus da prova", pois Philonous (*Diálogos*, p. 109) argumenta que seu único dever era mostrar a contradição da noção já estabelecida de matéria e que quanto às

Philonous (...) experimente ver se você pode formar a idéia de alguma figura, abstraída de todas as particularidades de dimensão, ou mesmo de outras qualidades sensíveis.

Hylas. Deixe-me pensar um pouco- Não acho que posso.

Philonous. E você acha que é possível que realmente exista na natureza aquilo que implica uma contradição em sua concepção?

Hylas. De modo algum.

Philonous. Então, tendo em vista que é impossível para a mente separar as idéias de movimento e extensão das outras qualidades sensíveis, não se segue que onde uma existe, também existe necessariamente a outra? (*Diálogos*, p.80)

Uma parte importante do idealismo berkeleyano é a discussão acerca de alguns conceitos de matéria, e, justamente, aquilo que se tenta evidenciar em cada um deles é a sua contradição ou a sua inconcebibilidade. De um modo geral, em todos os casos é contra a possibilidade de se afirmar haver objetos distintos e diferentes das idéias que Berkeley argumenta⁶¹, para estabelecer que só há uma única existência, a das idéias. A pressuposição de uma diferença entre objetos e idéias e de que os objetos existem fora da mente e impercebidos é apontada, já na metade dos *Princípios*, como a causa do ceticismo, o que faz a estratégia berkeleyana ser negar a possibilidade de existir algo distinto da mente. O núcleo da estratégia, por sua vez, é apresentado logo no início desse texto. Dois pressupostos permitirão a Berkeley concluir que os objetos são existências dependentes da mente. Primeiramente, deixa claro que entende que objetos são coleções de idéias de sensação, ou de

outras noções de matéria caberia aos seus proponentes antes provar que elas são concebíveis, para que só depois se pudesse mostrar a sua contradição.

⁶¹ Como observa DANCY (1998, p.15): "um objeto material é algo capaz de existir de maneira totalmente independente da mente". De um modo geral, portanto, por matéria Berkeley entende uma existência independente, por isso as noções de matéria discutidas são aquelas que pretendem conferir alguma inteligibilidade a essa existência independente. No entanto, é preciso ressaltar que, por outro lado, mais adiante a independência não será suficiente para a caracterização de algo como matéria. Nos *Diálogos*, isso fica bem claro. Discutindo sobre a noção de espírito, Berkeley afirma que podemos inferir que os espíritos existem, embora não tenhamos idéia positiva dos mesmos. A existência das idéias e o fato delas não serem subsistentes tornariam necessária a existência de algo que as causasse. Berkeley argumenta que essa causa seria inextensa e imóvel (já que a existência dependente das qualidades primárias mostraria que não é possível existir extensão e movimento fora da mente), portanto que não poderia ser matéria. Ademais como essa causa deveria ser ativa ela não poderia tampouco ser uma noção intermediária entre matéria e espírito. Uma existência imóvel, inextensa e ativa seria a definição de espírito e não de matéria ou de qualquer coisa intermediária (*Diálogos*, pp.202-204). É preciso perceber, entretanto, que a extensão parece ser fundamental a Berkeley porque a sua discussão já parte de um ponto de vista no qual qualidades secundárias não existem no objeto. Boa parte da filosofia moderna já apresenta a noção de matéria como a noção de substrato de qualidades primárias e é contra essa noção que Berkeley se coloca. Assim como em Hume, portanto, a exigência de Berkeley parece ser a atribuição de alguma qualidade concebível à matéria. Como sua posição é a de que todas as qualidades, sejam primárias e secundárias, existem na mente, Berkeley procura mostrar que todas as noções apresentadas de matéria são ou contraditórias ou inconcebíveis. Sobretudo a inconcebibilidade parece estar ligada ao fato de que, no fundo, o que está em questão é a existência independente das qualidades sensíveis dos objetos ou de seus arquetipos, o que para Berkeley representa uma contradição.

qualidades sensíveis⁶² (*Princípios*.§ 1, p.103) e na seqüência estabelece que idéias e, em decorrência, suas combinações, são existências internas, cujo *ser é ser percebido*:

"Todos admitirão que nem nossos pensamentos, nem as paixões, nem as idéias formadas pela imaginação, existem fora da mente. E parece não menos evidente que as várias sensações ou idéias impressas nos sentidos, ainda que se apresentem misturadas ou combinadas entre si (isto é, quaisquer que sejam os objetos que elas compõem) não podem existir senão em uma mente que as perceba. E penso que qualquer um que prestar atenção ao que é significado pelo termo *existir* quando ele é aplicado a coisas sensíveis, pode obter um conhecimento intuitivo disso. Da mesa sobre a qual escrevo digo que existe, ou seja, que a vejo e a sinto; e se estivesse fora de meu gabinete diria que ela existe, querendo dizer com isso que se estivesse em meu gabinete poderia percebê-la, ou que algum outro espírito atualmente a percebe. Existiu um odor, ou seja, ele foi cheirado; existiu um som, ou seja, ele foi ouvido; uma cor ou forma, que foram percebidas pela vista e pelo tato. Isso é tudo que posso entender com essas e outras expressões semelhantes. Pois, quanto ao que é dito da existência independente de coisas não pensantes sem qualquer relação com seu ser percebidas, isso parece completamente ininteligível. Seu *esse est percipi* e não é possível que tenham uma existência fora das mentes ou das coisas pensantes que as percebam" (*Princípios*.§ 3, pp.103-4)

Para a filosofia berkeleyana, idéias ou qualidades seriam existências dependentes da mente, ou seja, coisas que só existem quando são ou podem ser percebidas. Esse princípio determina, em primeiro lugar, que aquilo que poderia ser representado como uma opinião mais vulgar acerca da matéria, a opinião de que os objetos sensíveis possuem existência distinta, seja rejeitado por ser considerado contraditório (*cf. Princípios*. §4, p.104). Segundo Berkeley, a opinião de que objetos sensíveis, coleções de idéias, são independentes é uma contradição, à medida que um conjunto de idéias não poderia existir sem ser percebido. Como a contradição de uma idéia é um dos critérios pelos quais se poderia afirmar que a existência uma coisa é impossível, segundo vimos, a existência da matéria, nesse primeiro sentido é, para o autor, impossível. Tornar-se-ia impossível, ademais, uma outra noção de existência distinta, qual seja, a noção de substância material, compreendida como um substrato dessas idéias ou qualidades. Se idéias existem apenas quando percebidas, a existência de substratos impercebidos dessas idéias seria impossível, já que representaria a possibilidade de que as próprias idéias pudessem existir impercebidas⁶³.

⁶² É preciso observar que as idéias de sensação são, para Berkeley, as qualidades sensíveis, de modo que a afirmação de que idéias são existências dependentes deve ser compreendida como a afirmação de que qualidades sensíveis são dependentes. Nesse sentido, ver DANCY (1998, p.199. n 28-29) e CONTE (2000, p.55).

⁶³ Analisaremos melhor esse parágrafo na próxima seção, à medida que é nesse ponto que podemos estabelecer uma oposição entre Hume e Berkeley.

Tendo rejeitado que existências distintas sejam possíveis nesse primeiro sentido, supostamente mais vulgar, Berkeley negará tal possibilidade para outros sentidos, em realidade, os mais filosóficos. Inicialmente é a opinião do realismo indireto que estará em questão. Segundo Berkeley, a opinião de que há uma relação de representação entre objetos e percepções seria uma forma de se pretender afirmar que existem objetos, fora da mente: "Entretanto, pode-se alegar que embora idéias mesmas não existam sem uma mente, ainda pode haver coisas semelhantes a elas das quais são cópias ou representações, que existem sem a mente, numa substância não pensante" (Princípios. § 8, p.105)

Berkeley apontará que o estabelecimento de um vínculo de representação entre idéias e objetos é indevido e que, portanto, a existência fora da mente de coisas semelhantes às idéias e de uma substância que as suporta impossível. Decisivo para essa conclusão é o princípio segundo o qual idéias só podem se assemelhar a outras idéias:

"Eu respondo, uma idéia só pode ser semelhante a outra idéia; uma cor ou figura só pode ser semelhante a outra cor ou figura. Se examinamos os nossos pensamentos, ainda que só um pouco, vemos que é impossível concebermos uma semelhança exceto entre nossas idéias. Novamente, eu pergunto se algumas dessas supostas coisas originais ou externas, das quais nossas idéias são imagens ou representações, são elas mesmas perceptíveis ou não?. Se elas são, então elas são idéias, e nós ganhamos a causa; mas se você disser que não, eu apelo a qualquer um se faz sentido afirmar que uma cor é semelhante a algo que é invisível; o duro ou macio a algo que é intangível; e assim por diante". (Princípios. § 8, p.105)

Assume-se que a relação de representação exige não só a relação de causa e efeito, mas também a relação de semelhança entre duas existências. Para Berkeley, entretanto, a semelhança entre idéias e existências impercebidas é impossível. Isso segundo dois argumentos: a semelhança entre idéias e existências distintas é inconcebível e uma qualidade não pode ser semelhante a algo imperceptível. O primeiro argumento estabelece que só concebemos idéias e, portanto, só relações entre idéias são concebíveis. O segundo caso representa uma conseqüência do princípio segundo o qual idéias são existências dependentes. O ser de uma qualidade é dependente dela ser percebida, de forma que, por exemplo, só há cor se há percepção ou possibilidade de percepção. Arquétipos que não podem ser percebidos, nesse sentido, não poderiam possuir qualidades sensíveis, o que significa que não seriam semelhantes às idéias. Como o vínculo de representação exigiria a relação de semelhança, a afirmação de que idéias representam algo impercebido seria equivocada.

A divisão entre qualidades primárias e secundárias seria uma tentativa de salvaguardar que parte das idéias possa ser considerada representações de objetos. Embora se reconheça que qualidades secundárias existem apenas como idéias, afirma-se, em contrapartida, que as primárias são imagens de objetos ou, em outras palavras, de coisas existentes fora da mente:

"Há alguns que estabelecem uma distinção entre qualidades primárias e secundárias. Pelas primeiras referem-se à extensão, forma, movimento, repouso, solidez ou impenetrabilidade e número. Pelas segundas eles se referem a todas as demais qualidades sensíveis, como cores, sons, sabores, e assim por diante. Os que afirmam isso reconhecem que as idéias que temos dessas últimas não são imagens de alguma coisa existente fora da mente ou não percebida, mas sustentam que nossas idéias das qualidades primárias são modelos ou imagens de coisas que existem fora da mente, em uma substância não pensante que chamam de *matéria*" (*Princípios* § 9, pp.105-6).

