

ITALO LINS LEMOS

**O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA EPISTEMOLOGIA DE HUME**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Jaimir Conte.

FLORIANÓPOLIS  
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Lemos, Italo Lins

O papel da imaginação na epistemologia de Hume / Italo Lins Lemos ; orientador, Jaimir Conte - Florianópolis, SC, 2016.

121 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências


1. Filosofia. 2. Epistemologia. 3. Hume. 4. Imaginação. 5. Crenças. I. Conte, Jaimir. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Ítalo Lins Lemos


**“O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA EPISTEMOLOGIA DE HUME”**

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

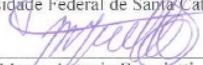
Florianópolis, 26 de fevereiro de 2016.

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.  
Coordenador do Curso

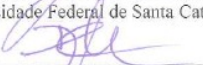
Banca Examinadora:

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Jaimir Conte, Dr.  
Orientador

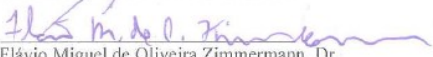
Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Marco Antonjo Francfotti, Dr.

Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.

Universidade Federal de Santa Catarina

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann, Dr.

Universidade Federal da Fronteira Sul

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de explicitar a minha irrestrita admiração pessoal e intelectual pelo meu orientador Prof. Dr. Jaimir Conte, que desde a minha chegada a Florianópolis demonstrou uma solicitude incondicional, sendo ela imprescindível tanto para a minha adaptação nesta cidade quanto para a realização deste trabalho de dissertação de Mestrado.

Aos meus pais, João Batista Ribeiro Lemos e Valéria Maria Cavalcanti Lins, e ao meu irmão Igor Lins Lemos, que sempre me apoiaram no meu sonho de ser um estudante de filosofia e que nos momentos mais difíceis – que, nestes três últimos anos, não foram poucos – estiveram ao meu lado, não medindo esforços para que o meu conforto e bem-estar fossem assegurados.

Aos meus caros amigos recifenses Eduardo Souza, Arthur Cavalcanti, Bruno Araújo, Maurilo Sobral, Clarissa Macau e Amanda Lessa que, apesar da distância de milhares de quilômetros, nunca perderam o interesse pela pergunta “como vai a sua vida?” e que, mesmo via Skype ou por redes sociais, acompanharam cada passo no decorrer desses três anos longe do Recife.

Aos meus amigos de vários lugares do Brasil, mas que só tive a oportunidade de conhecer em Florianópolis, Danielle Antunes, Clara Machado, Allan Vieira, Letícia Cândido, Allysson Vasconcelos e Kayo Campos que, por diferentes motivos, tornaram os meus dias mais produtivos e alegres, sendo um porto seguro e um motivo extra para continuar trabalhando.

Aos meus amigos de vários lugares de fora do Brasil, Alexine van Olst, Alexandra Shapiro, Grayson Toliver e Kenneth Wong, que me deram provas de que eu estava no caminho certo. Ou, melhor do que isso, me ajudaram a construir um caminho que me levou ao lugar certo.

Aos membros do Grupo Hume da UFSC, Erisson Silva, Enzo Montalbano, Maylla Chaveiro, Lourenço Carneiro e Paola Villa, que alegravam as minhas sextas-feiras não só por causa das discussões proficuas durante o ano de 2015, mas também pelos momentos de descontração.

Aos ilustríssimos professores Alexandre Meyer Luz, Hélio Lima e José Tadeu Batista Souza, que acreditaram no meu potencial e que por meio de suas aulas me ajudaram a melhorar as minhas aptidões intelectuais, nunca permitindo que eu me acomodasse em minhas leituras.

Aos professores Marco Antonio Franciotti, Alberto Oscar Cupani e Flávio Miguel de Oliveira Zimmerman, pela solicitude e pelo interesse em participarem da minha banca de mestrado.

Aos meus amigos Gustavo Ribeiro e Jonnahn Douglas, que apareceram na metade de 2015 e com quem desde então divido a casa, conto histórias, e discuto (até demais) sobre Munchkin.

A Bárbara Seger Zeni, que entrou na minha vida pelas portas da ficção, mas se mostrou como o que existe de mais concreto, mostrando que todo ceticismo radical é, ao final, irrelevante.

À CNPQ, pela concessão da bolsa de pesquisa, sem a qual essa dissertação não seria possível.

A todos vocês, o meu reconhecimento.

## RESUMO

O objetivo dessa dissertação é o de analisar o papel da imaginação na teoria do conhecimento de David Hume, a partir do primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana*. A dissertação se divide em três capítulos, sendo o primeiro uma introdução aos conceitos e princípios mais gerais da epistemologia humeana, em especial, aos conceitos de percepção, graus de vivacidade e costume, e aos princípios de cópia, separabilidade e concebibilidade. No segundo capítulo, apresentamos duas ideias formadas pela imaginação que não possuem um status epistêmico positivo: a de substância e a da imaterialidade da alma, e explicamos que essas ideias além de serem formadas por princípios irregulares da imaginação são dispensáveis tanto nas discussões filosóficas quanto na vida comum. No terceiro capítulo, fazemos o processo oposto: analisamos as ideias formadas pela imaginação que possuem um status epistêmico positivo, entre elas, as ideias de causalidade, mundo exterior e identidade pessoal, demonstrando a importância da crença nessas noções. Pretendemos, assim, mostrar que a faculdade da imaginação tem um papel central na filosofia humeana, pois, quando opera por princípios regulares, busca subsídio na experiência sensível e engendra crenças naturais, ela é capaz de formar noções que não apenas possuem uma justificação epistêmica, mas sem as quais a própria existência humana no mundo empírico seria impossível de se conceber.

Palavras-chave: Hume; imaginação; conhecimento; crenças.

## ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the role the imagination plays in David Hume's theory of knowledge, according the first book of the *Treatise of Human Nature*. The dissertation is segmented in three chapters, being the first an introduction to the concepts and most general principles of the humean epistemology, paying close attention to the concepts of perception, degrees of vivacity and custom, and to the principles of copy, separability and conceivability. In the second chapter we present two ideas formed in the imagination that doesn't have a positive epistemic status: the substance and the immateriality of the soul, and then we explain why these ideas are not only conceived by the irregular principles of the imagination but are also disposable in the philosophical discussions and in the ordinary life. In the third chapter we make the other way around: we analyze the ideas formed by the imagination that have a positive epistemic status, amongst them, the ideas of causality, external world and personal identity, showing the importance of these notions. We aim, therefore, to argue in favor of the notion that the faculty of the imagination has a central role in the humean philosophy because, when it operates according to regular principles, seeks for support in the sensorial experience and establishes natural beliefs, it is capable of forming notions that have not only an epistemic justification, but also that without them the human existence would be impossible to conceive.

Key-words: Hume; imagination; knowledge; beliefs.

*“A metafísica é uma consequência de estar mal-disposto”  
(Bernardo Soares, Livro do Desassossego)*



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1: A imaginação na epistemologia de Hume.....</b>	<b>17</b>
1. O projeto de um estudo da Natureza Humana.....	17
2. O delineamento da geografia mental.....	22
3. A teoria do conhecimento humeana.....	32
4. A faculdade da imaginação.....	40
<b>CAPÍTULO 2: O status epistêmico negativo da imaginação.....</b>	<b>51</b>
1. Da noção metafísica de substância.....	51
1.1 Da noção aristotélica de substância.....	52
1.2 Da noção lockeana de substância.....	55
1.3 Da noção humeana de substância.....	56
2. Da noção de imaterialidade da alma.....	62
<b>CAPÍTULO 3: O status epistêmico positivo da imaginação.....</b>	<b>73</b>
1. Da noção de causalidade.....	74
2. Da noção de mundo exterior.....	88
3. Da noção de identidade pessoal.....	99
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>113</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>117</b>



## INTRODUÇÃO

Pretendemos versar sobre o papel da imaginação na epistemologia de Hume, tal como apresentado e discutido no primeiro livro do *Tratado da Natureza Humana*. A motivação para esse trabalho partiu da percepção de que a história da filosofia é, em certa medida, a história da faculdade da razão. No decorrer da modernidade, especificamente, a teoria da verdade mais influente era a da representação, isso é, a da correspondência entre as proposições (ou ideias, ou pensamentos) e os objetos da realidade sensível ou suprassensível. A faculdade mental que executava a adequação entre as proposições e o mundo deveria ser não apenas estável e confiável mas até mesmo, segundo alguns dos filósofos racionalistas, uma herança do deus cristão (Cf. Leibniz, 2013). Por isso, a razão foi eleita como a faculdade mental privilegiada para o escrutínio filosófico da modernidade. A imaginação, por outro lado, era encarada como a parte mais maleável e instável de nossas mentes, sendo um recurso mais próprio de crianças e mentirosos, devendo ser banida da filosofia (Cf. Spinoza, 2013).

Façamos uma breve reconstrução histórica para evidenciar o papel secundário – e até mesmo subsidiário – que foi atribuído à imaginação. Entre os filósofos mais influentes para a apreciação negativa da imaginação figura Platão que, no Livro VII da *República*, postulou o argumento da linha vertical. Esse argumento ilustra a ascensão da *doxa* (opinião) à *noema* (entendimento puro), passando pela *pistis* (crença) e *dianoia* (entendimento matemático). A *noema* é o patamar no qual poderíamos contemplar as formas imutáveis ou ideias perfeitas, isso é, a realidade que existe em si e por si. Platão traça, na primeira metade da linha vertical, que consiste na *doxa* e na *pistis*, uma zona de *eikones* (imagens); e, na segunda metade da linha, composta pela *dianoia* e pela *noema*, a zona de *noeta* superior e inferior (entendimentos matemáticos e ontológicos, respectivamente). Para produzir as imagens (*eidola demiourgia*), a mente (*psyché*) atua na forma de *eikasia* ou *phantasia*, termos traduzidos posteriormente por *imaginatio* pelos filósofos medievais e, por sua vez, por *imaginação* (*imagination, fancy ou Einbildungskraft*) entre os modernos. A *phantasia*, então, é a parte da mente que formula as cópias das ideias perfeitas encontradas pela *noema*, o que significa que a imaginação seria incapaz de acessar a realidade tal como ela é, e seria sempre a parte da mente que nos leva ao engano. Por isso, para Platão, a *phantasia* era o

artifício dos sofistas e dos poetas, duas classes de narradores que deveriam ser banidas de sua *politeia* ateniense (PLATÃO, 2005, p. 315).

Mas por que banir os discursos fundados na imaginação? Para Kearney (1998, p. 3), o motivo era que Platão, como afirmamos, assoviava as ideias produzidas pela imaginação ao erro, uma vez que elas representavam apenas um simulacro, sendo só uma cópia do que é real. A *eikasia* ou *phantasia*, para os gregos antigos em geral, era condenável porque produzia uma simulação, um engano originado pela ilusão de se confundir a contemplação da verdade com os reflexos de um espelho. Mesmo Aristóteles, que no seu *De Anima* atribuiu à imaginação a função de antecipar e projetar os estados de coisas possíveis, e afirmou que não se poderia sequer pensar sem as imagens produzidas pela *phantasia*, acreditava que a maior parte das ideias geradas pela imaginação eram nomeadamente enganosas, ilusórias e falsas. Com isso, essa faculdade mental esteve associada às opiniões, mas não ao conhecimento (idem, p. 4).

No decorrer da modernidade, que é o período histórico que mais nos interessa por ser nele que a filosofia humeana floresceu, a situação era bastante semelhante à da antiguidade, ao menos no que diz respeito ao papel epistêmico atribuído à imaginação. Embora Francis Bacon tenha inaugurado na tradição britânica do século XVII um método de se conduzir as pesquisas filosóficas, apelando aos dados da experiência sensível e não tanto aos voos livres do entendimento, ele continuava a atribuir à imaginação um papel de *ancila* da razão, uma vez que era somente pela razão que se poderia ter acesso a um conhecimento privilegiado para além daquele da empiria, que era o das matemáticas. Se entre os racionalistas, a exemplo de Malebranche e Spinoza, a imaginação também era encarada como uma fonte de devaneios, entre os empiristas contemporâneos de Hume o cenário não era diferente: Locke e Berkeley sustentavam que a imaginação produzia ideias que eram meramente fantasiosas (idem, p. 20).

Hume, nesse quesito, tem uma proposta não apenas original mas provocativa. Em sua epistemologia, a imaginação continua tendo a característica de produzir noções fantasiosas, tais como as de “cavalos alados, dragões e gigantes monstruosos” (HUME, 2009, p. 34) mas, em outro sentido, ela é a responsável pela formação de ideias sem as quais a subsistência humana no mundo seria impossível. Se de um lado a imaginação aparece como uma faculdade mental que possibilita a nossa inserção no mundo, fazendo com que as nossas experiências sejam não só coerentes mas também contínuas, do outro, a razão se mostra como a faculdade que tem um alcance reduzido a raciocínios demonstrativos

que, apesar de contarem como a forma mais alta de conhecimento, têm um valor prático um tanto modesto. A importância da imaginação na filosofia humeana é uma consequência do seu ceticismo, uma vez que a razão foi posta em segundo plano mas, ao mesmo tempo, a imaginação é um antídoto para a dúvida radical, uma vez que a sua forma de operar nos leva a conceber o mundo como se fosse ordenado.

A imaginação, como discutiremos no decorrer dessa dissertação, tem uma função dupla, pois, consegue formar tanto ficções que não possuem valor teórico nem prático, quanto uma espécie de conhecimento prático – que chamaremos conhecimento probabilístico. Entretanto, no *Tratado da Natureza Humana*, Hume fornece bons critérios para podermos distinguir as crenças bem formadas das crenças que são mal formadas pela imaginação. Esse é, inclusive, o motivo pelo qual elegemos o *Tratado* para a nossa pesquisa de mestrado, dado que é nele – e não nas *Investigações sobre o Entendimento Humano* – que Hume desenvolve em maiores detalhes uma teoria da imaginação. Então, a partir desse horizonte, analisaremos em três capítulos a origem e o valor epistêmico de algumas ideias formadas pela imaginação.