O que se pretendia com a distinção entre qualidades primárias e secundárias seria, assumindo que de fato não se pode afirmar que uma qualidade sensível é semelhante àquilo que não pode possuir qualidades sensíveis, estabelecer que a extensão e forma, por exemplo, podem ser semelhantes a extensões e formas existentes, mas imperceptíveis. Todo o esforço de Berkeley é mostrar que qualidades primárias não podem ser concebidas sem as secundárias (*Princípios*.§ 10, p.106) ou, ainda, aplicar às qualidades primárias a mesma argumentação empregada correntemente para sustentar que qualidades secundárias não podem possuir arquétipo fora da mente (*Princípios*.§ 14-5, pp.107-108). Procura-se mostrar que as chamadas "qualidades primárias" são também qualidades sensíveis e, nesse sentido, apenas idéias, cujo *ser é ser percebido*. Novamente a hipótese de existência de um substrato impercebido, agora de qualidades primárias, tornar-se-ia contraditória, pois novamente representaria a possibilidade de que idéias existam fora da mente.

Se até esse ponto tentou-se indicar a contradição das idéias de existências distintas das percepções e seus possíveis substratos, outros sentidos que pretendiam representar uma existência distinta das idéias são refutados tendo em vista sua ininteligibilidade, outro critério para a filosofia berkeleyana suficiente para determinar uma impossibilidade. Segundo Berkeley se a matéria não pode ser entendida como um suporte de qualidades, todas as noções que restariam dela seriam vazias de sentidos. A opinião malebranchiana de que a matéria é apenas uma ocasião de idéias, uma substância sem quaisquer qualidades e sem ter o poder direto de causar as idéias, não só significaria que

Deus teria criado algo sem qualquer função (*Princípios*.§67-75, pp.127-30), mas também a proposição de uma idéia, para Berkeley, sem sentido (*Princípios*. § 79, p.131). Tomando a matéria não mais como substrato, e sim como um algo, também destituído de qualidades, porém que causa as idéias, chegar-se-ia ou à noção de nada (*Princípios*. § 80, pp.131) ou à noção de ser em geral, para Berkeley noção equivalente à de nada, tendo em vista sua crítica às idéias abstratas. (*Princípios*.§ 81, pp.131-2). Em todos esses casos, Berkeley mostra só não haver contradição por não existirem idéias. Como ele afirma no contexto da discussão do ocasionalismo: "Respondo que quando as palavras são empregadas sem um significado, pode-se combiná-las como se quiser, sem perigo de cair em contradição. Pode-se dizer por exemplo, que *dois vezes dois* é igual a *sete*, contanto que se declare que não se tomam as palavras desta proposição em seu sentido usual, mas como sinais de algo que não se sabe o que é (*Princípios*. § 79, p.131)⁶⁴.

Dessa forma, ficaria assentado algo sustentado por Berkeley desde o início dos *Princípios*⁶⁵: tudo o que existe ou é *espírito* ou é idéia" (*Princípios*.§7, p.105). Com exceção dos espíritos, *cujo ser é perceber* (cf. *Princípios*.§2, p.103), para tudo o que existe o seu *ser é ser percebido*. Em outros termos, tudo o que existe é idéia, existências dependentes da mente, como reconheceria a filosofia, na visão de Berkeley, como veremos a seguir. A argumentação de que não há existências distintas das idéias, realizada por meio da alegação de contradição ou de inconcebibilidade da idéia de matéria, ou seja, por meio do diagnóstico da ininteligibilidade da idéia, ratificaria que, para todas as existências possíveis, *ser é ser percebido*. Ou seja, eliminar-se-ia a possibilidade de uma dupla existência entre objetos e idéias, o que significaria a exclusão do ceticismo em relação aos sentidos. A existência na

⁶⁴ Berkeley, embora admita que não se poderia ter uma idéia direta de matéria, exige que os defensores da existência da matéria disponham, pelo menos, de uma idéia relativa de matéria. Nesse sentido, observa ADAMS (1973, p.15), a respeito dos *Diálogos*: "Berkeley assume que coisas materiais são, por definição, objetos de percepções sensíveis e, por isso, precisam ter alguma relação com nossas sensações. Ele considera uma série de relações com nossas percepções, nos termos em que Hylas sugere que corpos independentes da mente possam ser concebidos. Os corpos podem ser objetos de atos perceptivos da mente? Podem ser substratos de qualidades sensíveis? Ou arquétipos semelhantes às nossas idéias? Ou causas, ou instrumentos, ou ocasiões na produção de nossas idéias? Philonous argumenta contra todas essas hipóteses". Idéias relativas também são chamadas de noções e, em todos os casos que expusemos, o que Berkeley procurou foi mostrar a contradição ou falta de sentido das possíveis noções de matéria. Num primeiro momento ele procura noções que pudessem representar existências distintas das idéias e, num segundo momento, ele avalia se essas noções são inteligíveis ou tornam a matéria inteligível.

⁶⁵ Nos parece acertada a opinião de CONTE (2000, p. 58) para quem o imaterialismo é apenas um argumento indireto para o idealismo, que já estaria totalmente justificado no princípio segundo o qual idéias são existências cujo *ser é ser percebido*. Como aponta FOGELIN (1996, p. 334), já no §3 dos *Princípios* Berkeley conclui que a existência independente de coisas não pensantes é ininteligível. A discussão com algumas possíveis noções de matéria, portanto, parece apenas uma forma adicional de comprovar o que já se conclui logo no início do texto.

mente, sendo a única existência, nesse sentido, torna-se também a existência real, o que minaria as dúvidas em relação aos conteúdos sensíveis. Excluindo-se a causa do ceticismo – a pressuposição de que objetos são diferentes das idéias e existem fora da mente e impercebidos – o questionamento sobre a verdade ou falsidade dos conteúdos não faria mais sentido. Em outras palavras, com o idealismo não haveria porque perguntar se as sensações são ilusão ou verdade, tendo em vista o fundamento dessa pergunta – a pressuposição de que verdadeira é a sensação a qual concorda com o objeto externo – está excluído.

Segundo Berkeley, ademais, essa estratégia contra o ceticismo seria plenamente compatível com a compreensão vulgar acerca dos objetos. Ou seja, para ele, sua estratégia idealista não significaria uma nova forma de ceticismo. Não se retiraria a realidade dos objetos, apenas se falaria em realidade num novo sentido. A maior vividez, constância e regularidade das idéias dos sentidos as tornam reais, ao contrário das idéias que não possuem tais características: "As idéias impressas nos sentidos pelo Autor da Natureza são chamadas *coisas reais*, enquanto aquelas suscitadas pela imaginação, sendo menos regulares, vívidas e constantes, são mais propriamente chamadas de *idéias*, ou de *imagens de coisas*, as quais elas copiam e representam" (*Princípios*.§ 33, p.114). Os objetos sensíveis seriam reais e não quimeras, embora por realidade já não se compreenda a sua existência externa ou independente. Tal compreensão de realidade, além disso, como deixam claro os *Diálogos*, seria plenamente compatível com a opinião vulgar. De acordo com Berkeley, embora se afirme que os homens acreditam que na matéria, isso na verdade não ocorre, porquanto não se poderia crer em uma contradição (*cf.Princípios*. §54, pp.121-2). No modo como expõe a crença vulgar nos *Diálogos*, ao contrário, a realidade atribuída pelo vulgo aos objetos sensíveis teria, justamente, o mesmo sentido de realidade a eles conferidos pelo seu idealismo:

" *Philonous*: Agrada-me apelar para o senso-comum para estabelecer a verdade da minha noção. Pergunte por exemplo ao jardineiro por que ele pensa que a cerejeira existe neste jardim: e ele lhe dirá que acredita porque a vê e a apalpa; numa palavra: porque ele a percebe pelos seus sentidos. Pergunte-lhe por que crê que não existe por aqui uma laranjeira: e dir-lhe-á que assim crê porque não a percebe. Àquilo que percebe pelos sentidos dá o nome de real, e diz que é, ou que *existe*; mas do que não é perceptível diz que não tem existência." (*Diálogos*, p.117)

Para o vulgo, aliás, na visão a ele atribuída por Berkeley, o que aparece aos sentidos são as coisas reais, de forma que a afirmação de que o ser real é o percebido (pois é

o único ser) seria a confirmação da opinião vulgar. Por outro lado, a sustentação de que esse ser real existe somente quando percebido seria uma espécie de depuração dessa opinião, por intermédio da sua compatibilização com aquela que Berkeley julga ser a opinião filosófica:

"Philonous: Não pretendo ser formulador de noções novas. Meu esforço é só o de unificar e colocar à clara luz aquela verdade que antes era compartilhada entre vulgo e filósofos: aquele opinando que as coisas que imediatamente percebe são as coisas reais e este que as coisas imediatamente percebidas são idéias que existem apenas na mente. Essas duas noções juntas são o núcleo daquilo que eu defendo " (Diálogos, p.142)

Enquanto os filósofos reconheceriam que o conteúdo imediato da sensação é idéia, o vulgo consideraria que percebe as próprias coisas reais. Quando se traduz a opinião vulgar com base na linguagem filosófica, e para a filosofia berkeleyana vulgo e filosofia compartilhariam de uma mesma verdade, compreende-se que os objetos reais são dependentes da mente. O idealismo berkeleyano apenas tornaria mais explícita a compatibilidade entre vulgo e filósofos, sintetizando ambas as opiniões. Por um lado, mostraria que o que aparece à mente na sensação são as próprias coisas, à medida que não há outra existência a ser chamada de real em contraposição a uma chamada de aparência, e, por outro lado, evidenciaria que os objetos têm existência apenas na mente. Isso porque, partindo da opinião atribuída à filosofia, Berkeley conclui que qualquer idéia relativa da matéria ou representa uma contradição ou é, no fundo, destituída de sentido, não sendo propriamente uma idéia. Sendo a idéia de matéria ininteligível (seja essa idéia ininteligível porque é contraditória ou apenas por ser inconcebível), seguir-se-ia que tudo o que existe ou é substância imaterial ou é idéia. Com exceção dos espíritos, os quais em nada contribuiriam para o ceticismo quanto aos sentidos, não existiriam coisas diferentes das idéias, subsistentes à mente e impercebidas, portanto, como nem o cético negaria haver um conhecimento integral do sujeito em relação a suas idéias, não se teria razão para duvidar.

4.2- A crença nos corpos como uma alternativa ao idealismo berkeleyano

Berkeley, portanto, apresenta sua filosofia como refutação do ceticismo e como forma de unir a opinião do vulgo e da filosofia. Gostaríamos de discutir, a partir da exposição de alguns pontos de sua filosofia, como Berkeley poderia ser considerado o interlocutor da discussão de Hume sobre a crença nos corpos, o que parece nos permitir uma compreensão mais exata do problema. Será importante ressaltar como a defesa da crença nos corpos em Hume implica inicialmente uma certa aceitação da filosofia de Berkeley, para, na seqüência, representar uma dissensão direta com um de seus princípios fundamentais, o princípio segundo o qual idéias são existências cujo *ser é ser percebido*.

Desde o início da discussão sobre a crença nos corpos, Hume estabeleceu que a questão inteligível a ser investigada era de que modo atribuímos continuidade e distinção aos objetos sensíveis, tendo assumido que existências especificamente diferentes das percepções são inconcebíveis. Conforme vimos, mais particularmente o *Tratado* procurará indicar como a imaginação cria a ficção da existência contínua dos objetos, a qual será responsável pela noção de existência independente. O problema mais específico trabalhado na seção "o ceticismo quanto aos sentidos" foi justamente de que maneira acreditamos que os objetos sensíveis continuam a existir quando não percebidos. Hume reconhece o que Berkeley já havia admitido, a saber, que supondo uma diferença entre objetos e percepções não é possível conhecer os objetos ou, na questão discutida pelo primeiro, explicar a origem da crença nos corpos. Hume, como Berkeley, entende que só concebemos percepções e não temos acesso a existências diferentes delas, nem por meio de uma inferência, via relação de causação e representação. E é o reconhecimento de que não se pode inferir existências diferentes das perceptíveis que o conduz à explicitação de que só se pode falar em objetos quando não se cria uma distinção entre eles e as percepções, portanto, quando, ao contrário do que afirmaria o sistema da dupla existência, compreende-se que aquilo diretamente presente à mente na percepção são objetos e não aparências.

A existência simples, portanto, é também para Hume a forma encontrada para a oposição ao ceticismo em relação aos sentidos, ainda que nele o problema seja circunscrito à determinação da inconcebibilidade de uma dupla existência e não de sua impossibilidade. A filosofia humeana procurou, reconhecendo a pertinência da crítica berkeleyana à dupla

existência, encontrar um modo pelo qual se pudesse justificar a idéia de objeto, e esse modo evidenciou que a existência simples é um pressuposto necessário da crença. Num primeiro momento isso poderia sugerir que a crença nos corpos em Hume significa uma repetição, embora no contexto da discussão de um problema um pouco diverso, da filosofia berkeleyana⁶⁶. Afinal, a crença nos corpos (e essa seria o novo contexto, qual seja, o da discussão da crença na existência matéria e não da sua existência propriamente) representa, para Hume, a crença em que determinadas percepções são objetos e não a sustentação de uma realidade subjacente às percepções. Numa análise mais detalhada, contudo, é possível perceber que a defesa da crença nos corpos em Hume é, justamente pelo fato da pressuposição de que há apenas uma única existência ser sua condição necessária, uma oposição a aspectos fundamentais da filosofia berkeleyana. O que a filosofia humeana faz é mostrar que a suposição da continuidade das percepções não é contraditória, portanto que a crença na mesma é possível, o que exige um enfrentamento direto do princípio central do idealismo berkeleyano – a idéia de que *ser é ser percebido*.

Todo o esforço de Hume é justificar como a opinião vulgar de que as percepções (ou os objetos) são contínuas se torna possível, o que o remete a princípios da imaginação. A imaginação originaria a suposição da existência contínua de impressões coerentes e constantes. Entretanto, o problema em Hume fica restrito ao domínio da inteligibilidade e não representa a afirmação de que a existência contínua das percepções é verdadeira. A suposição da continuidade das percepções é, para a filosofia humeana, assim como para o sistema filosófico, uma falsidade, conforme analisamos na última seção, do segundo capítulo. Contudo, como falsidade e possibilidade não são incompatíveis (pelo menos quando falamos de duas faculdades, razão e imaginação, com atuação alternativa), mesmo que se constate a falsidade da idéia de que percepções são contínuas e distintas, a possibilidade da crença não é abalada, embora se deva admitir, a partir dessa constatação, que ela é uma ficção da imaginação.

⁶⁶Essa é a opinião de BENNETT (1971, p. 350-351), o qual considera que o sistema vulgar representa a filosofia berkeleyana e que, portanto, a crítica que Hume faz ao sistema da dupla existência é uma forma de sustentar que a filosofia berkeleyana é mais coerente que a de Locke. Nesse sentido, afirma: "A questão 'Porque Hume identifica a crença na forma vulgar com a posição de Berkeley?' admite a mesma resposta: porque ele acredita que *apenas percepções estão presentes à mente*. Combine isso com a visão característica do vulgo de que *objetos são percebidos* e você chega à conclusão de que *objetos são percepções*. Esta é a conclusão de Berkeley".

No entanto, se a falsidade da opinião vulgar não restringe a sua possibilidade, para defender a inteligibilidade é necessário a Hume encontrar um modo dessa idéia não ser contraditória e é aí que parece ser possível estabelecermos um diálogo direto entre esse autor e Berkeley. Hume reconhece que apenas percepções são concebíveis e que a noção da existência contínua e distinta dos objetos é a noção da continuidade e distinção das próprias impressões sensíveis. Mas ao assumir que a noção de objeto é a da continuidade e distinção, ele precisa negar a tese berkeleyana de acordo com a qual o que o vulgo chama de objeto é, em realidade, uma idéia contraditória e, conseqüentemente, que a crença nessa noção é impossível. Hume, como Berkeley, entende que para o vulgo o imediatamente percebido é o próprio objeto original. Porém, assim como reconhece Berkeley, Hume considera que o imediatamente percebido são percepções e, nesse sentido, compreende que a discussão acerca da consistência da crença vulgar é pertinente à possibilidade de percepções, e não objetos, existirem impercebidas. É por isso que a sustentação de não haver contradição na suposição da existência contínua dos objetos, parece exigir que Hume refute a posição de Berkeley, segundo o qual o *ser* de uma idéia ou percepção *é ser percebido*. Era precisamente essa posição que permitia a Berkeley sustentar, em primeiro lugar, que a noção de existência contínua de objetos sensíveis, ou de coleções de idéias, é contraditória:

"É de fato uma opinião estranhamente predominante entre os homens que casas, montanhas, rios e, numa palavra, todos os objetos sensíveis, têm uma existência natural ou real distinta de seu ser percebidos pelo entendimento. Entretanto, por maior confiança e aquiescência que este princípio possa ter recebido no mundo, quem tiver coragem de colocá-lo em discussão, poderá perceber, se não me engano, que ele envolve uma contradição manifesta. Pois o que são os objeto acima mencionados senão coisas que percebemos pelos sentidos? E o que percebemos além de nossas próprias idéias ou sensações? E não é evidentemente contraditório que algumas destas ou alguma combinação destas possa existir impercebida? (*Princípios*. §4, p. 104)⁶⁷

A afirmação de que *ser é ser percebido*, por determinar a contradição da atribuição de continuidade às idéias, tinha como efeito, em segundo lugar, a consideração de que a crença na continuidade dos objetos sensíveis, ou seja, na noção vulgar de objeto, é

⁶⁷ É bastante interessante observar que Berkeley usa aqui casas, montanhas e rios, e que Hume, ao falar da constância de algumas percepções utiliza-se de casas, montanhas e árvores, como exemplos (*Tratado*.I.iv.2, p. 194). Mais do que isso, também é bastante pertinente considerar que a constância e coerência são qualidades que Berkeley atribui às idéias que passam ser identificadas como reais, em contraposição às idéias da imaginação (ver página 110).

impossível (cf. *Princípios*. §54, pp.121-2). Para Berkeley, se o vulgo afirma que crê na existência contínua e distinta dos objetos, é apenas porque não compreende o sentido da proposição, ou, em outras palavras, ele não crê efetivamente no que significa a existência contínua e distinta dos objetos sensíveis: a existência contínua e distinta das idéias. Tanto é assim que, como vimos na seção anterior, nos *Diálogos*, a crença vulgar na realidade dos objetos é apresentada de forma análoga à compreensão berkeleyana sobre o sentido de realidade aplicado aos objetos sensíveis, ou seja, como existências dependentes, porém distintas das idéias da imaginação. Para Hume, a consistência da crença também envolve a consistência da suposição de continuidade das impressões coerentes ou constantes, o que lhe exigiu encontrar um modo de explicar como percepções podem existir impercebidas, embora seja falso que elas existam dessa forma. Trata-se de sustentar que essa é uma questão de fato e não demonstrativa, portanto, o lado falso da questão pode, assim como o lado verdadeiro, ser concebido.

Hume, de fato, parece reconhecer que, se o ser de uma percepção for o seu ser percebida, torna-se contraditório supor a sua existência contínua. No início da sua discussão sobre a consistência do sistema vulgar, a qual já mencionamos brevemente, na última seção do segundo capítulo, ele afirma: "como a *aparência* de uma percepção na mente e sua *existência* parecem a primeira vista ser a mesma coisa, pode-se duvidar que algum dia sejamos capazes de concordar com uma contradição tão palpável e supor que uma percepção exista sem estar presente à mente" (*Tratado*.I.iv.2, p.206). Reconhecendo que, se a aparência de uma percepção na mente e sua existência forem a mesma coisa, a afirmação de existência contínua das percepções é contraditória, portanto, não pode ser pensada e, conseqüentemente, não pode ser objeto de crença, Hume desenvolve uma estratégia consistente em argumentar que ambas são diferentes. Berkeley mostrara que se elas não são diferentes – e ele considerava que não eram – a afirmação de que os objetos existem mesmo quando não percebidos depende da teoria das idéias abstratas:

Se examinamos a fundo esta tese descobriremos, talvez, que na realidade ela depende da doutrina das *idéias abstratas*. Pois, pode haver maior abstração do que distinguir a existência dos objetos sensíveis de seu ser percebidos, assim como concebe-los existindo sem serem percebidos? As luzes e as cores, o calor e o frio, a extensão e as formas, numa palavra, as coisas que vemos e sentimos, o que são senão muitas sensações, noções, idéias ou impressões sobre os sentidos? E é possível separar, mesmo que em pensamento, algumas delas da percepção? De minha parte acho fácil dividir uma coisa. Posso, de fato, dividir em pensamento, ou conceber separadas, coisas que, talvez, nunca tenha percebido pelos sentidos

assim divididas. Assim, por exemplo, imagino o tronco de um corpo humano sem os membros, ou concebo o aroma da rosa sem pensar na própria rosa. Até aí não negarei que posso abstrair, se é que pode ser propriamente chamado de *abstração* o que abrange apenas conceber separadamente tais objetos, na medida em que possam realmente existir ou ser percebidos separados. Mas, meu poder de conceber ou imaginar não se estende para além da possibilidade da real existência ou da percepção. Dessa forma, assim como é impossível que veja ou sinta alguma coisa sem uma sensação efetiva da mesma, também é impossível que conceba em meus pensamentos alguma coisa ou objeto sensível distinto da sensação ou percepção do mesmo. (*Princípios*. §5, p.104)

Como Hume acompanha Berkeley na crítica à abstração, a defesa da consistência da suposição da existência contínua das percepções depende de que se evidencie que a existência de uma percepção e sua aparição na mente são diferentes, portanto que a separação entre ambas (que na discussão em pauta é realizada pela imaginação) não é uma abstração, pelo menos no sentido no qual a abstração é rejeitada por esses autores. Além disso, a defesa da consistência do sistema vulgar exige da filosofia humeana justificar como a existência contínua dos objetos não implica a sua criação e aniquilação constantes – considerando-se que, embora o vulgo identifique percepções e objetos, o ponto de vista humeano é o ponto de vista filosófico, para quem apenas percepções estão presentes à mente. Nesse sentido, ele admite a exigência de se responder a duas questões: "*Primeira*, como podemos admitir que uma percepção pode estar ausente da mente sem ser aniquilada. *Segunda*, de que maneira nós concebemos que um objeto se torna presente à mente sem uma nova criação de uma percepção ou imagem; e o que queremos dizer como esse *ver, sentir e perceber*." (*Tratado*.I.iv.2, p.207). Berkeley já havia respondido a essa possível objeção, no entanto sua resposta envolvia justamente o princípio contestado por Hume:

"Em quarto lugar, objetar-se-á que dos princípios acima se segue que as coisas são constantemente aniquiladas e criadas. Os objetos dos sentidos existem somente quando são percebidos; as árvores, portanto, estão no jardim, ou as cadeiras na sala, só enquanto existe alguém para percebê-las. Ao fechar meus olhos toda a mobília da sala é reduzida a nada e, ao abri-los, ela é criada de novo. Em resposta a tudo isso remeto o leitor ao que foi dito na Seção 3, 4, e etc. e desejaria que considerasse se expressa algo ao falar da existência real de uma idéia, distinta do seu ser percebida" (*Princípios*.§ 45, p.118)

Berkeley responde à objeção afirmando que não há sentido em falar em criação e aniquilação se *ser é ser percebido* ou, mais adiante (*Princípios*.§ 48, p.119), que sempre há uma mente percebendo o objeto, dando uma resposta assentada no princípio que Hume precisa refutar. Como o objeto de contestação da filosofia humeana foi a necessidade da existência dependente das percepções, ela precisa encontrar um modo de responder à

objeção enfrentada por Berkeley sem recorrer a tese empregada por esse autor. Assim, para defender a possibilidade da crença nos corpos é preciso justificar como os objetos não seriam criados e aniquilados a todo instante, mesmo existindo quando não percebidos. Para tanto, Hume utiliza-se da sua teoria da identidade pessoal, à qual certamente se pode estabelecer várias críticas⁶⁸, mas que devemos reconhecer como o recurso empregado para mostrar como podemos assentir à suposição da existência contínua, embora se determine *a posteriori* que esse lado é o falso, ou seja, não é objeto da relação de causa e efeito, mas sim da imaginação.

Como vimos, com base na opinião de que a mente é um feixe de percepções e não uma substância, Hume conclui que percepções-objetos podem estar presentes ou ausentes da mente, sem que isso signifique alteração na sua existência. Para ele, a mente seria um feixe de percepções, unidas por uma relação. Essas percepções seriam distintas, portanto separáveis umas das outras (*Tratado.I.iv.2*, p.207). Por isso, uma delas poderia ser separada da mente (que é o conjunto dessas percepções distintas), sem que isso significasse a sua aniquilação. Da mesma forma, uma percepção poderia tornar-se presente à mente, ou seja, entrar em conexão com o feixe, sem que isso implicasse a criação de novas idéias. Ser percebido representaria adquirir uma relação com esse feixe de percepções, portanto, poder-se-ia conceber que um objeto se torna presente à mente sem a criação de uma nova percepção. Nas palavras do autor: "Objetos externos são vistos, sentidos e tornam-se presentes à mente, isto é, adquirem tal relação com um feixe conectado de percepções que as influenciam consideravelmente, aumentando o seu número com reflexões e paixões e abastecendo a memória de idéias" (*Tratado.I.iv.2*, p.207). Para Hume, isso indicaria que um objeto pode, após ter sua percepção interrompida, voltar a ser percebido sem a criação de uma idéia nova ou diferente daquela que se tinha anteriormente desse objeto. Poder-se-ia supor, a partir disso, que um objeto da mente (ou percepção) existe mesmo quando não

⁶⁸ Podemos citar como exemplo as críticas de e PENELHUM (1966) e STROUD (1995, p. 123-140). Em linhas gerais, Penelhum afirma que Hume parece ter misturado a noção vulgar e filosófica de identidade e, no fundo, tentado justificar uma opinião que não é totalmente compatível com a opinião vulgar, mas com base em parte da opinião vulgar. Uma das críticas de Stroud é em relação ao fato de Hume explicar a unidade ou individualidade conferida ao feixe de percepções por meio de tendências da mente, ou seja, por meio de operações daquilo que está em questão na análise, o que significaria, para esse comentador, a existência de uma circularidade, circularidade essa que também apareceria na dependência que a identidade pessoal tem da relação de causa e efeito que, por sua vez, é dependente da unidade da mente.

percebido e, em decorrência, crer nessa suposição. Tal suposição, dessa forma, é concebível, pois não representa uma contradição⁶⁹.

Assim, apresentando uma nova definição de mente, a qual caracteriza a sua unidade como ficção, e dando um novo sentido ao que significaria "ser percebido", a filosofia humeana parece ter procurado garantir que a existência de uma percepção e sua aparição na mente (o seu ser conhecido) possam ser concebidas como coisas distintas e, por isso, seja possível separá-las mentalmente. De certa forma, por meio dessa hipótese, Hume parece ter enfrentado o seguinte desafio de Berkeley:

(...) estou disposto a apostar tudo nisso: se o leitor puder meramente conceber que é possível que uma substância extensa e móvel, ou, em geral, que qualquer idéia ou qualquer coisa semelhante a uma idéia, exista de outra forma que não em uma mente que a perceba, abandonarei imediatamente a causa. E quanto àquela *coleção* de corpos exteriores que o leitor defende, admitirei que ela existe, ainda que não possa dar-me nenhuma razão por que acredita que ela existe, ou mostrar que ela tem algum uso ao supô-la existente. Ou seja, a simples possibilidade de que sua opinião seja verdadeira será considerada como um argumento de que efetivamente é assim (*Princípios*. §22, p.110)

Mais do que avaliar a resposta humeana propriamente dita, a qual expusemos em linhas gerais, cabe-nos aqui perceber que a defesa da inteligibilidade da crença na distinção e continuidade dos objetos é a negação do que Berkeley inferira em relação a ela. Isso porque, de certo modo, a questão em Hume parece partir de um ponto semelhante ao qual partira a filosofia berkeleyana. O problema humeano é o problema da crença nos corpos e a estratégia de refutação do ceticismo quanto aos sentidos, seja ela adequada ou não, é explicar as causas dessa crença. A crença nos corpos, em Hume, só pôde ser explicada com base na suposição vulgar de que há uma única existência, ou de que, como a própria filosofia berkeleyana admitira, *as coisas que imediatamente percebe são as coisas reais*. Portanto, mesmo sem envolver a negação de uma dupla existência, mas sim a argumentação de que a pressuposição de uma diferença entre objetos e percepções faz não se poder inferir a

⁶⁹ É preciso reconhecer que a afirmação de que percepções são dependentes e descontínuas, mas apenas contingentemente, é bastante questionável. Uma série de comentadores, admitindo que é essa conclusão que Hume pretende sustentar, no *Tratado*, argumentam que ela representa uma inconsistência. Isso porque defendem que a filosofia humeana assume implicitamente, em outros momentos do texto, que percepções são, por definição, existências contínuas e dependentes, portanto, existências que devem ter necessariamente tal natureza, para poder ser chamadas de percepções. Nesse sentido, ver COOK (1993); O'CONNOR (1993) e PAVKOVIC (1993). Concordamos com essas opiniões, mas destacamos que elas admitem o que procuramos mostrar, nessa seção, a saber, que Hume pretende, contra Berkeley, tornar possível que percepções existam descontinuamente, reconhecendo, no entanto, que, em realidade, elas são descontínuas.

existência dos primeiros por meio da razão, a discussão sobre a crença nos corpos, na filosofia humeana, num certo sentido colocou-se num terreno preparado por Berkeley.

Entretanto, se a pressuposição de existência simples foi condição indispensável para a explicação humeana, a defesa da consistência da suposição vulgar de que as percepções são existências originais, ou, de que percebemos diretamente as "coisas reais" (os próprios objetos), parece ter invertido a identidade proposta por Berkeley entre objetos e percepções. Para garantir a inteligibilidade da crença nos corpos, Hume, justamente por fundá-la na pressuposição de que há uma única existência, precisou romper com o princípio segundo o qual o ser de uma idéia é o seu ser percebido, como vimos, base da demonstração berkeleyana acerca da contradição da idéia de matéria ou de substância material. Em outras palavras, a defesa da consistência da crença vulgar significou uma oposição à espinha dorsal do idealismo berkeleyano, por representar a "transformação", embora apenas no nível da inteligibilidade (o qual, diga-se de passagem, é também o nível em que Berkeley discute várias noções de matéria), de percepções em existências distintas e contínuas⁷⁰. Isso porque, assim como os filósofos, Hume admite que o imediatamente percebido é percepção ou idéia, mas também reconhece que a crença nos corpos é um dado universal e irrenunciável. Por isso, traduz a crença nos corpos, a crença vulgar na continuidade e distinção dos objetos imediatamente presentes à mente na sensação, pela possibilidade da suposição de existência contínua e distinta das percepções.