No primeiro capítulo introduziremos o leitor aos princípios e conceitos centrais da epistemologia humeana. Iniciando pela nossa interpretação da primeira parte do primeiro livro do *Tratado*, apresentaremos o projeto de um estudo da natureza humana, que consiste na tentativa de abordar os assuntos filosóficos e morais, tais como os critérios para se definir o conhecimento e a influência das paixões nas nossas ações, a partir do método experimental. Esse método, que é nomeadamente influenciado pela filosofia natural newtoniana e pelo empirismo encabeçado pela tradição britânica a partir das discussões de Bacon, Berkeley e Locke, é tomado como uma pedra de toque para toda investigação filosófica futura. De acordo com esses autores, seria na experiência que todo o conhecimento se fundamenta, e seria pela experiência que todo conhecimento tem as suas proposições justificadas. Logo em seguida, discorreremos sobre o vocabulário empregado por Hume, definindo com precisão conceitos centrais, tais como os de percepção, impressão, ideia, graus de vivacidade, costume ou hábito, assim como as distinções entre conhecimento, prova e probabilidade. Ainda neste capítulo discutiremos sobre os princípios metafísicos humeanos, que são os princípios da cópia, da separabilidade e da concebibilidade. Por fim, desenvolveremos o conceito da faculdade da imaginação e indicaremos o seu modo de funcionamento, assim como esboçaremos o que será tratado nos dois capítulos seguintes, isso

é, os meios pelos quais as ideias formadas pela imaginação, de acordo com a teoria humeana, são ficcionais ou contam como conhecimento.

No segundo capítulo nós apresentaremos a fase negativa da dissertação, ou seja, as ideias formadas pela imaginação quando ela opera por princípios irregulares e artificiais e, assim, não origina ideias que possuem um status epistêmico positivo. Nessa discussão, que se desenvolve na terceira parte do primeiro livro do *Tratado*, abordaremos algumas das noções clássicas da metafísica antiga, tais como as substâncias e os modos, e indicaremos os porquês da filosofia humeana ter um caráter anti-escolástico e que, uma vez aceitas as suas críticas a tais noções, se torna necessária a reformulação do corpus conceitual da filosofia, já que boa parte das crenças e argumentações de autores como Platão, Aristóteles e Spinoza, se tornam não apenas infundadas e quiméricas, mas até mesmo nocivas para o entendimento humano.

Finalmente, no terceiro capítulo, nós apresentaremos o papel construtivo da teoria da imaginação desenvolvida no *Tratado*. Abordaremos os conceitos de causalidade, mundo exterior e identidade pessoal, indicando como funciona o processo de concepção dessas ideias, assim como os critérios de justificação epistêmica fornecidos por Hume para que possamos considerar essas crenças como sendo confiáveis e bem formadas. Mostraremos como a imaginação opera por princípios regulares e, mais do que isso, é a responsável por aumentar o grau de vividez dessas ideias, formando crenças que não apenas possuem um status epistêmico positivo, mas que são naturais e constituem uma condição de possibilidade para a existência humana no mundo empírico. Concluiremos o capítulo desenvolvendo a tese de que é a imaginação que nos afasta de um ceticismo radical, uma vez que, mesmo que seja impossível obter uma certeza absoluta sobre os estados de coisas do mundo, dado que essa faculdade mental produz juízos probabilísticos, é justamente a imaginação que nos obriga a nos comportarmos como se tais estados fossem inteiramente compreensíveis e previsíveis.

Apesar de existir uma vasta literatura sobre a epistemologia de Hume, há poucos livros ou artigos sobre o papel da imaginação em sua filosofia. Entre os textos que abordaram esse assunto diretamente estão os livros *The Imagination in Spinoza and Hume* do Gore (1902) e o *Hume's Theory of Imagination* do Wilbanks (1968) e os excelentes artigos *Hume's Theory of Imagination* do Streminger (1980), e *Hume on Memory and Imagination* do Saul Traiger (2008). Infelizmente, como podemos observar na data de publicação desses textos, eles foram de auxílio para a pesquisa até certo ponto, uma vez que outros

comentadores desenvolveram novas interpretações sobre a epistemologia de Hume a partir da década de 70 (Cf. Biro, 2005). Para conciliar com as interpretações mais recentes, usamos os livros *Hume* do Barry Stroud (1977) e principalmente o *Hume's Treatise of Human Nature* do John Wright (2009). Várias das ideias para essa dissertação também surgiram em discussões do Grupo Hume da UFSC.

A edição que utilizamos do *Tratado da Natureza Humana* no decorrer da pesquisa foi aquela organizada por David Fate Norton (2008), uma vez que ela é a mais robusta e influente entre os estudiosos da filosofia de Hume. Também consultamos a edição Selby-Bigge (1896), mas apenas quando foi necessário confrontá-la com as interpretações de alguns comentadores que a usaram como referência, como foi o caso de Kemp Smith (1946). Nessa dissertação, apesar de termos pesquisado a partir das edições originais em inglês, as citações do texto do David Hume se encontram em português, sendo a edição de suporte a da Editora da UNESP, de tradução da Profa. Déborah Danowski (2009). Todas as outras traduções que aparecem na dissertação foram feitas por nós, mas não possuímos os direitos autorais das edições originais.





## CAPÍTULO 1

### A IMAGINAÇÃO NA EPISTEMOLOGIA DE HUME

David Hume foi um dos filósofos mais importantes do século XVIII, tendo a sua teoria do conhecimento apresentado questões, como a da causalidade e a da indução, que ainda são pertinentes no debate contemporâneo (Cf. Popper 2012, Russell 2005). Em termos gerais, sua filosofia filia-se ao empirismo ecoado da tradição britânica de Francis Bacon, John Locke e George Berkeley; ao ceticismo grego originado em Pirro e Enesidemo, sendo encontrado no período moderno com propósitos bastante distintos em Michel de Montaigne, René Descartes e Pierre Bayle; e à filosofia naturalista, aspecto que começou a ser contemplado a partir das leituras provenientes de Kemp Smith (1949) e corroborado por estudiosos como Barry Stroud (1977), João Paulo Monteiro (2007), dentre outros (Cf. Traiger 2008, sobre o naturalismo).

Neste capítulo apresentaremos e desenvolveremos alguns dos aspectos centrais da teoria do conhecimento de Hume encontrados no Livro I do *Tratado da Natureza Humana*. Para tanto, começaremos pela análise de seu projeto de uma ciência da natureza humana, traçando a influência do empirismo e da filosofia natural newtoniana. Em seguida, trataremos da sua teoria das ideias e das relações filosóficas, tópicos essenciais para se distinguir entre as noções de conhecimento, probabilidade e prova. Por fim, explicitaremos as três definições do conceito de imaginação encontradas no decorrer do Livro I do *Tratado*. O objetivo principal deste capítulo é o de introduzir o vocabulário e o contexto histórico a partir do qual devemos entender a filosofia humeana, para então discutirmos sobre uma epistemologia da imaginação.

#### 1. O PROJETO DE UM ESTUDO DA NATUREZA HUMANA

Em paralelo às conquistas de Newton na esfera das ciências naturais, Hume pretendia instaurar uma nova filosofia que fosse capaz de tratar dos assuntos morais<sup>1</sup>. Porém, para que o projeto intelectual humeano possa ser entendido de forma adequada, é necessário interpretar os termos “ciência natural” e “filosofia moral” no contexto

---

<sup>1</sup> Como pode ser visto no subtítulo do seu *Tratado da Natureza Humana*: “Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”.

do século XVIII, uma vez que esses mesmos termos são entendidos de uma maneira diferente contemporaneamente. Segundo Barry Stroud (1977, p. 2) essas duas expressões são postas por Hume em relação de oposição: as ciências naturais (o que se entende hoje por física, química e biologia) tratam dos fenômenos do mundo da natureza, enquanto a filosofia moral trata do funcionamento da mente, das paixões humanas e das relações entre os humanos (o que se entende hoje como psicologia, sociologia e filosofia). Por exemplo, um cientista natural (como um físico) tem o interesse de saber em quantos segundos um corpo de 80 quilos, arremessado a uma velocidade inicial de 10m/s a uma distância vertical de 8 metros, atingirá um ponto específico no espaço. Já um filósofo moral se preocupa com o processo de formação de ideias, o valor epistêmico de nossas crenças, ou (apesar de não se limitar a isso) com o critério para distinguir um vício de uma virtude<sup>2</sup>. No contexto da filosofia de Hume, Stroud assim sumariza essa concepção:

Apesar do uso da palavra ‘moral’ no subtítulo da obra de Hume não significar apenas ‘algo que tem a ver com questões do bem e do mal, certo e errado, dever e obrigação, e assim por diante’, ele significa ao menos isso. Os humanos são especiais nessas considerações entre o bem e o mal, o certo e o errado, pois, eles têm um papel relevante em seus comportamentos. Precisamente qual é esse papel, e como ele é executado, é um dos tópicos que mais interessa a Hume. Mas por ‘moral’ ele quer dizer mais. Seu tema é tudo que é distintivamente humano.<sup>3</sup> (STROUD, 1977, p. 2, tradução nossa)

---

<sup>2</sup> Por outro lado, a interpretação da filosofia humeana como uma psicologia, como é a sugestão de Stroud (1977) e Willard Gore (1932), parece ofuscar a pretensão central de Hume que, segundo Jan Wilbanks (1968, p. 92) é de ordem metafísica e epistemológica. O objetivo de Hume é o de fornecer um fundamento para a formação de crenças que, quando aparadas pela experiência sensível, possuem um status epistêmico positivo (seja pela via da demonstração, seja pela via das probabilidades e provas, como argumentaremos mais adiante).

<sup>3</sup> “So although the word ‘moral’ in Hume’s subtitle does not mean only ‘having to do with questions of good and bad, right and wrong, duty and obligation, and so on’, it does mean at least that. Humans are special in that considerations of good and bad, right and wrong, do play a role in their behavior. Precisely what role they play, and how, is one of the topics that interests Hume most, but by ‘moral’ he means more. His subject is everything that is distinctively human”.

Mas se o sucesso das ciências naturais no século XVIII era cristalino, o mesmo não poderia ser dito em relação à filosofia moral. Hume sustentava que não era “necessário um conhecimento muito profundo para se descobrir quão imperfeita é a atual condição de nossas ciências” (HUME, 2009, p. 19), e que até aqueles que estavam desinteressados nos assuntos científicos do século XVIII percebiam que os filósofos não estavam em consenso no que dizia respeito ao fundamento da moral. Ainda, era visível que a persuasão não era “alcançada pelos combatentes que manejam o chuçó e a espada, mas pelos corneteiros, tamborileiros e demais músicos do exército”, ou seja, que “em meio a todo esse alvoroço, não é a razão que conquista os louros, mas a eloquência” (idem, p. 20). Assim, nesse contexto de desavenças filosóficas, David Hume se colocou na posição de apresentar um fundamento para a filosofia moral a partir de princípios gerais que, seguindo o exemplo das conquistas alcançadas no campo das ciências naturais, pudesse fornecer um alto grau de confiabilidade para as suas investigações.

O método proposto por Hume é radicalmente distinto daquele construído pela tradição racionalista. Se, de um lado, como mostra Wright (2009, p. 43), Descartes pretendia estruturar as ciências na base da demonstração, com a finalidade de obter um conhecimento absoluto, do outro lado Hume aparece como um cético que restringe o alcance das certezas ao campo das matemáticas que, por sua vez, não serve de parâmetro para o estudo do mundo empírico. Se a tradição racionalista se fundamenta na introspecção, na procura das causas últimas, e em uma investigação das leis divinas que representam os objetos que existem independentemente de nossas percepções, a tradição empirista humeana aposta nas experiências do método indutivo, na delimitação das causas que podem ser descobertas por via da sensibilidade, em um mundo sem a influência de qualquer desígnio transcendente. Além do mais, outra cisão entre as duas tradições se torna clara na afirmação de que o estudo da natureza humana, para Hume, deve anteceder as investigações da filosofia moral e da filosofia natural, tendo em vista que

Mesmo a *matemática*, a *filosofia da natureza* e a *religião natural* dependem em certa medida da ciência do HOMEM, pois são objetos do conhecimento dos homens, que as julgam por meio de seus poderes e faculdade. É impossível dizer que transformações e melhoramentos seríamos capazes de operar nessas ciências, se

conhecêssemos plenamente a extensão e a força do entendimento humano, e se pudéssemos explicar a natureza das ideias que empregamos, bem como das operações que realizamos em nossos raciocínios. (HUME, 2009, p. 21)

O estudo da natureza humana se divide em três partes: do entendimento<sup>4</sup>, das paixões e da moral, que são percorridos nessa ordem pelos três livros do *Tratado da Natureza Humana*. O estudo do entendimento envolve, como é elencado em algumas seções do primeiro livro do *Tratado*, as questões da origem das nossas ideias; das conexões e associações das ideias; das relações filosóficas; das definições de conhecimento, probabilidade e prova; e até mesmo do papel das faculdades mentais na formação e transformação das ideias que se originam na sensibilidade. No segundo livro, Hume aborda a temática das paixões e lida com as definições de conceitos tais como a compaixão, o amor e o ódio, e articula como as nossas paixões podem influenciar as nossas ações (teoria da motivação), assim como os nossos raciocínios sobre questões empíricas (teoria do conhecimento). No terceiro e último livro do *Tratado da Natureza Humana*, Hume desenvolve a sua teoria moral, o que envolve assuntos que vão desde as noções de justiça e injustiça, de certo e errado, até mesmo à de obediência civil.

Além do estudo da natureza humana, a presença da tradição empirista britânica é um fator marcante na filosofia de Hume. Apesar das diferenças dos conceitos empregados pelos filósofos empiristas, que constituem uma linha cronológica que começa em Francis Bacon e chega até John Locke, George Berkeley e ao próprio Hume, eles parecem estar de acordo com a máxima de que a observação é o “único fundamento sólido que podemos dar” às ciências (idem, p. 22). Dessa forma, há uma relação dupla entre esses métodos: o estudo da natureza humana depende das experiências sensíveis, pois, sem essas experiências, seria impossível descobrir no que consistem os poderes da mente e o fundamento das paixões. Ainda assim, as experiências

---

<sup>4</sup> Para nosso estudo elegemos apenas o Livro I, “Do Entendimento”, uma vez que é principalmente neste livro do *Tratado* que as questões epistemológicas envolvendo a imaginação se tornam presentes. Por outro lado, isso não significa que a imaginação não cumpra um papel em sua teoria das paixões e da moral: a imaginação tem um papel primordial nessas esferas, uma vez que é condição de possibilidade para a empatia entre os humanos.

sensíveis só são possíveis porque na natureza humana existem princípios e propensões universais (mais tarde, na terceira parte do primeiro livro, Hume afirma que esses princípios não são universais, mas apenas gerais), que possibilitam e dão sentido – seja pela via da crença ou do juízo – ao que nos é fornecido pelos cinco sentidos.