Mais do que isso, a constatação dessa oposição entre Hume e Berkeley em relação à possibilidade de se supor a existência contínua das percepções pode, num contexto mais geral, fazer-nos compreender o próprio ponto de partida da discussão realizada no *Tratado*. A investigação acerca da causa da crença nos corpos inicia-se pelo estabelecimento de um corte no problema, corte esse que condiciona toda a resposta da filosofia humeana. Tendo em vista a ininteligibilidade de existências especificamente diferentes das percepções, tratar-se-á de buscar a origem da atribuição de continuidade e distinção aos objetos. Hume

⁷⁰ Dessa forma, embora Bennett (ver nota 66) esteja correto ao considerar que Hume entende que o sistema da dupla existência é pior que a pressuposição de uma única existência, parece estar equivocado ao considerar que o sistema vulgar representa a filosofia berkeleyana. Bennett afirma que a forma vulgar é a posição de Berkeley porque o resultado da união entre a opinião humeana da presença exclusiva de percepções à mente com a opinião vulgar de que objetos são diretamente percebidos é a afirmação de que objetos são impressões, ou seja, a posição berkeleyana. O que parece mais correto, entretanto, é que, pelo menos do ponto de vista da inteligibilidade, em Hume, a união da opinião de que apenas percepções estão presentes à mente, com a opinião vulgar de que objetos são diretamente percebidos resulta na afirmação de que percepções são objetos (existências contínuas e independentes), visão oposta à de Berkeley.

parece considerar haver apenas duas opções: ou existência especificamente diferente ou continuidade e distinção dos objetos. O fato de que se existências especificamente diferentes das percepções são ininteligíveis, só resta a noção da continuidade e distinção dos objetos como noção inteligível de existência externa, entretanto, não parece ser de modo algum evidente.

Hume não oferece pistas para nos fazer compreender porque só haveria essas duas alternativas. Mas, que a crença vulgar (crença essa que, para Berkeley, seria contraditória e, portanto, não existiria efetivamente) seja apresentada por Berkeley do mesmo modo que ela aparece na filosofia humeana parece ser um fato que não deve ser desprezado, ao contrário. Se pensarmos que em Berkeley, no fundo, a única inteligibilidade possível para a idéia de objeto externo acaba sendo a da existência distinta dos objetos ou qualidades sensíveis (hipótese para ele contraditória), tendo em vista que noções como ocasião de idéias, causa de idéias, etc., são rejeitadas por ser consideradas ininteligíveis, podemos cogitar que a origem da discussão em Hume esteja bastante vinculada com os rumos que o idealismo berkeleyano deu ao problema do ceticismo em relação aos sentidos. Também em Berkeley o que se exige é a inteligibilidade da noção de objeto externo e, de algum modo, essa inteligibilidade passa pela questão da natureza das idéias, identificadas com as qualidades sensíveis. É a contradição que ele aponta em supor que essas qualidades (ou um conjunto dessas) existem quando não percebidas que determina a contradição de um sentido específico de matéria (o de substância, suporte de qualidades primárias), que ele confessa, nos *Diálogos* (p.109), ser o sentido que seu idealismo precisa refutar.

Isso mostra a amplitude da resposta humeana em relação ao idealismo berkeleyano. Bem ou mal, ao mostrar que a imaginação pode justificar a noção de existência contínua das percepções, por meio da proposição de um novo sentido de "mente", Hume atinge o núcleo central do idealismo berkeleyano. A filosofia humeana reconhece que os conteúdos mentais são percepções, existências descontínuas e dependentes, mas argumenta que não é contraditório supor que esse conteúdo pudesse ser contínuo e independente e que é só por essa suposição que se pode conferir alguma inteligibilidade à noção de existência externa. Assim, propõe uma forma de se contrapor ao ceticismo que atinge também o idealismo berkeleyano. Nesse sentido, talvez o fato de a questão sobre o mundo exterior

partir do estabelecimento de que é preciso buscar a origem da noção de continuidade e distinção dos objetos sensíveis esteja ligado com o modo pelo qual se orienta a estratégia idealista a que, por fim, a defesa da crença vulgar nos corpos parece ter atingido.

4.3- Sistema filosófico, idealismo e ceticismo

Assim, o que, na filosofia humeana, aparece como sistema vulgar não é uma repetição da filosofia berkeleyana, ao contrário, parece ser uma tentativa de superá-la. O fato do vulgo pressupor que há apenas uma única existência é o que evidenciou, em Hume, a exigência de ser possível pensar que percepções sejam contínuas e distintas, a despeito de, em realidade, serem descontínuas e dependentes. Nesta seção, o que pretendemos apontar é, tendo sustentado que a crença vulgar é uma alternativa ao idealismo berkeleyano, como Hume parece identificar a filosofia de Berkeley com a consequência necessária do sistema filosófico, quando não intermediado pelo sistema vulgar, e como, por sua vez, essa consequência aparece como análoga à posição do cético sobre os conteúdos sensíveis.

Para retornarmos à análise exposta na primeira seção deste capítulo, Berkeley procurou desenvolver o seu idealismo como uma estratégia contra o ceticismo, mais especificamente, contra a possibilidade de que se ponha em dúvida a existência dos objetos sensíveis ou de que se questione a sua verdade. Localizando na pressuposição de uma dupla existência, portanto, na separação entre aparência (conteúdos mentais) e realidade (mundo objetivo), a causa do ceticismo, Berkeley julgou que ao transformar objetos em conteúdos dependentes da mente minava qualquer tentativa de pôr em suspeita a realidade daquilo que é percebido na sensação. Como pretendeu ter refutado o materialismo e estabelecido que, para qualquer existência, *ser é ser percebido*, a filosofia berkeleyana entendeu que criava uma união entre vulgo e filosofia e que, dessa forma, nem contrariava a crença vulgar na realidade dos objetos sensíveis, nem se opunha ao princípio de que os objetos sensíveis são existências dependentes. O resultado da síntese entre vulgo e filosofia seria a conclusão de que objetos são existências dependentes da mente, portanto descontínuas, porém reais no sentido em que idéias dos sentidos são reais e, conseqüentemente, desse ponto de vista, existências cuja realidade não pode ser posta em dúvida, ao contrário do que sugeririam os céticos.

A forma pela qual a filosofia humeana se opôs ao ceticismo quanto aos sentidos, por sua vez, foi oposta ao modo pelo qual o idealismo berkeleyano procurou enfrentá-lo. A tematização da crença nos corpos em Hume teve como consequência, nessa filosofia, a explicitação de que, tendo em vista alguns princípios da imaginação, supõe-se que algumas percepções são contínuas, portanto que percepções podem existir impercebidas. Se em Berkeley a refutação do ceticismo se fez tornando objetos sensíveis em idéias, em Hume, ao contrário, essa refutação se assentou na transformação de algumas percepções em existências objetivas, ou seja, contínuas e distintas.

Isso revelou, inicialmente, que entre Hume e Berkeley há diferenças essenciais no que se entende por sistema vulgar e na relação entre esse e o sistema filosófico. Se para Berkeley seu idealismo não representaria uma contraposição ao vulgo, mas sim a depuração da realidade conferida pelo vulgo aos objetos sensíveis, para Hume a afirmação de que o imediatamente percebido na sensação é uma existência dependente da mente é incompatível com a opinião vulgar sobre os sentidos. Se Berkeley sustentou que seu idealismo representava a união entre sistema vulgar e filosófico, Hume procurou evidenciar, primeiramente, que tal união é uma impossibilidade. De certa forma, a filosofia humeana fez parecer que as opiniões filosófica e vulgar não são tão intercambiáveis e que a tradução filosófica para as crenças do vulgo não se faz sem problema. Enquanto os filósofos reconheceriam, partindo da constatação de que percepções não são independentes, que nem mesmo as impressões constantes e coerentes são contínuas, o vulgo admitiria o contrário. Diferentemente do que a filosofia berkeleyana afirmava, para a filosofia humeana o vulgo pode crer na existência contínua dos objetos, já que não haveria inconsistência nessa opinião. Portanto reconhece fazer parte do sistema vulgar uma opinião inconciliável com a opinião filosófica sobre a sensação.

Os filósofos procurariam ser coerente com a razão, sendo por isso inclusive que em vários momentos do texto Hume "princípios filosóficos" e "razão" serem equivalentes (p.ex. *Tratado*.I.iv.2, p.193). Seria um "óbvio ditame da razão" ou uma consequência evidente de um raciocínio com base na experiência que tudo o que aparece à mente é descontínuo e dependente, ou seja, não é um objeto, de forma que essa não é apenas uma conclusão da filosofia, mas essa é também uma evidência da razão. Nesse sentido, o problema apontado inicialmente na opinião filosófica não é a sua falsidade, mas sim a sua

incapacidade de justificar a crença nos corpos. Ao tentar continuar coerente com a razão e, ao mesmo tempo, negar que não podemos crer nos corpos, os filósofos propõem o sistema da dupla existência, segundo o qual percepções são dependentes e descontínuas, mas cópias de existências contínuas e independentes, a que chamam de objetos. Mesmo falsa, a opinião vulgar seria a única possibilidade de se conferir inteligibilidade à noção de objeto, de modo que, segundo Hume, ainda no sistema da dupla existência, a afirmação de que há objetos, dos quais percepções são cópias, é dependente do sistema vulgar. Como a opinião filosófica é apresentada como contrária à opinião vulgar, e como essa última foi considerada a condição indispensável para tornar a noção de objeto inteligível, a filosofia humeana concluiu que a razão e os filósofos, esses últimos na tentativa de ser coerentes com aquela, não conseguem, por si só, explicar a crença nos corpos .

No entanto, mais do que evidenciar que não é a razão ou a opinião filosófica que causa a crença nos corpos, Hume atribui a essa opinião uma conseqüência de maior amplitude, que parece ser em muito semelhante à posição berkeleyana. Para ele, partindo do princípio segundo o qual percepções são dependentes, acaba-se por concluir que não há nada que possua existência contínua. Numa passagem que já citamos:

"Mas uma pequena reflexão destrói essa conclusão, de que nossas percepções possuem uma existência contínua, mostrando que elas têm uma existência dependente; por isso, seria natural esperar que rejeitássemos por completo a opinião de que haja algo na natureza como uma existência contínua, preservada mesmo quando não aparece aos sentidos" (*Tratado*.I.iv.2, p.214)

A conseqüência, indicada como necessária, da rejeição da continuidade das percepções, rejeição que toma como base evidências dadas pela experiência, de que percepções são existências dependentes, é não só a impossibilidade de se crer na existência dos corpos, mas também a negação de que haja algo contínuo na natureza, cuja existência se preserva mesmo quando não é percebida. Em outras palavras, negando-se que percepções sejam contínuas, ter-se-ia como produto a afirmação de que tudo o que existe na natureza é descontínuo, ou seja, só existe quando percebido. Já que é a suposição da existência contínua a responsável pela suposição da distinção dos objetos, pela razão chegar-se-ia à opinião de que tudo o que existe é dependente da mente. Conseqüentemente, o resultado da constatação de que percepções são existências dependentes seria a conclusão de que não há nada com

existência contínua e distinta no mundo, portanto, de que tudo o que existe é dependente, interno e descontínuo, conclusão que parece ser precisamente a da filosofia berkeleyana.