Se o fundamento mais seguro que temos à disposição para compor os nossos juízos e crenças é fornecido pela via da experiência sensível, e se a experiência sensível é estruturada a partir dos princípios gerais dos poderes mentais que constituem a natureza humana, logo, uma vez que estejamos de posse desses princípios e o confrontemos com o que é produzido pela experiência, atingiremos os limites da razão humana e descobriremos o que é objeto de conhecimento e o que não é. De um lado ficam os problemas relevantes para a construção de uma ciência natural, do outro ficam os falsos problemas que, na maior parte das vezes, são apresentados pelos filósofos racionalistas. Assim, o projeto humeano envolve uma espécie de imperturbabilidade da alma [*ataraxia*], pois, “ao ver que atingimos o limite máximo da razão humana, sossegamos, satisfeitos, ainda que, no essencial, estejamos totalmente convencidos de nossa ignorância” (HUME, 2009, p. 23). Mas a analogia com o ceticismo grego não deve se estender além de um sentido fraco do verbo “sossegar”, uma vez que o projeto humeano está longe de implicar, por exemplo, a supressão da fala [*afasia*] ou das paixões [*apatia*].

Apesar das pretensões científicistas de Hume sofrerem um abalo no decorrer da obra, uma vez que, principalmente na Parte 4 do primeiro livro, os ataques céticos aos fundamentos da sensibilidade e aos poderes da razão colocam em cheque a própria possibilidade de se falar em conhecimento, sendo todos os nossos juízos rebaixados para o âmbito da probabilidade, a sua motivação inicial é certamente de cunho newtoniano. Hume tem um projeto filosófico que não é apenas descritivo, mas fundacionalista, apesar dessa afirmação não ser consensual entre os comentadores. A intenção humeano é a de fornecer os critérios que nos ajudem a distinguir as crenças bem formadas das crenças mal formadas. E esse é o percurso que ele propõe: o de “abandonar o método moroso e entediante que seguimos até agora” e “marchar diretamente para a capital ou centro dessas ciências, para a própria natureza humana” (idem, p. 21).

Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre

um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança. (HUME, 2009, p. 21)

Barry Stroud sintetiza a finalidade do projeto filosófico humeano afirmando que “Hume quer uma teoria completamente geral da natureza humana para explicar por que os humanos agem, pensam, percebem e sentem de todas as formas como fazem”<sup>5</sup> (1977, p. 3, tradução nossa). O primeiro passo dessa teoria se situa no estudo dos poderes do entendimento, o que é o objeto de estudo do primeiro livro do *Tratado*. Começamos pela análise de nossa “geografia mental”, da “delineação das distintas partes e potências da mente” (HUME, 1987, p. 20), assim como o próprio Hume descreve nas *Investigações sobre o Entendimento Humano*. Na próxima seção da dissertação trataremos dos conceitos e princípios basilares do mentalismo humeano para, em seguida, apresentarmos as linhas gerais de sua epistemologia – as distinção entre o que é conhecimento, prova e probabilidade –, assim como o papel que a imaginação tem no processo de formação de ideias e atribuição de conhecimento. É importante salientar que a influência do método experimental perpassa toda a sua filosofia e, apesar desse projeto de um estudo da natureza humana ter que enfrentar alguns obstáculos epistemológicos – que são ora ameaçados pelo ceticismo –, as linhas gerais continuam a ser as mesmas aqui desenvolvidas.

## 2. O DELINEAMENTO DA GEOGRAFIA MENTAL

O estudo da natureza humana implica a análise dos poderes da mente. Hume apresenta a sua definição de “mente” em um dos momentos finais do Primeiro Livro do *Tratado* (Parte 4, Seção 6), quando aborda o tópico da identidade pessoal. Nesta seção, a mente é entendida como “um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento” (HUME, 2009, p. 285). Ou ainda “uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações” (ibidem). Apesar de falar de um teatro, a sua concepção não se confunde com a dos racionalistas, que concebem a mente como uma substância, pois, “a mente é constituída

---

<sup>5</sup> “Hume wants a completely general theory of human nature to explain why human beings act, think, perceive and feel in all the ways they do”

unicamente pelas percepções sucessivas; e não temos a menor noção do lugar que essas cenas são representadas ou do material de que esse lugar é composto” (HUME, 2009, p. 285). A mente, então, não é uma coisa (*res*) e nem mesmo algo que permanece o mesmo no decorrer do tempo, uma vez que não existe “nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade” (ibidem). Assim, Hume defende que a mente é um fluxo de percepções, e não se sabe ao certo como seria a sua estrutura (se é que ela a tem), mas somente os seus efeitos.

As percepções da mente, por sua vez, se separam de duas formas que são idênticas em sua natureza, mas distintas nos graus de vivacidade com que penetram a mente: as impressões e as ideias. Segundo Hume, “as percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões*” e sob esse termo estão “todas as sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma”. Enquanto as ideias são “as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio” (idem, p. 25). Hume acredita que a distinção entre impressões e ideias é intuitiva, uma vez que “cada um, por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar” (ibidem). Ou seja, no momento em que vemos uma maçã, por exemplo, e a tocamos, a cheiramos e a saboreamos, temos impressões do objeto. Entretanto, quando da ausência desse mesmo objeto no âmbito da sensibilidade, ainda podemos ter uma ideia dele e das mesmas qualidades de antes, apesar de não ser possível tocá-lo, cheirá-lo ou saboreá-lo. A distinção, então, das impressões e das ideias é de que aquelas são mais vivazes do que estas.

Todavia, Barry Stroud apresenta uma crítica a essa distinção apresentada por Hume:

Certamente todos irão assentir à noção de que há uma diferença entre sentir ou perceber algo e meramente pensar sobre esse algo na sua ausência, e não muitas palavras são necessárias para convencer as pessoas dessa distinção. Mas Hume está apresentando uma visão sobre o que seria essa diferença [...], a obviedade do fato de que há uma diferença entre perceber e pensar não torna óbvia a análise de Hume sobre essa diferença. Na verdade, não é sequer evidente o que a sua análise significa. Se ela for tomada

literalmente, ela não parecerá plausível.<sup>6</sup>  
(STROUD, 1977, p. 28, tradução nossa)

Para ilustrar seu argumento, Stroud reproduz o caso de um detetive que investiga a cena de um crime, coletando todas as informações possíveis para solucionar esse problema. Mais tarde, ao repassar em sua mente as evidências coletadas, o detetive soluciona o mistério: um objeto que ele não havia levado em consideração enquanto estava na cena do crime agora aparece de forma vivaz em sua mente. Assim, Barry Stroud pretende argumentar que a ideia formada pelo detetive seria ainda mais vivaz do que a impressão que ele teve no momento da investigação empírica e, se esse é o caso, a distinção entre os graus de vivacidade apresentada por Hume é impropriedade. Entretanto, acreditamos que o argumento de Stroud não refuta o critério estabelecido por Hume, uma vez que, como se tornará claro ainda neste capítulo dessa dissertação, a faculdade da imaginação é capaz de aumentar o grau de vivacidade das ideias, o que significa que esse caso é previsto pela filosofia humeana, o que não dissolve seu critério. Mas existe outro problema: há casos em que a vividez das impressões e ideias se confundem.

Jamais poderíamos distinguir, *infalivelmente*, uma impressão de uma ideia, uma vez que elas podem se entrelaçar e variar de acordo com o grau de vivacidade: impressões podem se tornar mais lânguidas e ideias podem se tornar mais vivazes. Hume menciona os casos do delírio febril, em que um sujeito doente pode vir a enxergar vultos inexistentes; e da loucura, em que um indivíduo pode acreditar ser uma figura histórica, sem evidências para fomentar essa crença<sup>7</sup>. É importante salientar desde já que a crença é “uma ideia vívida relacionada ou associada com uma impressão presente” (HUME, 2009,

---

<sup>6</sup> “Certainly everyone will acknowledge that there is a difference between feeling or perceiving something and merely thinking about it in its absence, and not many words are needed to convince people of that distinction. But Hume is putting forward a view about what that difference is (...), the obviousness of the fact that there is a difference between perceiving and thinking does not make Hume's account of that difference obvious. In fact, it is not even clear what his account comes to. If it is taken fairly literally it does not seem to be very plausible”.

<sup>7</sup> “No sono, no delírio febril, na loucura, ou em qualquer emoção mais violenta da alma, nossas ideias podem se aproximar de nossas impressões. Por outro lado, acontece, às vezes, de nossas impressões serem tão apagadas e fracas que não somos capazes de as distinguir de nossas ideias” (HUME, 2009, p. 26).



p. 125), ou seja, a crença é uma forma de se conceber uma ideia de forma vivaz. As impressões são quase sempre vivazes e produzem uma crença a elas análoga, que faz com que as ideias mais lânguidas, apesar de serem concebíveis pela mente, não formem uma crença<sup>8</sup>. Ainda assim, a intuição de que conseguimos separar as sensações dos pensamentos permanece, e que é apenas em casos especiais que esse critério é violado, uma vez que nem sempre as nossas mentes operam de forma constante e uniforme.

Hume adiante divide as percepções da mente em simples e complexas. As “percepções simples, sejam elas impressões ou ideias, são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação”, enquanto as “complexas são o contrário dessas, e podem ser distinguidas em partes” (HUME, 2009, p. 26). Tomemos novamente uma maçã como exemplo. A impressão de uma maçã é complexa, isso é, o objeto nos é apresentado aos sentidos como um conjunto de qualidades que podem ser separadas em cor vermelha, sabor adocicado, aroma suave que, cada uma delas especificamente, não podem ser mais separadas em partes menores. De acordo com a teoria humeana, o tom vermelho de uma maçã, analisado isoladamente, por não poder ser fracionado, é uma impressão simples; enquanto a maçã, concebida como objeto que abarca um conjunto unificado de qualidades, é uma impressão complexa. Tanto as impressões quanto as ideias, ou seja, todas as percepções da mente, podem ser divididas em simples e complexas. O *princípio da separabilidade* consiste na possibilidade de decomposição das qualidades de uma percepção.

A distinção entre percepções simples e complexas é essencial para a compreensão da origem das impressões e das ideias. Hume notou que as “ideias e impressões parecem sempre se corresponder mutuamente” (idem, p. 27), de forma que é plausível que uma delas possa ser a força causadora da outra. Todas as vezes em que concebemos uma maçã, a mente gerou uma percepção dupla: uma impressão e uma ideia que se correspondem mutuamente. Para saber de que lado está a dependência causal, se é que ela existe, é necessário encontrar a ordem da primeira aparição de uma dessas percepções: se as impressões antecedem as ideias, então aquelas são a razão pela qual

---

<sup>8</sup> Há casos, como os que apresentaremos no terceiro capítulo dessa dissertação, em que a repetição de eventos gera uma vividez adicional à concepção de uma ideia. Hume menciona o caso do mentiroso que, de tanto reiterar uma ideia falsa, acaba acreditando nela, tomando-a como se fosse uma ideia legitimamente verdadeira.

estas existem; e se as ideias precedem as impressões, estas existem somente em função daquelas. Hume apresenta o problema da seguinte forma:

Dessa conjunção constante entre percepções semelhantes, concludo imediatamente que há uma forte conexão entre nossas impressões e ideias correspondentes, e que a existência de umas tem uma influência considerável sobre a das outras. Uma tal conjunção constante, em um número infinito de casos, jamais poderia surgir do acaso. Ela prova, ao contrário, que há uma dependência das impressões em relação às ideias, ou das ideias em relação às impressões. Para saber de que lado está essa dependência, examino a ordem de sua *primeira aparição*; e descubro, pela experiência constante, que as impressões simples sempre antecedem suas ideias correspondentes, nunca aparecendo na ordem inversa. (HUME, 2009, pp. 28-29)

Hume justifica a sua conclusão fornecendo duas razões: a primeira é a de que é impossível que uma ideia produza uma impressão que seja idêntica à própria ideia; a segunda é a de que é impossível formar uma ideia quando não se tem uma impressão anteriormente. A primeira razão é posta a partir da noção de que “nossas ideias, ao aparecerem, não produzem impressões correspondentes; tampouco percebemos uma cor ou temos uma sensação qualquer simplesmente por pensar nessa cor ou nessa sensação” (ibidem). Por exemplo, pensar que está chovendo não leva a natureza a chover, e nem produz em nós uma sensação (seja ela olfativa ou auditiva) de que esteja chovendo. Mesmo que uma ideia, como a de que somos todos seres mortais, nos leve a sentir angústia e medo do desconhecido, a impressão produzida não é uma correspondência tão perfeita quanto a de uma impressão que produz uma ideia: todas as vezes em que vemos um objeto, nós produzimos uma ideia que é perfeitamente semelhante ao que foi apreendido pela sensibilidade, variando somente o grau de vivacidade que invade a mente.

A segunda razão é a impossibilidade de se formar uma ideia de um objeto quando não se tem uma impressão antecedente, como é o que acontece no caso dos cegos ou surdos de nascença, que não são capazes de ter ideias sobre cores ou sons. Para se conceber uma cor (como o

vermelho) ou de um som (como a nota MI de um violão) é preciso uma sensação, isso é, formar impressões originais, a fim de produzir a ideia correspondente. Não apenas os que possuem uma deficiência física servem de prova para a essa razão, mas simplesmente todos os que não possuem uma impressão originária: seria impossível, por exemplo, para a mente de um sujeito do século XVIII, formar a ideia de computadores avançados, ou do logotipo da marca Microsoft, uma vez que eles só viriam a existir três séculos depois. Logo, “a conjunção constante de nossas percepções semelhantes é uma prova convincente de que umas são as causas das outras”, sendo precisamente a “anterioridade das impressões uma prova equivalente de que nossas impressões são as causas de nossas ideias” (HUME, 2009, p. 29).

Se esse é um corolário da filosofia humeana, a saber, que todas as ideias são derivadas direta ou indiretamente das impressões, então encontramos aqui mais um ponto em que a sua filosofia se separa do racionalismo dos pós-cartesianos: é impossível termos ideias inatas. Para Descartes, assim como para Malebranche, a ideia de um Deus perfeito não poderia ter surgido pela via da experiência, uma vez que não é factícia nem adventícia. A ideia de Deus, na tradição cartesiana, é inata, pois, do contrário, não seríamos capazes de adquirir uma noção de uma entidade sumamente perfeita. Na ótica humeana, essa constatação é considerada falsa e, como veremos no segundo capítulo dessa dissertação, mais propriamente na seção sobre a imaterialidade da alma, a ideia que temos de um deus não passa de um conjunto de qualidades morais que elevamos às máximas consequências na imaginação. Ou seja: para Hume, pensar na existência de uma entidade transcendente que não apenas é perfeita, mas é a condição de possibilidade do nosso conhecimento, não passa de uma quimera criada pela imaginação.