A adesão de Hume à crítica berkeleyana à distinção entre qualidades primárias e secundárias e a consideração de acordo com a qual pelo raciocínio causal se conclui que qualidades secundárias existem apenas na mente parecem pretender reforçar a opinião de que o idealismo berkeleyano é a conseqüência necessária da reflexão sobre os conteúdos sensíveis. Como vimos, também se seguiria do raciocínio causal sobre as qualidades secundárias a conclusão de que não há nada no universo com existência contínua e independente (*Tratado*.I.iv.4, p.231). Portanto, da reflexão sobre qualidades sensíveis haveria uma conseqüente aniquilação dos objetos externos (*Tratado*.I.iv.4, p.228), nas palavras do *Tratado*, ou de acordo com as *Investigações*, restaria uma noção que Berkeley aponta como idéia equivalente à de nada, e que Hume considera ser uma forma de aniquilar a matéria: Retirando da matéria todas as suas qualidades inteligíveis, tanto as primárias quanto as secundárias, de certa maneira você a aniquila, e preserva apenas um *algo* incognoscível e inexplicável como causa de nossas percepções; noção tão imperfeita que nenhum cético pensará em objetá-la" (*Investigações*.XII. i, p.155).

Isso significa que se a crença vulgar é, para Hume, uma oposição à impossibilidade conferida pela filosofia berkeleyana à idéia de matéria, o idealismo de Berkeley parece ser, por outro lado, apontado como conseqüência necessária do sistema filosófico, sem a intervenção da imaginação, a qual permite que se constituam sistemas de dupla existência. Embora Hume pareça discordar de que a natureza das idéias seja necessariamente dependente e descontínua, ele não parece negar que, pela razão, através da relação de causa e efeito, relação pertinente às questões de fato, concluir-se-ia que tudo o que existe é dependente e descontínuo. Mesmo que não desenvolva diretamente uma argumentação para negar a dupla existência, a filosofia humeana parece sustentar que ser totalmente coerente com a razão envolve a admissão de que há uma única existência, a das "meras percepções", portanto, é confirmar a posição de Berkeley. Nesse sentido, o sistema filosófico, sem o amparo do sistema vulgar, não só acarretaria uma "suspensão de juízo" quanto à existência dos corpos, mas a negação dessa existência.

Evidentemente não se pode deixar de observar que a passagem, em Hume, da impossibilidade da razão e do sistema filosófico causar a crença nos corpos para a negação

de qualquer existência contínua como sua conseqüência, ou seja, que a conclusão berkeleyana é o desenvolvimento necessário de um sistema totalmente baseado na razão, não se faz sem problemas. Isso porque a opinião de que nada existe sem ser percebido em Berkeley exige a aceitação de alguns pressupostos, aos quais Hume não apresenta comentário explícito, tampouco parece referendar. Como comentamos em nossa primeira seção, uma das estratégias mais importantes de Berkeley é determinar a impossibilidade da existência de algo a partir de sua ininteligibilidade. Para ele, tanto a contradição de uma idéia quanto a sua inconcebibilidade são critérios suficientes para o estabelecimento de que sua existência é impossível. Foi pela inconcebibilidade das qualidades primárias sem as secundárias, por exemplo, que Berkeley afirmou ser impossível a existência objetiva das qualidades primárias. Também pareceu ser mais a inconcebibilidade que a contradição em se supor uma semelhança entre idéias e existências diferentes dessas o aspecto responsável pelo princípio segundo o qual idéias só podem representar outras idéias. Não obstante, se a noção de substrato de qualidades lhe pareceu contraditória, tendo em vista que seria impossível que idéias existissem em um substrato impercebido, a noção de um substrato sem qualidades, a noção de um algo como ocasião, e de um algo causa de percepções, foram excluídas como idéia relativa ou noção adequada de matéria tendo em vista a sua inconcebibilidade e não propriamente a sua contradição. Assim, em muitos momentos, é mais a ininteligibilidade da matéria que a sua contradição que está em jogo e lhe permite rejeitar sua existência, embora a discussão mais direta de Berkeley seja com a noção de um substrato de qualidades, aí sim refutada pela contradição, que, ao que nos parece, não poderia ser uma conseqüência do que em Hume aparece como sistema filosófico⁷¹.

Apontamos desde o início deste trabalho que o problema humeano é encontrar o fundamento da crença nos corpos, o que só foi possível pela explicitação de princípios da

⁷¹ Embora tenhamos reconhecido que essa questão não estava clara na filosofia humeana, discordamos, de um modo geral, de Livingston, para quem no sistema filosófico estaria incluída a impossibilidade de se pensar que as percepções são contínuas e independentes (ver nota 41). Admitimos que se estivesse imbuída no sistema filosófico a opinião de que percepções são necessariamente descontínuas e dependentes, de fato a consistência do sistema vulgar representaria a falsificação do sistema filosófico. Entretanto, sustentamos que o princípio do qual parte o sistema filosófico, a saber, que percepções são dependentes e descontínuas, é apresentado por Hume como um princípio decorrente de um raciocínio causal e não de um raciocínio demonstrativo. Assim, dissociamos tal princípio da posição fenomenalista acerca da percepção, definida por Livingston como a opinião de que percepções são necessariamente "privadas". Caso tivéssemos compreendido o princípio do qual parte o sistema filosófico como a opinião de que percepções são necessariamente dependentes e descontínuas teríamos maior facilidade de explicar porque Hume aponta a negação de qualquer existência contínua como conseqüência do sistema filosófico e da razão sem a intervenção da imaginação. Contudo, como não concordamos com essa posição, tampouco pudemos tomá-la como prerrogativa.

imaginação. Hume mostrou claramente que pela opinião de que percepções são descontínuas e, portanto, que os objetos são existências diferentes delas, não se pode inferir a existência destes através daquelas. De certa forma, ele evidenciou que a noção de existência externa só se torna objeto de nosso pensamento pela atuação da imaginação, a qual origina a inferência da existência contínua e distinta dos corpos, para Hume, única noção inteligível de externalidade. Nesse sentido, ele deixa claro que apenas apoiados na razão não conseguiríamos apresentar uma noção inteligível de corpos ou não seria possível afirmar que há objetos contínuos e distintos. A passagem para a conclusão de que para um sistema totalmente baseado na razão não haveria nada com existência contínua (ou seja, nada que satisfizesse a noção de objetividade) pareceria exigir, nesse sentido, que também Hume considerasse que a inconcebibilidade é critério de impossibilidade. Entretanto, não há menção explícita na filosofia humeana sobre o assunto, sendo, inclusive, mais compatível com as suas considerações, em outros momentos do texto, a interpretação de que apenas a contradição determina a impossibilidade de uma existência. Na análise acerca do ceticismo quanto aos sentido, no entanto, parece atuar, ainda que implicitamente e sem qualquer justificativa, a equivalência entre ininteligibilidade e impossibilidade. Seria ela que, além de explicar porque a opinião de que não há nada que possua existência contínua se seguiria da conclusão de que percepções não são contínuas, permitiria compreender porque, na seguinte passagem, Hume chama de absurdo o que é apenas inconcebível: "Quanto à noção de existência externa, quando tomada como algo *especificamente* diferente das nossas percepções, já mostramos seu absurdo" (*Tratado*.I.iv.2, p.188). Da mesma forma, ela tornaria mais verdadeira a conclusão humeana de que, tendo em vista que qualidades primárias não podem ser concebidas sem as secundárias, da constatação de que qualidades secundárias não são contínuas e independentes se segue que nenhuma qualidade possui tal natureza e, em consequência, os objetos externos são aniquilados.

Entretanto, embora não possamos efetivamente atribuir a Hume pressupostos que permitiram a Berkeley negar a existência da matéria, não podemos deixar de observar a sua clareza ao apontar a conclusão berkeleyana como o desenvolvimento coerente com a razão. Além disso, é justamente a sustentação, ainda que verbal, do que compreendemos ser a posição berkeleyana que, para Hume, seria a posição do ceticismo acerca dos sentidos.

Comentando sobre o que se seguiria da conclusão de que percepções são descontínuas, Hume expõe:

Os filósofos estão tão longe de rejeitar a opinião de uma existência contínua após terem rejeitado a independência e continuidade das nossas percepções sensíveis, e, ainda que todas as correntes concordem com essa última opinião, a primeira, que é, de certa maneira sua consequência necessária, tem sido peculiar a alguns cétricos; que apenas sustentam essa opinião em palavras, e nunca foram capazes de acreditar nela com sinceridade. (*Tratado.I.iv.2, p.214*)

Para a filosofia humeana, da constatação de que percepções são descontínuas e dependentes se seguiria a rejeição de que há existências contínuas, sendo isso o que afirmariam os cétricos "extravagantes". Trata-se do mesmo sentido de ceticismo que aparece na análise sobre a distinção entre qualidades primárias e secundárias: "Afirmo que, tentando explicar a operação dos objetos externos por esse sistema, acabamos aniquilando por completo todos os objetos externos e ficamos reduzidos à opinião do mais extravagante ceticismo em relação a eles" (*Tratado.I.iv.2, pp.227-8*). Isso significa que Hume não vê incompatibilidade entre ceticismo e idealismo, ou, "dogmatismo negativo". Nas *Investigações*, aliás, Hume deixa claro que vê a filosofia de Berkeley como uma filosofia cética :

"Tomamos esse argumento [*contra a possibilidade de se conceber qualidades primárias por meio de abstração das secundárias*] do Dr. Berkeley, e, na realidade, a maioria dos escritos desse autor muito engenhoso formam as melhores lições de ceticismo que podem ser encontradas entre os filósofos antigos e modernos, sem excetuar Bayle. Ele afirma, contudo, no frontispício de seu livro (e indubitavelmente com muita veracidade) ter composto seu livro contra os cétricos e contra os ateus e livre-pensadores. Mas todos os seus argumentos, embora dirigidos a outro fim, são, na verdade, meramente cétricos, é o que se vê dos mesmos pelo fato de *não admitirem resposta e não produzirem convicção*. Seu único efeito é causar uma surpresa momentânea, irresolução e confusão, que resultam do ceticismo" (*Investigações.XII.i, p.155n*).

Embora a afirmação de que não existem objetos contínuos, ou de que tudo o que existe só é existente quando percebido, não parece ser de forma alguma compatível com o que os cétricos entendem por suspensão de juízo, Hume a identifica como a posição cética. Isso explicita, sobretudo, que, pelo menos na discussão acerca da crença nos corpos e sobre a distinção entre qualidades primárias e secundárias, Hume parece compreender o ceticismo da mesma forma pela qual é definido por Berkeley (*Diálogos, p.60-1*): como dúvida em relação aos conteúdos sensíveis ou negação da realidade desses conteúdos. Como a noção de objetos

é, para a filosofia humeana, a noção de uma existência contínua e distinta, negar que haja ou possa haver tais existências representaria negar a "realidade" dos objetos, portanto ser cético em relação aos mesmos⁷². Assim, embora Hume discorde da opinião berkeleyana, de que a noção de matéria é contraditória, parece concordar, mesmo sem apresentar alguns de seus pressupostos, que, a partir da constatação da natureza dependente das percepções, deve-se concluir que nada que existe é contínuo e independente, portanto, que os corpos não existem. Essa é a posição que Hume entende ser também a do cético, de forma que o sistema filosófico, sem a intermediação do sistema vulgar, além de em idealismo resulta em ceticismo.

⁷² LEBRUN (1988) afirma que a visão berkeleyana e humeana acerca do que seja o ceticismo é diferente, pois em Berkeley ele significaria "desconfiança relativamente às fontes de nosso conhecimento" e em Hume "uma discrepância com relação às crenças comuns" (p.33). Hume identificaria Berkeley como um cético, porque a consequência do idealismo berkeleyano seria a refutação da crença vulgar nos corpos. Entendemos que, de fato, o ceticismo para a filosofia humeana representa, em geral, uma contraposição às crenças comuns e, nesse sentido, idealismo e ceticismo aparecem como intercambiáveis, pois o idealismo berkeleyano se contrapõe à crença nos corpos. Mas consideramos, por outro lado, que é relevante ponderar que o ceticismo quanto aos sentidos também aparece nos textos humeanos como a sustentação de que não há corpos e, dessa forma, em um sentido semelhante ao que Berkeley havia dado a essa corrente filosófica. Em nossa opinião, a principal divergência entre Hume e Berkeley, a qual faz o primeiro qualificar o segundo como cético embora esse entenda o seu idealismo como uma forma de se contrapor ao ceticismo, é a noção atribuída à objetividade. Entendemos que é o fato de Hume traduzir a objetividade pelas noções de continuidade e distinção que o faz afirmar que a conclusão berkeleyana, segundo a qual tudo o que existe é dependente, representa negar a existência dos corpos, ao passo que Berkeley não acreditava ter negado a sua existência.

***Considerações Finais: A inteligibilidade da existência externa e a relação
entre vulgo e filosofia em Hume***

Iniciamos esta dissertação esclarecendo alguns aspectos da filosofia humeana, os quais são decisivos para a sua análise da crença nos corpos. Destacamos, por exemplo, que é o fato de a força e a vivacidade não serem critérios definitivos para distinguir crença e ficção que torna necessário a Hume investigar a origem da crença nos corpos. Argumentamos que reconhecer algo como uma ficção, na filosofia humeana, exige um processo de reconstrução do caminho de formação de uma idéia, o qual deve permitir que se afirme ser ela originada pela imaginação e não pela razão. Nesse sentido, procuramos tornar evidente que afirmar que uma crença é fundada em uma ficção depende de mostrar que ela não é pertinente ao sistema dos sentidos ou da memória, mas sim ao sistema do juízo e, afastada a hipótese de envolver uma questão demonstrativa, que ela não decorre da relação de causa e efeito e sim de outros princípios da imaginação.

Nossa abordagem, num certo sentido, pretendeu explicitar como é esse o processo construído no interior da análise humeana acerca da crença nos corpos. Intentamos fazer isso mostrando que a investigação da causa dessa crença é, no fundo, a busca da inteligibilidade da idéia de existência ou objeto externo, visando, ademais, localizar os pressupostos que a constituem. Para tanto, esclarecemos que tal análise parte do reconhecimento de que, em realidade, os conteúdos da sensação são descontínuos e dependentes, e, sustentamos ter sido essa a opinião que permitiu a Hume argumentar que a crença nos corpos é fundada em uma ficção da imaginação e não diretamente nas impressões ou no raciocínio.

A partir dessa localização, aprofundada a partir da análise da questão das qualidades primárias e secundárias, procuramos apontar a dualidade existente na filosofia humeana quanto aquilo que ela compreende como verdadeiro e aquilo entendido como inteligível e dominante do ponto de vista da formação da crença nos corpos. Ponderamos que esse autor não negou que os filósofos estejam corretos ao afirmar que os conteúdos mentais são descontínuos e dependentes, mas sim indicou a impossibilidade de se conferir inteligibilidade ao "mundo exterior" sem a subversão dessa constatação, o que, sustentamos,

representou negar parte importante da estratégia utilizada por Berkeley para se contrapor ao ceticismo quanto aos sentidos.

Mostramos, nesse sentido, que Hume recusou, por meio de uma nova forma de se compreender a mente, ser impossível conceber as impressões coerentes e constantes como existências contínuas e independentes, rejeitando que se deva afirmar que o *ser* de uma percepção *é o seu ser percebido*. Dessa forma, analisamos como esse autor pretendeu ter evidenciado que a determinação da natureza das percepções é uma questão de fato e, portanto, pertinente a uma razão causal e não demonstrativa, o que lhe permitiu defender a possibilidade de conceber o contrário a ser inferido por meio da causa e efeito. Por outro lado, expusemos que a concepção desse contrário, ou seja, a subversão do concluído pela razão provável, na filosofia humeana, foi atribuída a uma faculdade diferente da razão, qual seja, a imaginação, tendo reconhecido essa filosofia que sem a intervenção dessa faculdade dever-se-ia concluir que não há nada com existência contínua e distinta, conclusão a qual procuramos identificar ao idealismo berkeleyano.

Ao longo desta dissertação, portanto, destacamos as semelhanças entre o contexto em que se inserem Hume e Berkeley em seu propósito comum de se contraporem ao ceticismo quanto aos sentidos. Ambos, argumentamos, admitem que as percepções são dependentes e descontínuas (embora discordem quanto ao fato de serem elas necessariamente dependentes e descontínuas) e caracterizam a inferência acerca da existência dos corpos, a partir dessa constatação, como algo que ultrapassa o permitido de se concluir pela razão. Por outro lado, procuramos fazer o leitor perceber que a resposta desses autores ao ceticismo quanto aos sentidos foi oposta e que Hume, por meio da sua, propõe-se não só a defender a crença nos corpos da possibilidade de colocá-la em suspenso, mas também a mostrar que o idealismo, apontado por Berkeley como a refutação desse ceticismo, embora seja o resultado mais coerente com a razão, não é o único resultado possível.

É importante compreender, ao final desta dissertação, como a distinta forma pela qual Hume e Berkeley entendem a relação entre vulgo e filosofia foi fundamental nessa diferença. Evidentemente, como afirmamos, a defesa humeana da possibilidade de percepções serem descontínuas e dependentes foi decisiva nesse sentido, assim como foi decisivo o fato de a imaginação em Hume aparecer como uma faculdade capaz de originar conteúdos mentais opostos aos formados pela razão provável, desde que eles não

representem uma contradição. Entretanto, esperamos que o leitor possa, terminada a leitura deste trabalho, perceber que o diferente modo de unir vulgo e filosofia é o aspecto central para explicar o que permitiu a Hume se contrapor ao ceticismo e ao mesmo tempo, embora num plano bem circunscrito, refutar o idealismo.

Como ressaltamos, mostrar que a crença nos corpos só pode ser compreendida como a suposição de que algumas impressões são contínuas e distintas e, na seqüência, que essa é uma ficção da imaginação, foi algo em Hume dependente de que se tomasse como pressuposto algo que só pode ser dado *a posteriori*, a partir da reflexão sobre a natureza das percepções. De fato, na filosofia humeana, a ficção da existência contínua das percepções aparece como anterior à reflexão sobre a natureza das mesmas; contudo, a explicação da origem da ficção envolvida na crença nos corpos só pode se efetivar depois de se refletir e se constatar que percepções não são objetos, pois não são existências contínuas e distintas. Ou seja, descobrir a causa da crença nos corpos, em Hume, pressupõe a reflexão filosófica sobre as percepções.

Porém, ainda que reconhecer que a crença vulgar depende de uma ficção tenha sido, na filosofia humeana, assumir um ponto de vista muito diferente do ponto de vista do vulgo, ela também, por outro lado, representou assumir um ponto de vista bem distinto do de Berkeley. Nesse autor, o que ele caracteriza como opinião filosófica de certa forma procura corrigir ou tornar consigo compatível a opinião vulgar. Berkeley argumenta, como vimos, que o idealismo é uma expressão de uma verdade supostamente compartilhada pelo vulgo e pela filosofia. Para ele, o vulgo admitiria que os conteúdos imediatos da sensação são os próprios objetos e a filosofia mostraria que esses conteúdos são dependente da mente. Em realidade, havia em Berkeley uma concepção diferente da de Hume do que fosse afirmar que são os próprios objetos que aparecem à mente (porquanto mostramos que Hume inicia afirmando que por existência externa entenderá a continuidade e distinção e, portanto, não admitirá que a afirmação da descontinuidade e dependência daquilo que aparece à mente possa se conciliar com a opinião de que seja o próprio objeto), mas sobretudo atuava implicitamente o entendimento segundo o qual se podia corrigir ou traduzir a concepção vulgar pela filosofia. Tanto é assim que o idealismo berkeleyano toma apenas parte do que pressuporia o vulgo, a saber, a pressuposição da unicidade da existência, argumentando que a outra parte – qual seja, a crença em que aquilo que aparece à mente tem existência distinta –

significava a afirmação de uma impossibilidade, ou seja, de algo que não poderia ser concebido nem originar crença. Excluindo a crença na distinção e continuidade por considerá-la contraditória e corrigindo-a a partir da opinião de que os conteúdos imediatos da sensação são dependentes, Berkeley leu a opinião vulgar como expressando justamente o contrário do que era dito através da crença por ele considerada contraditória. Ao transpor para a opinião vulgar o princípio filosófico de que tudo o que aparece à mente é idéia e, portanto, é algo dependente da mente, o idealismo tornava-se a expressão da união entre vulgo e filosofia, afirmando serem os conteúdos mentais o próprio objeto, o qual existiria apenas quando percebido.