As ideias são derivadas das impressões, mas, como mencionamos anteriormente, é necessário ter presente a distinção entre percepções simples e complexas para se entender o processo de formação dos conteúdos mentais. Hume constata que o princípio fundamental da natureza humana é o que hoje se chama na literatura secundária (WRIGHT, 2009, p. 15) de princípio da cópia, que afirma que “*todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*” (HUME, 2009, p. 29). Ou seja, as impressões simples, como é o caso da coloração vermelha derivada da experiência de se ter visto uma maçã madura, produzem uma ideia simples que *representa com exatidão* o que esteve na sensibilidade. O *atomismo humeano* (WRIGHT, 2009, p. 18) é então o princípio de separabilidade e

consequente cópia de percepções simples. As ideias complexas, por sua vez, não têm a necessidade de representar as suas impressões complexas, pois, como veremos a seguir, a faculdade da imaginação tem a capacidade plástica de, a partir do que foi fornecido pelas impressões simples, fazer a composição de ideias que vão além do que se apreendeu na experiência sensível, como é o caso de um cavalo alado<sup>9</sup>.

Todavia, segundo o próprio Hume, existe uma exceção à regra de que *todas as ideias simples antecedem as impressões simples*. Trata-se do caso conhecido como “o matiz perdido de azul” (“*the missing shade of blue*”) entre os estudiosos da filosofia humeana (WRIGHT, 2009, p. 20). O caso é apresentado da seguinte maneira: temos a capacidade de imaginar diversas cores que estiveram na nossa sensibilidade no passado, tais como as cores verde, vermelha e amarela, e notamos, sem maiores dificuldades, que elas são diferentes umas das outras. O conceito de diferença que estamos empregando é o mesmo que se extrai do princípio dos indiscerníveis desenvolvido por Leibniz: um objeto é idêntico a outro se e somente se eles partilharem dos mesmos atributos e qualidades; caso não compartilhem, serão considerados diferentes. Como o vermelho e o amarelo, por exemplo, não têm nem o mesmo comprimento de onda (as cores são produzidas pela recepção ocular dos feixes de luz, que por sua vez são compostos por matéria e onda, sendo o comprimento das ondas o que determina a cor produzida), nem as mesmas tonalidades, então podemos afirmar que são cores diferentes. Não obstante, quando tomamos a vida cotidiana como parâmetro, continuamos sem ter qualquer dificuldade para dizer que elas são cores distintas, e menos ainda para identificarmos um objeto que seja da cor vermelha ou da cor amarela. Um raciocínio análogo se aplica para os matizes de uma mesma cor: notamos sem sobressaltos que, como no caso da cor azul apresentada por Hume, existe uma diferença considerável entre a tonalidade do azul claro e a do azul escuro. E, para que haja essa distinção, é necessário que exista uma gradação entre o azul claro e o azul escuro, que pode conduzir um tom de azul claro, na

---

<sup>9</sup> “Muitas de nossas ideias complexas jamais tiveram impressões que lhes correspondessem” e “muitas de nossas impressões complexas nunca são copiadas de maneira exatas como ideias” (HUME, 2009, p. 27). Por exemplo, “posso imaginar Nova Jerusalém pavimentada de ouro e com seus muros cobertos de rubis, mesmo que nunca tenha visto nenhuma cidade assim”, “eu vi Paris; mas afirmarei por isso que sou capaz de formar daquela cidade uma ideia que represente perfeitamente todas as suas ruas e casas, em suas proporções reais e corretas?” (ibidem)

medida em que ele vai escurecendo, até uma tonalidade mais vívida. Caso não se aceite o raciocínio de que existe uma diferença notável entre um tom mais claro e um mais escuro da mesma cor, “será absurdo negar que os extremos são iguais” (HUME, 2009, p. 30), ou seja, seremos obrigados a afirmar que não existe qualquer distinção entre o azul claro e o azul escuro – o que parece ser contraintuitivo. Hume solicita, então, que imaginemos o caso de um sujeito que sempre teve a visão ao seu dispor, e que tem um conhecimento básico das cores e de suas diferenças de tonalidades, à exceção de um único matiz de azul. Se um espectro de matizes de azul, que vai do mais claro ao mais escuro, mas com uma lacuna justamente onde o tom de azul que esse sujeito não conhece deveria estar, for colocado à disposição para que esse indivíduo o visualize, ele será sensível à ausência desse matiz, dado que o salto nessa gradação romperia a coerência das cores desse espectro. Hume pergunta, então, se seria possível, somente pela imaginação, que esse sujeito preenchesse essa lacuna, por mais que não tivesse qualquer impressão anterior desse matiz de azul. A resposta é afirmativa, o que significa que o princípio da cópia de Hume possui uma exceção que ele mesmo reconhece. Porém, apesar desse reconhecimento, o caso do “matiz perdido de azul” é “tão particular e singular que quase não é digno de nossa atenção, não merecendo que, apenas por sua causa, alteremos nossa máxima geral” (ibidem).

Por outro lado, é um tanto inusitado que Hume aceite o caso do “matiz perdido de azul” como sendo uma exceção tão notável à sua regra geral, uma vez que, a partir de sua própria teoria do conhecimento, seria possível compreender o porquê da possibilidade de concebermos uma ideia simples sem uma impressão simples que a anteceda *diretamente*. Existem, a princípio, duas razões que fazem o caso do matiz de azul se acomodar à teoria humeana: a primeira seria o histórico de experiências anteriores, e a segunda seria a facilidade que a faculdade da imaginação tem para reconfigurar a composição e a ordem das ideias que estão na nossa memória. Em primeiro lugar, se o azul (e todos os seus matizes) fosse uma cor desconhecida para um indivíduo, ele seria incapaz tanto de notar quanto de preencher essa lacuna apresentada no exemplo humeano, o que parece pressupor a noção de que um mínimo de experiência sensível seja necessário para que ele consiga preencher o espectro da cor azul. Em segundo lugar, partindo do pressuposto de que esse indivíduo possui um longo histórico de experiências sensíveis, a imaginação, como veremos em mais detalhes na próxima seção do primeiro capítulo dessa dissertação, tem a capacidade de associar as ideias da nossa mente a partir de certos princípios constantes que são

elementos constituintes da natureza humana. Dessa forma, por uma relação de semelhança entre os diversos tons de azul, é possível que a imaginação crie uma nova cor, mas que, na verdade, não passa de uma associação das ideias que nós já possuíamos, não sendo então uma criação *ex nihilo*, assim como Hume parece alertar no decorrer do seu raciocínio anterior. Mas, para os fins filosóficos da nossa pesquisa, continua sendo uma máxima que *toda ideia simples é antecedida por uma impressão simples*.

Existe ainda uma última distinção importante a se realizar antes de debatermos sobre a epistemologia humeana e aprofundarmos a nossa análise dos poderes da imaginação. Trata-se das impressões de sensação e de reflexão. As impressões de sensação “nascem originalmente na alma, de causas desconhecidas”, ou seja, é tudo o que experienciamos a partir dos nossos cinco sentidos (HUME, 2009, p. 32). Hume se mostra incerto quanto a origem das impressões de sensação uma vez que, como discutiremos no terceiro capítulo, o mundo exterior não é um dado empírico, mas uma ficção da imaginação, de forma que não se sabe se existem objetos exteriores às percepções de um sujeito aos quais suas ideias correspondem com exatidão – por mais que devamos pressupor a existência de tais objetos e tenhamos razões para acreditar, ou ao menos não duvidar, na vida prática, que as nossas ideias se adequem a eles. As impressões de reflexão, por sua vez, resultam de uma relação causal com as ideias, sendo esse o processo:

Primeiro, uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos ideia. Essa ideia de prazer ou dor, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressões de reflexão, porque derivadas dela. (ibidem)

As impressões de reflexão são, portanto, o que resulta quando uma ideia é capaz de produzir uma paixão, como o medo que pode invadir as nossas mentes quando pensamos na dor de um parente próximo ou de uma pessoa pela qual temos algum apreço. É importante salientar que as impressões de reflexão podem novamente se converter

em ideias que, assim, podem gerar outras impressões de reflexão logo em seguida, num processo interminável.

Dessa forma, parece evidente que a geografia mental humeana é o ponto de partida e a linha de chegada do processo de atribuição de conhecimento. As impressões e as ideias, isso é, as percepções da mente, são o material de trabalho que compõem a epistemologia de Hume. Não se sabe se existem objetos que excedam os limites da mente humana mas, caso existam, eles não são apreensíveis e, mais do que isso, a sua existência é dispensável para os nossos raciocínios, uma vez que o objetivo da filosofia de Hume é o de evidenciar como operam os mecanismos de formação de ideias, com a finalidade de saber se elas derivam imediatamente ou não de uma impressão sensível. E, partindo do projeto de uma ciência da natureza humana, que é guiado pelo método experimental, uma ideia só é significativa quando encontramos uma impressão a ela referente, dado que toda ideia simples é uma cópia de uma impressão simples.

A primazia das percepções, típica de uma filosofia de cunho mentalista e psicologista, foi destacada por Sokolowski (1968), em um excelente artigo que foi indevidamente ignorado pelos *humean scholars*<sup>10</sup>. Sokolowski afirma algo muito semelhante ao que era a interpretação clássica da filosofia humeana entre os seus contemporâneos do século XVIII: de que Hume era um idealista pós-berkeleyano. Apesar dessa interpretação ser plausível, pois, é verdade que as percepções da mente são o fundamento da epistemologia humeana, acreditamos que ela está equivocada, uma vez que esquece dois elementos cruciais de sua filosofia, que são o ceticismo e o naturalismo. Hume em momento algum de sua obra defende a inexistência de objetos externos, ou de uma realidade independente de nossas mentes, mas sustenta que a maneira como geramos as ideias e desenvolvemos as crenças não pressupõem a existência de um mundo exterior, nem de tais objetos. Entretanto, como veremos adiante, é inevitável que sejamos realistas na vida comum, não apenas porque assim as nossas experiências sensíveis acabam por ter mais coerência, mas porque a natureza humana nos obriga, como um instinto, a formarmos tais crenças, mesmo que elas não tenham um fundamento evidente.

---

<sup>10</sup> Provavelmente porque Sokolowski é um fenomenólogo Husserliano e tem uma visão nomeadamente crítica ao mentalismo e à teoria da representação desenvolvidos no decorrer dos séculos XVIII.

Na próxima seção discutiremos sobre algumas das características centrais da teoria do conhecimento humeana, especialmente sobre a distinção entre conhecimento e probabilidade.

### 3. A TEORIA DO CONHECIMENTO HUMEANA

A teoria das *relações filosóficas* tem um papel central na epistemologia humeana. É a partir desse conceito que se pode distinguir entre conhecimento e probabilidade e, por sua vez, entre relações de ideias e questões de fato. Só se pode encontrar a teoria das *relações filosóficas* de Hume no *Tratado da Natureza Humana*, o que torna obrigatória a leitura desse livro, mesmo que isso destoe da sugestão que o próprio Hume faz nas *Investigações sobre o Entendimento Humano*<sup>11</sup>, que é a de que os leitores abandonem o *Tratado*, uma vez que ele é demasiadamente abstruso. Pensamos que essa sugestão é exagerada e, em certo sentido, um tanto reducionista, uma vez que no *Tratado* se encontram discussões (tais como as sobre as substâncias, a imaterialidade da alma, a identidade pessoal e a ideia de espaço, que são temas dessa dissertação) que são exclusivas da obra. Mas no que consistem as relações filosóficas?

Existem dois tipos de *relações* na filosofia humeana. Um se chama *relação natural*, que indica o modo como as ideias são associadas pela imaginação a partir de um princípio da natureza humana, que é o de que a concepção de uma ideia pode levar à concepção de outra na medida em que entre elas há uma relação de semelhança, contiguidade ou causalidade (esse tema será abordado em maiores detalhes na próxima seção desse mesmo capítulo).

Já a *relação filosófica* designa “a circunstância particular na qual, ainda que a união de duas ideias na fantasia seja meramente arbitrária, podemos considerar apropriado compará-las” (HUME, 2009, p. 37). Hume forneceu uma definição um tanto obscura para o conceito de *relação filosófica*, como podemos constatar com a citação acima, mas podemos entendê-la com mais facilidade se a colocarmos em oposição à *relação natural*, uma vez que a *relação filosófica* é artificial, ou seja, é uma comparação que fazemos entre dois objetos na medida em que podemos efetuar um raciocínio e, em seguida, perceber que eles possuem alguma relação. Por exemplo, podemos sustentar a existência

---

<sup>11</sup> “O Autor deseja que unicamente os tratados seguintes sejam considerados como contendo os seus sentimentos e princípios filosóficos” (HUME, 1989, p. 11).



de uma relação entre o meu computador e o meu violão, na medida em que estão dispostos lado-a-lado, isso é, ocupando um lugar próximo no espaço e no tempo. Porém, enquanto uma *relação natural*, não há qualquer proximidade entre o meu computador e o meu violão, uma vez que não são objetos semelhantes, nem contíguos e nem existe qualquer relação causal entre eles, ou seja, minha mente ao conceber um violão não é levada naturalmente, como se fosse por um impulso, à ideia do computador, por mais que possamos formar relações artificiais, ou seja, *filosóficas*, entre esses dois objetos.

As *relações filosóficas* podem ser segmentadas em sete classes gerais: 1) semelhança, 2) identidade, 3) espaço e tempo, 4) quantidade ou número, 5) qualidade, 6) contrariedade e 7) causa ou efeito. Analisemos cada uma delas para que, em seguida, possamos indicar quais são as relações que são próprias da formação de conhecimento ou dos juízos apenas prováveis.

1) Sem a relação de *semelhança* não pode existir qualquer outra relação filosófica, uma vez que a ausência de características comuns entre dois ou mais objetos não faria a mente, seja naturalmente ou artificialmente, compará-los ou relacioná-los. Ademais, dois objetos são semelhantes quando conseguimos destacar alguma qualidade de um deles e a transpor para outro, como é o caso de um violão levar a nossa mente a conceber uma guitarra elétrica, uma vez que ambos são instrumentos musicais que têm, usualmente, seis cordas.

2) A relação de *identidade*, por sua vez, é a mais universal, “sendo comum a todo ser cuja existência tenha alguma duração” (HUME, 2009, p 38), dado que presumimos que os objetos, sejam os do mundo empírico ou os das percepções das nossas mentes, continuam sendo os mesmos no decorrer de um período de tempo. Assim, a relação de identidade é a que nos permite conceber um objeto como sendo constante e imutável, além de igual a si mesmo e idêntico a outro grupo de objetos que compartilhem de um alto grau de semelhança entre si.

3) As relações de *espaço e tempo*, logo após a de identidade, “são as mais universais e abrangentes” (ibidem) e existe um número infinito de casos em que dois ou mais objetos podem ser relacionados pelo espaço e pelo tempo, uma vez que basta usarmos comparações como “distante, contíguo, acima, abaixo, antes, depois etc” (ibidem), assim como foi dito em um exemplo dessa seção, em que o meu violão estava lado-a-lado com o meu computador.

4) “Todos os objetos que admitem *quantidade* ou *número* podem ser comparados sob esse aspecto – que é uma fonte bastante fértil de relações” (idem, p. 39). Ou seja, um carro preto pode se relacionar

com a concepção de um carro branco e formar a ideia de dois carros que, por sua vez, é uma ideia que pode ser comparada com a de outros objetos, como a ideia de uma dúzia de bananas, ou qualquer outro grupo que possua quantidade ou número.

5) “Quando dois objetos quaisquer possuem em comum uma mesma *qualidade*, os *graus* dessas qualidades formam uma quinta espécie de relação” (HUME, 2009, p. 39), que faz com que todos os objetos que compartilhem de qualidades semelhantes, como por exemplo o grupo de objetos que têm peso, sejam relacionáveis, como “uma baleia é mais pesada que um gato”.

6) Nenhuma ideia possui *contrariedade* com a outra, a não ser as de existência e não-existência que, na verdade, são ideias semelhantes, uma vez que “ambas implicam a ideia do objeto – embora a segunda exclua o objeto de todos os tempos e lugares em que se supõe que ele não existe (ibidem). Se essa é a única relação de contrariedade existente, então a relação de semelhança continua sendo universal – isso é, só existem relações filosóficas a partir da noção de semelhança – e noções como “direita” e “esquerda” não são contrárias, como comumente se imagina, mas são relações filosóficas de espaço e tempo.

7) Mas a relação filosófica mais influente nos nossos raciocínios é a de *causa ou efeito* que, além de ser filosófica, é também uma relação natural. Quando pensamos em fumaça, a nossa mente nos leva à noção de fogo, mesmo que não consigamos enxergá-lo. Veremos no terceiro capítulo uma análise mais aprofundada dessa importante relação filosófica e natural.

As sete classes de *relações filosóficas* podem se dividir em dois grupos. De um lado estão as relações que “dependem inteiramente das ideias comparadas” e do outro estão as relações que “podem se transformar sem que haja nenhuma transformação nas ideias” (idem, p. 97). As relações que ocupam o primeiro grupo são as de semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade ou número, e três dessas relações são intuitivas, o que significa que não demandam qualquer raciocínio para serem concebidas ou apreendidas, uma vez a sua realidade ou relação saltam aos nossos olhos:

Quando dois objetos ou mais se *assemelham*, a semelhança logo salta aos olhos, ou, antes, à mente, e quase nunca requer um novo exame. O mesmo se dá com a *contrariedade* e com os *graus* de uma *qualidade*. Ninguém jamais poderia duvidar que a existência e a não-existência

destroem-se uma à outra, sendo absolutamente incompatíveis e contrárias. E, embora seja impossível formar um juízo exato acerca dos graus de uma qualidade qualquer, como cor, sabor, calor ou frio, quando a diferença entre esses graus é muito pequena, é fácil decidir qual deles é superior ou inferior ao outro quando sua diferença é considerável. E tal decisão é sempre tomada à primeira vista, sem necessitar de nenhuma investigação ou raciocínio. (HUME, 2009, p. 98)

A relação de quantidade ou número também pode ser intuitiva, como é o caso de ser evidente que tenho cinco dedos em cada uma das minhas mãos. Entretanto, talvez não seja intuitivo, ao menos sem um maior exame ou raciocínio, o fato de que “os ângulos de um quiliângono são iguais a 1996 ângulos retos” (idem, p. 100), o que torna incorreta a afirmação de que todas as relações de quantidade ou número são intuitivas. Por outro lado, se elas não são universalmente intuitivas, são ao menos demonstrativas, e é a partir dessa noção que se desenvolvem as matemáticas e aritmética que, na ótica humeana, são ciências perfeitas.

Essas quatro relações “dependem inteiramente das ideias comparadas” porque são as definições de seus conceitos que fornecem o seu valor de verdade, independentemente da experiência sensível. Por exemplo, no horizonte da geometria euclidiana, é inegável que a soma dos ângulos internos de um triângulo seja  $180^\circ$ , uma vez que esse raciocínio pode ser demonstrado por outros princípios matemáticos. Ou, ainda, em um exemplo que se tornou clássico na epistemologia contemporânea, que é necessariamente verdadeiro que todos os solteiros não sejam casados, uma vez que a própria noção de ser um solteiro implica a noção de não ser casado. Assim, as relações de semelhança, contrariedade, graus de qualidade e proporções de quantidade ou número são as que para Hume possibilitam o conhecimento, uma vez que não apenas têm um alto grau de confiabilidade, mas porque, como ele sustenta nas *Investigações*, é impossível pensarmos o contrário dessas proposições demonstrativas. Uma outra forma de se compreender os juízos demonstrativos é a partir da noção de que se as premissas de um argumento são verdadeiras, então, a conclusão também será verdadeira, tornando o argumento, dessa forma, válido (a conclusão é derivada das premissas), e correto (todas as proposições do argumento são verdadeiras). Apesar dessa última definição não ser a utilizada por

Hume e pelos modernos, ela representa o significado do conceito precisamente.

É digno de nota que o que Hume denominou de conhecimento é algo similar ao que é entendido por juízo analítico ou *a priori*, ao menos a partir de Kant. Se por juízo analítico compreendermos a relação proposicional constituída por sujeito, verbo de ligação e predicado, estando o sujeito incluído na própria descrição do predicado (isso é, se o predicado não nos fornecer qualquer informação nova sobre o sujeito da oração), então o que Hume chama de conhecimento é, certamente, analítico. Ainda, a noção de conhecimento humeana também é similar ao que se chama de *a priori*, uma vez que as proposições matemáticas não demandam qualquer relação com o mundo empírico para serem verdadeiras – excetuando-se as críticas contemporâneas ao assunto, tais como as de Quine. Dentro do próprio vocabulário humeano, a noção de conhecimento envolve o que ele chamou de “relações de ideias” nas *Investigações*<sup>12</sup>.

Portanto, apenas os juízos demonstrativos e intuitivos contam como conhecimento para Hume, o que significa que apenas a matemática é altamente confiável. Mas se Hume tratou de sua concepção de conhecimento no decorrer de apenas quatro páginas, ele se ocupou da noção de probabilidade por um pouco mais que cem páginas do seu *Tratado*. Abordemos agora a sua noção de probabilidade, assim como a de prova, e investiguemos em que sentido elas podem ser compreendidas como conhecimento, ao menos numa acepção deflacionada.

Os raciocínios são a comparação e a conseqüente descoberta de relações entre dois ou mais objetos. “Essa comparação pode ser feita quando ambos os objetos estão presentes aos sentidos, ou quando nenhum dos dois está presente, ou ainda quando apenas um está”

---

<sup>12</sup> “Todos os objectos da razão ou investigação humanas podem naturalmente dividir-se em duas classes, a saber *Relações de Ideias (relations of ideas)* e *Questões de Facto (matters of fact)*. Do primeiro tipo são as ciências da Geometria, Algebra e Aritmética e, em suma, toda a afirmação que é intuitiva ou demonstrativamente certa. *Que o quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos dois lados*, é uma proposição que exprime uma relação entre estas figuras. *Que três vezes cinco é igual à metade de trinta*, expressa uma relação entre estes números. Proposições deste tipo podem descobrir-se pela simples operação do pensamento, sem dependência do que existe em alguma parte no universo. Ainda que nunca tivesse havido um círculo ou um triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre a sua certeza e evidência” (HUME, 1989, p. 31)

(HUME, 2009, p. 101). Quando ambos os objetos estão presentes aos sentidos, não temos exatamente um raciocínio, mas uma impressão, uma vez que para raciocinarmos precisamos de ao menos uma ideia para podermos relacionar. Se nenhum dos objetos está presente aos sentidos, sendo um raciocínio de puras ideias, então se tem uma relação de ideias. Por fim, se se tem um dos objetos presente aos sentidos, trata-se de um raciocínio provável, ou uma prova, estando então no âmbito das questões de fato. As *relações filosóficas* de *identidade*, *situações no tempo e no espaço*, e *causalidade* são próprias de nossos raciocínios prováveis.

Quando falamos em probabilidades, estamos nos referindo a questões de fato, ou seja, a cenários sobre os quais raciocinamos a partir de uma ideia e um objeto presente aos nossos sentidos. “Para cada probabilidade existe uma possibilidade oposta” (idem, p. 170), uma vez que, se não houvesse possibilidades opostas, não se trataria nem de uma probabilidade (mas de uma certeza), nem de uma questão de fato (mas de uma relação de ideia). Assim, ao jogar um dado comum para cima e afirmar que a face inscrita com o número 5 será a resultante, trata-se de uma mera probabilidade, já que outros números podem igualmente resultar. É digno de nota que os raciocínios probabilísticos pressupõem que outras possibilidades estão em pé de igualdade, não havendo qualquer vantagem de uma sobre a outra (idem, p. 159), o que necessita, ao menos, que o dado não seja viciado e que cada número, de 1 a 6, tenha um lugar em cada face, não havendo uma chance maior para a ocorrência de um número em vez do outro.

Se, de um lado, o raciocínio de que o 5 será o número resultante num lançamento de dados é meramente provável, uma vez que existe a possibilidade de que, por exemplo, o número 3 seja o resultante, o que podemos pensar da afirmação de que, ao jogarmos um dado para cima, ele se transformará em um pássaro? Continuaríamos no campo dos raciocínios probabilísticos? A resposta é negativa, mas traz um novo elemento para a nossa discussão, que é o papel das experiências passadas e a influência do hábito nos nossos raciocínios. Nós afirmamos que é apenas provável que o resultado do lançamento do dado seja 5 porque há um número idêntico de possibilidades contrárias, mas, pela nossa experiência passada, sempre vimos que o dado, após ser jogado para cima, retornava ao solo. Ou seja, não está em disputa o fato de que o dado retornará ao solo após o lançamento, pois, em nenhum momento, em qualquer uma de nossas experiências passadas, houve algo diferente no comportamento desse objeto – a não ser os diferentes lados e consequentes números que restavam para cima.

Mas quando o número de casos observados não é suficiente para produzir um hábito forte; ou quando esses casos são contrários uns aos outros; ou 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 depende de uma longa cadeia de objetos; ou a inferência deriva de regras gerais e, não obstante, não é conforme a elas – em todos esses casos a evidência diminui em virtude da diminuição da força e intensidade da ideia. Tal é, portanto, a natureza do juízo e da probabilidade. (HUME, 2009, p. 187)

“Todos os nossos raciocínios concernentes à probabilidade de causas são fundados na transferência do passado ao futuro” (idem, p. 171). Ou seja, as nossas crenças sobre como será o futuro depende não só das nossas experiências passadas, mas também de uma espécie de raciocínio causal. Quando temos um número tão vasto de experiências passadas, que em momento algum se contradisseram, livrando-nos inteiramente das dúvidas e incertezas temos mais que uma probabilidade, mas uma prova, que é um terceiro gênero dos juízos.

Se alguém dissesse que é apenas provável que o sol nasça amanhã, ou que todos os homens devem morrer, pareceria ridículo; no entanto, é evidente que a única certeza que temos acerca desses fatos é a que a experiência nos proporciona. (idem, p. 157)

Portanto, diferentemente das análises mais apressadas da epistemologia humeana, é falso afirmar que não temos motivos para esperar que o sol nasça amanhã, uma vez que temos um conjunto coerente de experiências passadas sobre esse mesmo fenômeno. Por mais que isso não signifique que tenhamos adentrado na essência desse fenômeno, ou o que tenhamos sobre ele seja ainda o nosso apanhado de percepções, a experiência passada nos dá subsídios epistêmicos para que tenhamos uma crença sobre esse mesmo acontecimento no futuro. E, mais do que isso, o hábito – que é justamente a expectativa de que eventos futuros tenham semelhança com os eventos passados – funciona como uma espécie de instinto em nossas condutas e nos leva a acreditar

que o futuro se assemelhará ao passado, mesmo que não tivéssemos evidências empíricas para tanto (esse assunto será aprofundado no capítulo 3).

Seria uma grande felicidade para os homens, na conduta de sua vida e de suas ações, se os mesmos objetos estivessem sempre juntos; nada teríamos então a temer a não ser os erros de nosso próprio juízo, e não haveria nenhuma razão para recear a incerteza da natureza. (HUME, 2009, p. 164)

A repetição e a coerência das experiências passadas (isso é, o costume ou hábito) são os grandes guias da vida humana. Sem esse aparato empírico, e sem esse princípio da natureza humana, seríamos incapazes de raciocinar sobre questões de fato e não teríamos motivos para esperar que a natureza externa se comportasse de qualquer maneira que fosse. A expectativa, portanto, é fruto da experiência passada e é a nossa condição de sobrevivência no mundo.

Portanto, existem três formas de juízo na filosofia humeana: conhecimento (que são relações de ideias), probabilidade (que são as questões de fato que cujo contrário pode não só ser concebido, mas tem iguais chances de ocorrer) e prova (que são as questões de fato cujo contrário pode ser concebido, embora não tenhamos motivos nem inclinações para pensar o contrário). As provas são uma forma de conhecimento empírico, ao menos em um sentido deflacionado, uma vez que, apesar de não serem juízos infalíveis, são bastante confiáveis.

Finalmente, podemos entrar na temática central dessa dissertação, que é o conceito de imaginação e a sua influência na epistemologia humeana. O percurso que realizamos até aqui foi com a intenção de mostrar que a imaginação não opera no âmbito das relações de ideias – que é ocupado somente pela razão –, uma vez que não realiza raciocínios demonstrativos, nem intuitivos. Por outro lado, existem raciocínios que são conduzidos pela imaginação que são concernentes a questões de fato, ou seja, a probabilidades ou provas. Dessa forma, parte dos problemas que serão desenvolvidos já estão contextualizados: analisaremos o papel da imaginação na atribuição de conhecimento na medida em que essa faculdade mental opera a partir de um objeto que se apresenta enquanto ideia e enquanto um dado da sensibilidade. Na próxima seção discutiremos as definições da faculdade da imaginação na filosofia humeana.