Na filosofia humeana, nem se exclui a crença vulgar nem se desconsidera o fato de que a filosofia estabelece princípios verdadeiros sobre o assunto, mais especificamente sobre as conexões, as relações e a duração dos conteúdos mentais. Se o ponto de vista da análise humeana quanto às qualidades das percepções é desde o início o ponto de vista por ela atribuído à razão e à filosofia em sua tentativa de ser coerente com ela, esse ponto de vista adquire, nessa análise, apenas a função de explicar a origem do sistema vulgar. Enquanto a intenção da filosofia berkeleyana era ser totalmente coerente com a razão e, ao transpor a opinião filosófica para a do vulgo, "racionalizar" o sistema vulgar, a de Hume é, utilizando-se da opinião filosófica, evidenciar o papel da imaginação na formação da crença e, especialmente, na possibilidade de, no plano da inteligibilidade, romper-se com a conclusão de que não existem corpos. Sua visão não é a mesma do vulgo, pois reconhecer que a crença nos corpos é fundada em uma ficção exige uma perspectiva diversa da vulgar, mais precisamente, uma perspectiva que inclui uma reflexão sobre os conteúdos mentais, a qual assume o que se pode concluir pela razão como o padrão de verdade. Contudo, embora não deixe de ser uma perspectiva filosófica, a filosofia humeana não tem a pretensão de corrigir a visão vulgar, até porque isso representa, para ela, uma impossibilidade.

Entretanto, por outro lado, é preciso perceber, para finalizarmos lançando uma questão a ser aprofundada por meio de outros trabalhos, que o fato de ser a partir de uma perspectiva diversa da representada pela crença vulgar que se classifica a suposição conforme a qual impressões constantes e coerentes são contínuas como uma ficção e, mais do que isso, como uma falsidade, é bastante significativo. Tal fato parece sugerir, sugestão que deve ser melhor investigada, que, em Hume, a dimensão epistemológica sobrepõe-se à dimensão

psicológica da sua filosofia. Afinal, esse autor sustenta que uma idéia concebida com maior força e vivacidade recebe assentimento, portanto, é considerada verdadeira por quem o concebe, seja essa concepção derivada dos sentidos, da razão ou da imaginação. Contudo, classificá-la como uma opinião falsa é, de certa forma, reconhecer a possibilidade de dissociar o verdadeiro daquilo que gera crença, apesar de se admitir, em outra dimensão, não ser possível evitar o assentimento ou a remissão mais imediata ao verdadeiro do que é concebido com maior força e vivacidade.

BIBLIOGRAFIA

- ADAMS (1973). *Introduction to the Three Dialogues between Hylas and Philonous*. Indianápolis-Cambridge: Hackett Publishing Company.
- ALEXANDER, Michel. (1975) *Ideas, Qualities and Corpuscles*. Londres: Cambridge University Press.
- BAIER, Annette. (1991) *A Progress of Sentiments*. Londres: Harvard University Press
- BEAUCHAMP; MAPPE (1995). *Is Hume Really a Sceptic About Induction?*. In *Critical Assessments (Hume)*, vol.II, p. 73-90.
- BENNETT, Jonathan. (1971) *Locke, Berkeley Hume Central Themes*. Oxford: Clarendon Press
- BERKELEY, George (1998). *The Principles of Human Knowledge*. Jonathan Dancy. Oxford University Press.
- _____ (1998) *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. Jonathan Dancy. Oxford University Press.
- BOYLE, R. (1999). *The origin of forms and qualities*. In *The works of Robert Boyle*, v. 5. London: Pickering & Catto.
- CACHEL, Andrea (2003). *Idéias gerais e Linguagem em Berkeley e Hume*. In *Cadernos PET- Filosofia*, n.5, pp. 25-36.
- CESSATO, Maria Clara (2002). *Síntese e Discursividade na Crítica da Razão Pura de Kant*. São Paulo: Tese de Doutorado em Filosofia, USP.
- COLLIER, Mark. (1999) *Filling the Gaps: Hume and Connectionism and The Continued Existence of Unperceived Objects*. In *Hume Studies*, vol XXV, n. 1 e2, April/November, pp.155-170.
- CONTE, Jaimir (2000). *Berkeley e o Ceticismo*. Florianópolis: Dissertação de Mestrado em Filosofia, UFSC
- COOK, J.W. (1995). *Hume's Scepticism with Regard to the Senses*. In *Critical Assessments (Hume)*, vol.III, p. 567-596.
- COSTA, Michael. (1998). *Hume on Very Idea of Relation*. In *Hume Studies*, vol.XXIV, n. 1, p. 71-94.
- DANCY, (1998). *Introduction to The Principles of Human Knowledge*. In *The Principles of Human Knowledge*. Oxford University Press.
- _____ (1998) *Introduction to The Three Dialogues between Hylas and Philonous*. In *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. Oxford University Press.
- DESCARTES (1989). *Príncipes de la philosophie*. Paris: Vrin.
- DICKER, Georges. (1998) *Hume's Epistemology*. Nova York: Routledge
- DURLAND, Karánn. (1996) *Hume's First Principle, His Missing Shade, and His Distinctions of Reason*. In *Hume Studies*, vol XXII, n. 1, pp.101-21.
- FLEW, Antony.(1961) *Hume's Philosophy of Belief*. London: Routledge and Kegan Paul
- FOGELIN, Robert J. (1996) *The Intuitive Basis of Berkeley's Immaterialism*. In *History of Philosophy Quarterly*. Vol 13, n.3, Julho.
- GALILEU.G. (1983). *O ensaiador*. In *Os Pensadores*. 3ed. São Paulo: Abril Cultural.
- GARRETT, Dom. (1997) *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Nova York: Oxford University Press

- HUME, David.(1978) *Treatise of Human Nature*. Selby-Bigge/P.H.Nidditch.2ed.Oxford: At The Clarendon Press,1978.
- _____ (1975) *Enquiries concerning Human Understanding*. In *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Moral*. Selby-Bigge/P.H. Nidditch.3ed.Oxford:Clarendon Press, 1975.
- _____ (2002) *Treatise of Human Nature*. David Fate Norton & Mary Jane Norton. Oxford: Oxford University Press,1978.
- _____ (2000). *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP.
- _____ (1999). *Investigações sobre o Entendimento Humano*. [trad. José Oscar A. Marques] São Paulo: Editora UNESP.
- KEMP-SMITH, Norman.(1964) *The Philosophy of David Hume: a Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. London: Macmillan.
- LEBRUN, Gerard. (1988) *Berkeley ou le sceptique malgré lui*. In *Manuscrito*, vol. XI, n.2, p.33-48.
- LEIBNIZ (s/d). *Discurso de Metafísica*. Lisboa; Edições 70.
- LEROY, André. (1953). *David Hume*. Paris: PUF
- LIVINGSTON, Donald W. (1984) *Hume' s Philosophy of Common Life* Chicago and London: The University of Chicago Press.
- LOCKE (1972). *Essai Philosophique concernant L' Entendement Humain*. M.Coste. Paris:Vrin.
- MALHERBE, Michel.(1992). *La Philosophie Empiriste de David Hume*. 3.ed. Paris: Vrin
- _____ (1980) *Kant ou Hume. ou la raison et le sensible*. Paris: Vrin.
- MOUNCE, H.O.(1999) *Hume' s Naturalism* London and New York: Routledge.
- MONTEIRO, João Paulo (1984). *Hume e a epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda.
- NORTON, David F. (1982). *David Hume: Common-Sense Moralism, Skeptical Metaphysician*. Princeton: Princeton University Press.
- NOXON, James (1973) *Hume' s Philosophical Development: A Study of his Methods*. Oxford: At the Clarendon Press .
- O'CONNOR, D. (1995). *Hume' s Scepticism with Regard to the Senses*. In *Critical Assessments (Hume)*, vol.III, p. 597-612.
- OLASO, Ezequiel de. (1978) *Otra Vez Sobre el Escepticismo de Hume*. In *Manuscrito*, vol.I, n.2, p. 45-63.
- O'SHEA, James R. (1997). *Fictitious Duration and Informative Identity in Hume' s Treatise*. In *Manuscrito*, vol.XX, n.2, p. 145- 167.
- PAVKOVIC, A. (1995). *Scepticism and the Senses in Hume' s Treatise*. In *Critical Assessments (Hume)*, vol.III, p. 613-624.
- PEARS, David. (1990) *Hume' s System. An Examination of the First Book of his Treatise* Oxford University Press.
- PENELHUM, Terence. (1975). *Hume*. Londres: The Macmillan Press
- _____ (1966). *Hume on Personal Identity*. In *Modern Studies in Philosophy (Hume)*, ed. V.C. Cappell, Londres: University of Notre Dame Press
- PITSON, A.E. (1982) *Hume on Primary and Secondary Qualities*. In *Hume Studies*, vol. VIII, n.2, pp.125-138.
- POPKIN, Richard.(1980) *The Right Road to Pyrrhonism*. San Diego: Austin Hill Press.
- PRICE, Henry H. (1940) *Hume' s Theory of The External World* Oxford University Press.

- RIBEIRO DE MOURA, Carlos Alberto (1997). *Crítica Humeana da Razão*. In *Manuscrito*, vol.XX, n.2, p. 145- 167.
- SMITH, Plínio Junqueira.(1995) *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.
- STRAWSON, Galen. (1996) *The Secret Connexion. Causation, Realism, and David Hume*. Oxford University Press, 1996.
- STROUD, Barry.(1995) *Hume*. London and New York: Routledge, 1995.
- YOLTON, John W.(1990) *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- WILSON, Fred. (1991). *Hume on Abstract Idea of Existence: Comments on Cummins' "Hume on the Idea of Existence"*. In *Hume Studies*, vol.xviii, n.3, novembro, pp.167-201.
- WILSON, Margaret D. (1992). *History of Philosophy in Philosophy Today; and the Case of the Sensible Qualities*. In *The Philosophical Review*, vol.101, n.1, janeiro, p. 191-243.
- WRIGHT, J.P. (1995). *Hume' s Academic Scepticism: a Reappraisal of His Philosophy of Human Understanding*. In *Critical Assessments (Hume)*, vol.II, p. 222- 247.
- _____ (1983). *The skeptical realism of David Hume*. Minneapolis: University of Minnesota Press.