#### 4. A FACULDADE DA IMAGINAÇÃO

A faculdade da imaginação ocupa uma posição central na teoria do conhecimento de Hume. Uma evidência para essa constatação pode ser encontrada na Parte 4, Seção 4, do Primeiro Livro do *Tratado*: “a imaginação [...] como eu mesmo admito, é o juiz último de todos os sistemas filosóficos” (HUME, 2009, p. 257). Mas seria a imaginação uma espécie de faculdade epistemológica suprema? Ou, pelo contrário, estaria a filosofia fadada a corroborar os argumentos céticos, na medida em que suas premissas estão todas fundadas na imaginação, uma faculdade mental que não é confiável para a formação de conhecimento? Para responder a essas perguntas é preciso antes definir de maneira precisa o conceito de imaginação, que se dá sob duas acepções: uma geral e outra específica, ainda no decorrer da Parte 1 do *Tratado*.

Na acepção geral, como defende Norman Kemp Smith (1949, p. 459), a imaginação é a faculdade mental responsável pela formação de ideias que vão além da experiência sensível. Apesar de ir além do que é fornecido pela sensibilidade, a imaginação opera a partir do que já foi objeto de uma impressão, e apenas posteriormente modifica seja a ordem, a composição ou a intensidade das ideias copiadas. Ainda nesse sentido, a imaginação é responsável pela função de trazer à mente a percepção de objetos que não se encontram mais nas impressões. Existe, nessa segunda característica, uma semelhança entre a imaginação e a memória, sendo necessário distingui-las posteriormente. Assim, no sentido mais geral, essa faculdade é o que nos torna capaz de ser criativos, uma vez que não nos limitamos às experiências passadas.

É importante mencionar que nenhuma faculdade mental, segundo Hume, é definida de forma categorial ou substancial. Ou seja, a razão, a imaginação e a memória não são *coisas*, não estão situadas no espaço e no tempo, e nem são estruturadas por categorias *a priori*. Hume trata de cada uma dessas faculdades somente a partir de seus efeitos e, em alguns casos, elas podem ter efeitos semelhantes, de modo que nem sempre é possível ter plena certeza de que estamos de fato empregando, por exemplo, a memória ou a imaginação em um momento determinado. Ainda, é comum que as diversas operações da mente atuem cooperativamente, o que dificulta a delimitação dos objetos específicos de cada uma delas. Todavia, esse obstáculo conceitual não nos impede de buscar uma definição adequada para a faculdade da imaginação.

Willard Gore defende que a imaginação tem o “poder de reorganizar, recombina os particulares da experiência sensível que são



dadas a ela” (1932, p. 46, tradução nossa). A imaginação seria “um elemento plástico, unificador, *propenso* ao fluxo do qual os particulares são contidos e carregados adiante”, que torna concebíveis as ideias de “tempo, sequência de fenômenos e progressão” (ibidem). Saul Traiger afirma que a imaginação “é a faculdade que forma ideias complexas sem atentar à ordem das impressões complexas que as precederam”<sup>13</sup> (2008, p. 59, tradução nossa), ao passo em que Jan Wilbanks sustenta que a imaginação é a faculdade de “formar, unir e separar as ideias”<sup>14</sup> (1968, p. 78, tradução nossa) por princípios de associação de ideias. Essas definições, apesar de tratarem de facetas distintas dessa mesma faculdade mental, não são dissonantes e podem ser agregadas como sendo uma descrição do mesmo processo. Começemos pela análise do princípio apontado na citação de Wilbanks.

Os princípios de associação são uma “força suave que comumente prevalece” e guiam a imaginação “por alguns princípios universais, que a tornam, em certa medida, uniforme em todos os momentos e lugares” (HUME, 2009, p. 34). Existem três princípios de associação, que podem ser por a) semelhança [*resemblance*]; b) contiguidade [*contiguity*] (no espaço e no tempo); e c) causa e efeito [*cause, effect*]. Hume não define nenhuma dessas associações, mas apenas as ilustra com os seguintes exemplos na *Investigação sobre o Entendimento Humano*: a) “uma pintura leva naturalmente os nossos pensamentos para o original”; b) “a menção de um aposento num edifício introduz uma inquirição no discurso a respeito dos outros”; c) “se pensarmos numa ferida, dificilmente nos absteremos de refletir sobre a dor que se lhe segue” (HUME, 1989, p. 30). Qualquer uma das associações de ideias está de acordo com a definição geral da imaginação: tomar algo da experiência sensível e transformá-lo em algo distinto do que foi concebido a partir das impressões – sejam elas tanto simples quanto complexas<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> “A faculty that forms complex ideas without regard to the order of the complex impressions which precede them”.

<sup>14</sup> “Imagination, in Hume’s view, is the faculty of forming, uniting and separating ideas.”

<sup>15</sup> Esta dissertação tem como foco o Livro I do *Tratado da Natureza Humana*. Entretanto, nas *Investigações sobre o Entendimento Humano*, Hume ilustra de maneira mais evidente os princípios de associação sem modificar sua análise do *Tratado*. Por outro lado, não foram incluídos os poderes da imaginação de compor, transpor, aumentar e diminuir as ideias, pois, esta concepção não está presente no *Tratado*.

Por outro lado, como alerta Basson,

Hume especificamente afirma que a associação [de ideias] não determina completamente a linha de pensamento. Ela exerce uma condução suave, ao invés de um controle rígido. Evidentemente ele está aqui preocupado em preservar algum elemento de liberdade em nosso pensamento, e ele quer que essa liberdade seja um tipo de perfeição, ou irregularidade arbitrária. Qualquer coisa desse gênero é contrária a seus objetivos reais, e ele de fato leva a associação de ideias a seu limite.<sup>16</sup> (BASSON, 1958, p. 52, tradução nossa)

Não obstante, de acordo com Hume,

Como a imaginação pode separar todas as ideias simples, e uni-las novamente da forma que bem lhe aprouver, nada seria mais inexplicável que as operações dessa faculdade, se ela não fosse guiada por alguns princípios universais, que a tornam, em certa medida, uniforme em todos os momentos e lugares. Fossem as ideias inteiramente soltas e desconexas, apenas o acaso as juntaria; e seria impossível que as mesmas ideias simples se reunissem de maneira regular em ideias complexas (como normalmente fazem) se não houvesse algum laço de união entre elas, alguma qualidade associativa, pela qual uma ideia naturalmente introduz outra. (HUME, 2009, p. 34)

De qualquer forma, estes princípios tornam possíveis as concepções de ideias como as de “cavalos alados, dragões e gigantes monstruosos” (ibidem), ou seja, de ideias que não passaram diretamente pela sensibilidade. Os cavalos alados são formados pela composição das ideias de cavalo e pássaro; os dragões são compostos pelas noções de

---

<sup>16</sup> “Hume specifically states that association does not completely determine a train of thought. It exercises a gentle guidance, rather than a rigid control. Evidently he is here concerned to preserve some element of freedom in our thinking, and he wants this freedom to be a kind of flawlessness or arbitrary irregularity. Any such thing is entirely contrary to his real aims, and in fact he pushes the association of ideas to its limit.”

réptil, fogo e pássaro; os gigantes são construídos a partir do simples aumento gradativo do tamanho de um humano comum. O *caráter metafísico* da imaginação (STREMMINGER, 1980, p. 92), que será tratado no segundo capítulo desta dissertação, transcende a experiência e engendra ideias, e até mesmo crenças, que são mais próprias dos poetas e dos filósofos racionalistas do que dos filósofos naturais. Portanto, esta faculdade é a responsável pela construção de imagens que independem da presença imediata das impressões mas que, a partir delas, é capaz de realizar associações das ideias simples ou complexas que foram objetos das impressões.

É importante salientar que as associações em questão são *naturais*, ou seja, a mente humana associa as ideias que parecem ser semelhantes, contíguas ou causais, sem que haja qualquer forma de raciocínio ou investigação posterior. As associações são uma espécie de instinto e, conseqüentemente, um mecanismo de operação da natureza humana. As relações filosóficas das quais tratamos na seção passada, por outro lado, são *arbitrárias*, de modo que só atuam quando o entendimento relaciona dois ou mais objetos pela via do raciocínio. Mas, a imaginação é a faculdade mental responsável pela operação tanto das relações filosóficas, quanto das associações de ideias, o que indica as suas características naturais e reflexivas.

A imaginação também possui uma definição específica, que se estabelece em dois sentidos: em oposição à memória; e em oposição à razão. Kemp Smith (1949) acredita que, com isso, Hume tem uma teoria plural da imaginação, em que cada acepção indicaria uma faculdade mental distinta, de modo que na filosofia humeana haveria duas faculdades da imaginação: a fantasia (*fancy*) e a imaginação (*imagination*). Pensamos que essa distinção é supérflua, assim como o é a distinção entre *costume* e *hábito*, uma vez que o próprio Hume, quando realiza a delimitação conceitual da imaginação, afirma que mesmo quando elabora as distinções da imaginação entre razão e memória, ele se refere “à mesma faculdade”, como se constata na citação a seguir, encontrada em uma nota de rodapé na marcação T.1.3.10:

Essa expressão mostra que a palavra “imaginação” é comumente usada em dois sentidos diferentes. E, embora nada seja mais contrário à verdadeira filosofia que essa imprecisão, fui obrigado a incorrer nela frequentemente nos raciocínios a seguir. Quando

oponho a imaginação à memória, refiro-me à faculdade pela qual formamos nossas ideias mais fracas. Quando a oponho à razão, *tenho em mente a mesma faculdade*, excluindo apenas nossos raciocínios demonstrativos e prováveis. Quando não a oponho a nenhuma das duas, é indiferente se tomamos no sentido mais amplo ou no mais restrito, ou ao menos o contexto será suficiente para explicar seu significado. (HUME, 2009, p. 148, grifos nossos)

Introduzimos a definição específica da imaginação e apresentamos o recorte interpretativo de que Hume se refere a uma só faculdade mental em sua definição. Dessa forma, podemos nos aprofundar na análise conceitual, em que a imaginação é entendida em oposição à memória.

A única semelhança entre as faculdades da imaginação e da memória é que ambas produzem ideias que são primeiramente copiadas a partir das impressões, isso é, que nada que a imaginação e a memória produzem está inteiramente desconectado com o que fora fornecido pela experiência sensível, como se pode inferir a partir do Princípio da Cópia. Por outro lado, a distinção de uma faculdade da outra se dá por três razões: (a) o grau de vivacidade com que suas ideias invadem a mente humana, (b) a manutenção da forma e da ordem das impressões originais, e (c) o caráter ativo ou passivo desempenhado na retenção ou formação de ideias.

O critério fundamental para se distinguir os efeitos da imaginação dos da memória é o grau de vivacidade com que as ideias dessas duas faculdades operam sobre a mente humana. As ideias da memória, por serem cópias perfeitas das impressões, têm um grau de vivacidade tão intenso que são um intermédio entre uma impressão e uma ideia. Já a imaginação opera com ideias que são muito mais apagadas e lânguidas, como o próprio Hume parece afirmar:

Pela experiência vemos que, quando uma determinada impressão esteve presente na mente, ela ali reaparece sob a forma de uma ideia, o que pode se dar de duas maneiras diferentes: ou ela retém, em sua nova aparição, um grau considerável de sua vividez original, constituindo-se em uma espécie de intermediário entre uma impressão e uma ideia; ou perde inteiramente

aquela vividez, tornando-se uma perfeita ideia. A faculdade pela qual repetimos nossas impressões da primeira maneira se chama MEMÓRIA, e a outra, IMAGINAÇÃO. É evidente, mesmo à primeira vista, que as ideias da memória são muito mais vivas e fortes que as da imaginação, e que a primeira faculdade pinta seus objetos em cores mais distintas que todas as que possam ser usadas pela última. Ao nos lembrarmos de um acontecimento passado, sua ideia invade nossa mente com força, ao passo que, na imaginação, a percepção é fraca e lânguida, e apenas com muita dificuldade pode ser conservada firme e uniforme pela mente durante um período considerável de tempo. (HUME, 2009, p. 32-33)

Porém, assim como no caso da distinção entre as impressões e as ideias, o critério do grau de vivacidade não nos fornece a segurança de que em um dado momento tenhamos uma ideia da memória ou da imaginação. As ideias da memória podem se tornar mais lânguidas no decorrer do tempo, de forma que não consigamos nos lembrar dos detalhes de um acontecimento e fiquemos em dúvida se estamos realmente nos lembrando de um momento ou se o estamos imaginando. O mesmo ocorre com a imaginação: quando as ideias da imaginação são reiteradas pelo hábito, como pode ser o caso dos mentirosos que, ao repetir “as suas mentiras, acabam finalmente por acreditar nelas, e lembram-se mesmo delas como realidades” (idem, p. 115), elas podem se tornar vivazes e, com isso, se confundirem com as ideias que supostamente seriam atribuídas à nossa memória. Ainda assim, acreditamos que essa deficiência conceitual não expressa uma falha no sistema humeano, uma vez que é a própria natureza humana que não nos permite ter essa certeza.

A segunda distinção entre a imaginação e a memória se dá pelo critério da manutenção da forma e da ordem com que as impressões originais invadem a mente. A memória, além de preservar a vivacidade das ideias, como vimos acima, também “preserva a forma original sob a qual seus objetos se apresentaram”, e “sempre que, aos nos recordarmos de algo, nós nos afastamos dessa forma, isso se deve a algum defeito ou imperfeição dessa faculdade”, o que indica que a sua função “não é preservar as ideias simples, mas sua ordem e posição” (idem, p. 33). Lembrar-se de algo não implica somente conceber uma ideia vivaz, mas saber como e quando essas ideias foram um objeto das impressões. As

ideias da memória são ordenadas, o que nos leva a formar um conjunto coerente das impressões passadas, nos auxiliando a saber, por exemplo, o que aconteceu primeiro e o que se sucedeu (servindo como uma estrutura da relação causal e do hábito). Sabemos que a água sacia a nossa sede porque *primeiro* tomamos um copo de água, ou seja, que existe uma *sucessão* de eventos que é delimitada pela memória (e depois, como veremos, a relação causal é, a partir da memória, *inferida* pela imaginação). Já a imaginação não tem a função de preservar nem a forma, nem a posição das ideias formadas pelas impressões sensíveis; a imaginação é uma faculdade mental associativa, que transforma a composição das ideias, criando algo que é diferente de uma impressão complexa.

Entretanto, novamente, não temos como ter plena segurança de que seja a imaginação ou a memória a faculdade responsável pela manutenção ou quebra da ordem das ideias. Pois, para que pudéssemos ter certeza disso, seria necessário retornar às experiências sensíveis para conferir como elas de fato se sucederam, “a fim de compará-las com nossas ideias presentes, e dessa forma ver se sua ordenação é exatamente igual” (HUME, 2009, p. 113). Mas, como se pode constatar, é impossível retornar ao passado para descobrirmos como essas impressões ocorreram, de modo que devemos confiar no grau de vivacidade com que uma ideia invade a nossa mente para podermos ter segurança de que se trata de um acontecimento empírico, ao invés de uma elucubração. É por esse motivo que Hume deposita uma confiança maior no critério de distinção por graus de vivacidade, uma vez que este é o mais geral entre os três.

Por fim, o terceiro e último critério de distinção entre a imaginação e a memória é o de que a imaginação é uma faculdade mental ativa, e a memória é uma faculdade passiva. A imaginação é capaz de associar livremente as ideias; apesar dessa liberdade ser limitada pelo princípio de associação, que faz com que a imaginação tenha certo ordenamento no processo de composição das ideias. É apenas a partir dessa faculdade que se desenvolve a criatividade, e “as fábulas que encontramos nos poemas e romances eliminam qualquer dúvida disso”, uma vez que “a natureza é ali inteiramente embaralhada” (idem, p. 32). A memória é incapaz de inventar noções e ideias, uma vez que, como discutimos acima, a sua função principal é a de, ao contrário, *preservar* a ordem e a forma com que as ideias estão dispostas na nossa mente.

O objetivo de Hume ao definir a faculdade da imaginação em oposição à memória não é o de nos convencer de que o único papel da

imaginação seja o de criar monstros, ou o de nos levar a produzir poemas. Hume está delimitando *uma* das características dessa faculdade, e todas as vezes em que ele empregar o termo “imaginação” em oposição à memória, ele estará se referindo ao caráter plástico da imaginação, à sua capacidade de transpor as nossas ideias e, ainda, a de conceber noções com um baixo grau de vivacidade. Essa definição não implica que a imaginação não possa formar crenças ou que não possa conceber ideias que possuam um status epistêmico positivo, como será a argumentação que desenvolveremos nos próximos capítulos. A primeira prova de que a imaginação não se limita à fantasia, é que Hume segue com a sua definição específica, colocando-a dessa vez em oposição à faculdade da razão.

A pretensão de Hume ao definir a imaginação em oposição à razão é a de destacar o caráter associativo daquela faculdade, especialmente quando ela opera por princípios regulares e nos fornece uma concepção clara de uma ideia. Excetua-se da imaginação, recaindo então apenas à razão, os raciocínios demonstrativos. Como discutimos na seção passada, os raciocínios de ordem demonstrativa são os que Hume chamou de *relações de ideias*, que indicam que não é possível conceber o contrário de uma noção, como a das matemáticas, a exemplo de um triângulo cuja soma dos ângulos internos não resulte em  $180^\circ$ . As demonstrações incluem duas das relações filosóficas feitas pela razão: graus de qualidade e proporções de quantidade ou número. Se esse é o caso, então a imaginação opera com as três relações filosóficas restantes, a saber, identidade, espaço e tempo e causa e efeito. Subjacente a essa definição está a compreensão de que, quando a imaginação é posta em oposição à razão, aquela trabalha a relação entre uma ideia e uma impressão presente; e a razão, por sua vez, executa somente as relações filosóficas entre duas ideias distintas.

Ainda sobre a definição da imaginação em oposição à razão, existem dois elementos que necessitam de uma análise mais detalhada: a concepção clara de uma ideia e a distinção entre os princípios regulares e irregulares. A imaginação concebe claramente uma ideia na medida em que permanece vinculada a uma impressão. Quando essa concepção clara ocorre em função do seu vínculo com a experiência sensível – que é o grau máximo de “realidade” na filosofia humeana –, a imaginação forma uma teoria modal, também conhecida como o princípio da concebibilidade. Segundo o próprio Hume, na discussão sobre o espaço e o tempo,

É uma máxima estabelecida da metafísica que *tudo que a mente concebe claramente inclui a ideia da existência possível*, ou, em outras palavras, que *nada que imaginamos é absolutamente impossível*. Como podemos formar a ideia de uma montanha de ouro, concluímos que uma montanha assim pode realmente existir. Não somos capazes, porém, de formar a ideia de uma montanha sem um vale, e por isso a vemos como impossível. (HUME, 2009, p. 58)

Hume não oferece maiores justificações para o princípio da concebibilidade, mas este terá um papel central nos tópicos do segundo capítulo, especificamente no da imaterialidade da alma.

Finalmente, a imaginação, ainda na última definição, opera por princípios regulares, que são permanentes, irresistíveis e universais na natureza humana. Eles são “o fundamento de todos os nossos pensamentos e ações, de tal forma que, se eliminados, a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria” (idem, p. 258). As crenças formadas pela imaginação quando ela opera por princípios regulares é o assunto do terceiro capítulo dessa dissertação, a saber, as noções de causalidade, mundo exterior e identidade pessoal. Cremos que seja a partir dos princípios regulares da imaginação que podemos articular o status epistêmico positivo dessa faculdade, uma vez que ela não apenas forma crenças irresistíveis e necessárias para a sobrevivência humana, mas também possui uma forma própria e coerente de atuação, fornecendo critérios de justificação para que determinadas crenças sejam seguras.

Por outro lado, a imaginação também opera por princípios irregulares, que são fracos e variáveis. Eles “não são nem inevitáveis à humanidade, nem necessários, ou sequer úteis para a condução da vida; ao contrário, observa-se que só têm um lugar em mentes fracas e, como se opõem a outros princípios, do costume e do raciocínio, podem facilmente ser anulados” (ibidem). Essa é a forma de atuação da imaginação quando ela é entendida em oposição à memória. As crenças formadas pela imaginação quando ela opera por princípios irregulares é o assunto do segundo capítulo dessa dissertação, a saber, das noções de substância metafísica e da imaterialidade da alma. Cremos que, além dessas crenças não serem naturais, elas não possuem qualquer justificativa, possuindo assim um status epistêmico negativo.

Portanto, a imaginação pode ser entendida em uma acepção geral, que indica que ela fornece ideias que transcendem o que é



recebido pela experiência sensível, apesar de ser a partir dessa experiência que a imaginação opera. Numa acepção específica, a imaginação pode ser entendida em oposição à memória, que indica que ela forma noções que têm um baixo grau de vivacidade; ou entendida em oposição à razão, que revela que a imaginação tem um papel relevante nos nossos raciocínios, formando concepções claras e operando por princípios regulares – excetuando-se, não obstante, os raciocínios de ordem demonstrativa. Uma vez que o conceito de imaginação foi devidamente definido, podemos iniciar a análise das ideias e das crenças formadas por essa faculdade que têm um status epistêmico negativo.



## CAPÍTULO 2

### O STATUS EPISTÊMICO NEGATIVO DA IMAGINAÇÃO

A imaginação é uma faculdade mental que opera tanto por princípios regulares quanto por princípios irregulares. Quando ela atua regularmente, forma crenças naturais, que são não apenas irresistíveis, mas também epistemicamente justificáveis. Mas, quando a imaginação atua irregularmente, forma crenças que, além de serem dispensáveis para a condução da vida humana, são também quiméricas e nocivas. Este capítulo tratará das últimas crenças, que são as que possuem um status epistêmico negativo, evidenciando a faceta ilusória da imaginação.

Poderíamos tratar de diversas noções que são formadas pelos princípios irregulares da imaginação, tais como a crença em entidades fantásticas (como duendes, fadas ou elfos), ou a crença em entidades divinas (como deuses ou anjos). Entretanto, temos duas razões para não abordar esses assuntos: a primeira é que Hume não se refere a nenhum deles no decorrer do *Tratado*; e a segunda é que o nosso interesse é o de abordar as crenças *filosóficas* que são formadas pela imaginação e que não podem ser consideradas um conhecimento legítimo.

Portanto, consideramos importante tratar de duas noções comuns entre os filósofos antigos e os modernos: a de substância metafísica e a da imaterialidade da alma. Essas duas discussões estão nas marcações T.1.4.3 e T.1.4.5 do *Tratado*, respectivamente. Uma vez que as críticas humeanas a essas noções for exposta, pretendemos argumentar que no decorrer da história da filosofia muitos dos problemas e dos conceitos clássicos estavam estruturados em um princípio irregular da imaginação e, assim, tratavam de entidades ficcionais e quiméricas.

#### 1. DA NOÇÃO METAFÍSICA DE SUBSTÂNCIA

A substância, em sua acepção mais geral do sentido filosófico, é o substrato a partir do qual todas as qualidades de um objeto são derivadas. As qualidades de um objeto, como a cor vermelha ou o aroma adocicado de uma maçã, possuiriam, então, uma inerência natural ao substrato, sendo essa a condição de possibilidade para que os corpos existam no mundo. O papel do intelecto, segundo alguns dos filósofos

metafísicos clássicos<sup>17</sup>, seria o de penetrar na essência dessas substâncias, uma vez que nela reside a realidade que transcende as aparências. Assim, lidar com as qualidades de um objeto – chamadas de acidentes – pode ser enganoso, uma vez que o conhecimento no sentido forte, que é universal e necessário, é o conhecimento da realidade imutável, ou, como dissera Leibniz, “enxergar a natureza com os olhos de Deus”.

Hume, por sua vez, se insere nesse debate metafísico como um verdadeiro iconoclasta. No decorrer do *Tratado da Natureza Humana*, especialmente no momento de sua crise cética na Parte 4 do Livro 1, ele analisa algumas das premissas básicas dos filósofos da antiguidade e da modernidade, concluindo que muitas delas não passam de meras superstições. Entre essas premissas supersticiosas, está a da necessidade de se supor um substrato a partir do qual tudo o mais é derivado para se compor a ideia de um objeto, ou seja, a substância. Baxter (2013), a partir de Bennett (1987), argumenta que Hume está criticando Locke, mas cremos que não é somente a Locke que Hume se refere, mas também a Aristóteles e Spinoza, uma vez que ele utiliza o termo “filosofia peripatética” e critica o *Deus sive natura* spinozista (HUME, 2009, p. 254).

Pretendemos defender que, de acordo com a argumentação de Hume na seção sobre a Filosofia Antiga (T.1.4.3), somos incapazes de formar uma ideia de substância; as qualidades simples das percepções são suficientes para substituir toda a semântica das substâncias; e não precisamos da noção de substância para formar o conceito de objeto. Para tanto, faremos um percurso histórico, apresentando as definições de substância traçadas por Aristóteles e Locke. Em seguida, trataremos da definição humeana, assim como do processo pelo qual deveríamos passar para formarmos a ideia de substância, mostrando o porquê dessa ideia ser quimérica. Por fim, aprofundaremos as críticas epistemológicas de Hume quanto a essa noção, e algumas das implicações metafísicas imediatas da retirada desse conceito do debate filosófico.

## 1. 1 DA NOÇÃO ARISTOTÉLICA DE SUBSTÂNCIA

A filosofia que Aristóteles apresentou na *Metafísica* tinha o objetivo de fundamentar uma ciência de caráter maximamente universal (SANTOS, 2006, p. 13). A ciência se dividia em quatro partes: a)

---

<sup>17</sup> Platão e Aristóteles, assim como os racionalistas modernos como Spinoza, Leibniz e Malebranche.

aitiológica: das causas e princípios; b) ontológica: do ser enquanto ser; c) ouiológica: do ser em sentido próprio; e d) teológica: do ser absolutamente primeiro. Essas partes eram interligadas pela *ousia*, que ora é traduzida por essência, ora por substância, ora como os dois ao mesmo tempo. A *ousia* tinha um papel central para Aristóteles uma vez que implicava a concepção de uma realidade imutável que existia em si e por si (ARISTÓTELES, 2002, p. 131, 1003<sup>a</sup> 20), o que fazia com que a compreensão das causas das substâncias fosse o único objeto da filosofia que poderia alcançar o status de conhecimento sobre o mundo.

Ora, dado que buscamos as causas e os princípios supremos, é evidente que estes devem ser causas e princípios de uma realidade que é por si. Se também os que buscavam os elementos dos seres, buscavam esses princípios <supremos>, necessariamente aqueles elementos não eram elementos do ser accidental, mas do ser enquanto ser. Portanto, também nós devemos buscar as causas do ser enquanto ser. (ibidem)

É evidente que uma definição acurada do conceito de *ousia* na filosofia aristotélica demandaria uma pesquisa exaustiva, tendo em vista que existe uma discussão complexa sobre o sentido desse termo na qual os comentadores mais eminentes não atingiram um consenso (Cf. GILL, 1989). Entretanto, podemos identificar os elementos mais relevantes para a nossa discussão sobre a epistemologia humeana e que, ao menos a princípio, são pouco disputados entre os estudiosos da filosofia aristotélica. Entre tais elementos está a noção de substância dos corpos, que aparece na seção *os significados de substância*, no quinto livro da *Metafísica*. Nessa seção, Aristóteles apresenta alguns dos sentidos mais relevantes para a compreensão da *ousia* e que, apesar de não esgotar a extensão do conceito, indica o percurso de sua ciência:

Substância, em certo sentido, se diz dos corpos simples: por exemplo, o fogo, a terra, a água e todos os corpos como estes; e, em geral, todos os corpos e as coisas compostas a partir deles, como os animais e os seres divinos e as suas partes. *Todas essas coisas são ditas substâncias porque não são predicadas de um substrato, mas tudo o mais é predicado delas.* (ARISTÓTELES, 2002, p. 215, 1017b 10, grifo nosso)

Assim, a substância aristotélica não é predicativa, isso é, não é algo que está acoplado a outra substância ou a um acidente, mas é o substrato a partir do qual as qualidades estão em um estado de inerência. A cor esverdeada de uma planta, o movimento que ela perfaz quando o vento a atinge, o aroma que exala quando tocada, a espessura dos tecidos que transmitem a seiva pelo seu corpo: todas essas qualidades não existiriam nem por conta própria, nem em si mesmas, uma vez que só viriam a existir quando anexadas a uma substância que as sustentam. A substância seria, então, a camada que se estabelece por detrás dos fenômenos; a estrutura na qual os objetos se mostram imutáveis; aquilo que não pode ser material de nossas sensações, mas da razão: por fim, o ponto de referência para a adequação da ideia ao objeto. Além disso,

Chama-se substância de cada coisa também a essência, cuja noção define a coisa. Segue-se daí que a substância se entende segundo dois significados: (a) o que é substrato último, o qual não é predicado de outra coisa, e (b) aquilo que, sendo algo determinado, pode também ser separável, como a estrutura e a forma de cada coisa. (ARISTÓTELES, p. 215, 1017b 25)

Um objeto (por exemplo, um bloco de gelo) é a composição de uma substância (que não é predicável) com os seus acidentes (temperatura, coloração, tamanho, etc.). Porém, os acidentes se modificam no decorrer de um período de tempo (um bloco de gelo pode derreter) o que implica que eles não servem de parâmetro para se compreender a essência de um objeto. Se os acidentes fossem elementos essenciais, então seria necessário nomear eternamente um objeto, uma vez que eles não possuiriam qualquer identidade consigo ou com outro grupo de objetos semelhantes. Não teríamos sequer substantivos em nossa linguagem – ou teríamos um número praticamente infinito deles – e não seríamos capazes de afirmar, entre duas piscadas dos nossos olhos, que o computador que está na minha frente é o mesmo de segundos atrás.

Não obstante, as substâncias não passaram primeiramente pela nossa sensibilidade, uma vez que elas são a consequência de uma dedução operada pela razão. As substâncias são, na verdade, um postulado apresentado para garantir a condição de possibilidade da existência dos objetos sensíveis, uma vez que os acidentes não podem existir por conta própria, como se fossem características flutuantes.

Seria necessário, para um metafísico clássico, um substrato que servisse de anteparo. Mas, com esse movimento, Aristóteles criou um novo conceito para a realidade, uma noção que se confunde com a essência e permanece idêntica a si mesma no decorrer de um período de tempo. Nem a experiência sensível, nem a imaginação teriam uma função na concepção de substâncias, e elas seriam as premissas básicas da ciência aristotélica.

A característica mais marcante das substâncias, que percorreu a história da filosofia moderna e influenciou racionalistas e empiristas, foi a de um substrato não-predicável. John Locke foi um dos filósofos que retomou essa discussão aristotélica e reformulou parte desses conceitos em um vocabulário empirista que, por sua vez, influenciou o vocabulário humeano.

## 1.2 DA NOÇÃO LOCKEANA DE SUBSTÂNCIA

De acordo com Baxter (2013), Locke utiliza a palavra “substância” em dois sentidos: no primeiro, a substância é entendida como um indivíduo, tais como “Homem, Cavalo, Ouro, Água, etc”; no segundo, a substância é compreendida como um princípio unificador e, assim como no vocabulário aristotélico, um substrato a partir do qual as qualidades como cor e peso estão em estado de inerência (LOCKE, 1975, apud BAXTER, 2013, p. 1). O primeiro sentido implica a noção de substância individual (“objeto”), e o segundo sentido expressa a noção de substância pura. Para Locke, um objeto individual consiste na substância pura e nos modos (que são sinônimos para os “acidentes” ou “qualidades sensíveis”) agregados à substância. O que mostra que, apesar do empirismo de Locke, a sua filosofia é marcadamente metafísica.

Apesar disso, a metafísica lockeana era diametralmente oposta à de Spinoza, uma vez que este defendia a existência de somente uma substância no mundo, que seria a natureza, isso é, Deus (SPINOZA, 2013). Essa substância (Deus) seria não-predicável, e a sua apreensão só ocorreria no momento em que a imaginação e a sensibilidade fossem descartadas, em prol de um uso estrito da razão – o que destaca o elemento racionalista do spinozismo. Não obstante, agregados à natureza estariam os modos, que seriam os objetos que ocupam um lugar dentro do espaço. É digno de nota mencionar que o que Spinoza nomeou “modos”, Locke chamou de “substância individual”, o que evidencia uma incompatibilidade conceitual entre os filósofos – o que

também ocorrerá quando nós tratarmos da noção humeana de substância material.

Locke se opunha a Spinoza, pois, o panteísmo spinozista (uma vez que todos os modos estariam em uma só substância imanente, que é Deus) implicava a destruição da metafísica clássica, assim como dos dogmas do cristianismo. Para harmonizar a filosofia empirista com a religião, Locke permaneceu adepto à teoria das substâncias puras, uma vez que tais noções seriam transcendentais e, assim, conciliáveis com a religião corrente. Foi, então, a partir dessa querela entre Locke e Spinoza que Hume desenvolveu a sua própria teoria das substâncias. Mas Hume participou desse debate como uma figura ainda mais antagonista que Spinoza, pois, além de não haver elementos transcendentais em sua filosofia, Hume busca provar que a noção de substância (seja ela individual, pura ou a própria natureza spinozista) não possui qualquer significado. Além disso, Hume argumenta que a razão não seria a responsável pela formação desse vocabulário, mas *a imaginação quando opera por princípios irregulares*.

### 1.3 DA NOÇÃO HUMEANA DE SUBSTÂNCIA

É evidente que a ideia de substância tinha um papel central tanto na filosofia antiga quanto na filosofia moderna. Era a partir dessa ideia que se postulava a existência tanto dos objetos sensíveis (como a folha de papel em que escrevo) quanto dos suprassensíveis (como a alma humana, que será tratada na próxima seção desse capítulo). Estava também nessa mesma noção as bases da teoria da verdade por correspondência, uma vez que o conhecimento seria a adequação de uma ideia (ou proposição) a um objeto que ocupa um espaço no mundo, e existe independentemente de um sujeito que o observa. Entretanto, no *Tratado*, na seção que aborda as premissas básicas da filosofia antiga, Hume analisa o conceito de substância, levantando três perguntas: de que impressão é derivada essa ideia? Qual é o seu significado? Precisamos dessa noção para termos a ideia de objeto ou ela pode ser descartada como inútil e quimérica?

As impressões sensíveis se resumem ao que nos é fornecido pelos cinco sentidos e às paixões e emoções. Para termos uma ideia de substância é necessário que ela tenha sido, ao menos uma vez, um objeto da experiência sensível, uma vez que todas as ideias simples são cópias perfeitas das impressões simples. Pensemos em um objeto qualquer, como propõe Hume, em um pêssego ou em um melão (2009, p. 254). Quando cheiramos, tocamos e saboreamos uma dessas frutas,



tudo o que nos é passado pela sensibilidade são cheiros, rugosidades e sabores, ou seja, todas as qualidades que pertencem a uma das frutas. Mas, como acompanhamos na argumentação de Aristóteles e Locke, as qualidades (ou acidentes, ou modos) são elementos meramente casuais de um objeto, uma vez que a sua essência se restringe à substância. Deveríamos, então, retirar todas essas qualidades de um objeto, para que então possamos ter acesso à ideia de substância, pois, assim, teremos uma impressão que seja correspondente. Entretanto, se subtrairmos as qualidades de, por exemplo, um melão, como a sua cor, seu sabor e tamanho, o próprio objeto se extinguirá no decorrer do processo. Isso significa, então, que não temos qualquer impressão de substância, logo, nenhuma ideia de substância, e que um objeto, na verdade, não passa de um agregado de qualidades conjuntas.

Resta, ainda, uma inquietação: se é tão óbvio que a ideia de substância é quimérica, como os filósofos mais eminentes foram capazes de se enganar com tanta facilidade? E, por mais que não tenhamos uma impressão que nos fornece uma ideia significativa de uma substância, por qual processo esses filósofos – ou nós mesmos – passaram para que pudesse existir ao menos uma semântica das substâncias? Hume apela a um elemento da natureza humana para responder a essas duas perguntas, que é a nossa tendência a dar coerência e unidade a experiências que, a rigor, são descontínuas e distintas. Se, de um lado, existe um mundo no qual os objetos estão em constante variação, mesmo que discreta, por outro, nós temos um aparato perceptivo que unifica a experiência sensível e a torna regular. Stroud apresenta essa questão e a chama de “conflito entre a identidade e a diversidade dos objetos”:

Tudo de que estamos conscientes – a sequência de percepções – é variável e interrompido; mas pensamos que existe outra coisa – a substância – que permanece invariável e sem interrupções no decorrer dessas mudanças. (STROUD, 1977, p. 120)

As afirmações de Hume, por outro lado, esboçam uma falta de comprometimento ontológico que acaba por destruir a metafísica clássica e a sua teoria da verdade por correspondência a um objeto imutável. Se o que observamos pela sensibilidade são objetos que estão sempre em mudança e que não permanecem os mesmos no decorrer de um período de tempo, isso quer dizer que a identidade que atribuímos

aos objetos não é inerente a eles, mas projetada por um ato mental. Esse ato, que é uma função própria da imaginação, faz com que experienciemos o mundo como sendo o mesmo, sendo a diversidade perceptível apenas quando acontece uma quebra da nossa linha de pensamento. Isso quer dizer que “para resolver essas contradições, a imaginação tende a fantasiar algo desconhecido e invisível, que supõe continuar o mesmo ao longo dessas variações” (HUME, 2009, p. 253), sendo derivada daí a noção de *substância*.

As substâncias são, então, um enxerto metafísico, uma maneira da imaginação operar para unificar os dados da experiência sensível. Esse processo ocorre, inclusive, sem que nós possamos evitá-lo, uma vez que existe uma espécie de instinto que “obriga a imaginação a fantasiar um algo desconhecido, uma substância e matéria *original*, como princípio de união e coesão entre essas qualidades, capaz de dar ao objeto composto o direito de ser chamado de coisa, apesar de sua diversidade e composição” (idem, p. 254). Existem dois problemas de ordem bem distintas na citação humeana: de um lado, o da coerência da experiência sensível, do outro, o da união de certas qualidades que compõem a noção de um objeto. Parece mesmo inevitável que a nossa experiência sensível seja ordenada e que nós tratemos da experiência como sendo composta por objetos unitários. Do contrário, seríamos levados a afirmar que o sol que agora se põe no horizonte é essencialmente distinto tanto do horizonte quanto do sol que se pôs a essa mesma hora no dia anterior ao de hoje. Ou, ainda, seríamos condicionados a falar dos objetos não como sendo substantivos ou coisas, mas meras qualidades flutuantes, como se uma maçã pudesse ser chamada de algo como pequena-vermelhidão-adocicada. Esse não é o caso, pois, cremos tanto na coerência da experiência quanto na unidade dos objetos e, mais do que isso: sem esses dois elementos, a existência humana seria inteiramente confusa. Mas a pergunta que se coloca é: precisamos da semântica das substâncias para termos tais elementos em nossas experiências sensíveis e na ordenação das nossas ideias na mente?

A resposta que Hume fornece é negativa: a semântica das substâncias não é necessária. Em primeiro lugar, existe um argumento de ordem ontológica: dado que todas as qualidades são distintas (como a cor, o aroma e o sabor de uma fruta), e como tais qualidades também podem ser concebidas separadamente, e tudo o que é concebível é possível, então, é possível que as qualidades existam independentemente da “quimera ininteligível que é a substância” (idem, p. 256). Portanto, a noção de substância, além de ser sem significado, uma vez que não

temos qualquer impressão de substância, também é ontologicamente dispensável.

Baxter (2013) apresenta uma objeção à análise humeana da noção metafísica de substância afirmando que, se de um lado as substâncias são definidas como algo que existe por conta própria, e podemos pensar as qualidades como existindo por conta própria, então, no vocabulário humeano, é necessário que as qualidades sejam o mesmo que as substâncias. Ou seja, de acordo com Baxter, Hume ao invés de destruir a metafísica clássica, acabou por multiplicar o número de substâncias no mundo, dado que existe grande número de qualidades.

Apesar de sua crítica ser bem aceita (*Cf.* Fogelin, 2009), Baxter confunde a natureza das entidades às quais Aristóteles e Hume estão se referindo. Quando Aristóteles trata de substâncias, ele está se referindo a entidades que existem no mundo empírico, e que são a condição de possibilidade para a experiência sensível, para a inerência das qualidades e para a noção de objeto. Ou seja, Aristóteles utiliza o termo substância em sua acepção mais forte, se confundindo não só com a essência, mas com a própria realidade. Já Hume, quando faz uso do termo qualidade, está tratando das percepções, isso é, de objetos que existem somente na mente de um sujeito. Dessa forma, a crítica de Baxter não contempla a diferença conceitual existente entre as noções humeana e aristotélica para os conceitos de substância e qualidade.

Existe um segundo argumento humeano contra a semântica das substâncias, mas que é de ordem aparentemente pragmática. Pois, se de um lado Hume propõe o abandono integral da noção de substância, uma vez que dela não temos qualquer impressão, por que ele não sugere que abandonemos também a noção de objeto (empírico ou abstrato), dado que também não possuímos qualquer impressão de um objeto, mas apenas de suas qualidades sensíveis?

Primeiro, é preciso distinguir a compreensão de uma substância da de um objeto. As substâncias têm uma prioridade ontológica: elas são o substrato a partir do qual as qualidades são derivadas, isso é, as substâncias existem antes e independentemente da inerência das qualidades de um objeto. Já os objetos são aquilo que se origina a partir da composição das qualidades, ou seja, eles são posteriores e dependentes da conjunção de diversas qualidades. Os objetos, assim como as substâncias, são formados pela imaginação, mas aqueles são produzidos de uma maneira natural e irresistível (como abordaremos no terceiro capítulo); e estas não passam de uma ilusão filosófica, que além de exceder a experiência sensível, cria um mundo fantasioso que, sem qualquer justificação, pretende se confundir com a realidade.

A ideia de uma substância [...] não passa de uma coleção de ideias simples, que são unidas pela imaginação e às quais se atribui um nome particular – nome este que nos permite evocar, para nós mesmos ou para os outros, aquela coleção. Mas a diferença entre essas duas ideias consiste no fato de que as qualidades particulares que formam uma substância são comumente referidas a *algo* desconhecido, a que supostamente elas são inerentes. Ou, mesmo que essa ficção não ocorra, supõe-se ao menos que as qualidades particulares são conectadas, estreita e inseparavelmente, pelas relações de contiguidade e causalidade. (HUME, 2009, p. 40)

Hume então recomenda que a noção de substância seja descartada pelos filósofos, uma vez que, junto com o vocabulário metafísico dos modos e acidentes, acabam por ser “termos ininteligíveis e sem significado”, frutos de uma “vã propensão da imaginação” (idem, p. 257).

Não obstante, na concepção humeana,

Os filósofos mais judiciosos admitem que nossas ideias dos corpos não são mais que coleções, formadas pela mente, das ideias das diversas qualidades sensíveis distintas que compõem os objetos, e que constatamos possuírem uma união constante umas com as outras. (ibidem)

Entretanto, se se pode falar da opinião do vulgo (não-filosófica), da dos verdadeiros filósofos e da dos falsos filósofos; então, a opinião vulgar, segundo Hume, é mais coerente do que a opinião dos falsos filósofos, estando Aristóteles entre estes. A verdadeira filosofia, por sua vez, se aproxima da opinião vulgar, uma vez que ambas convergem na compreensão de que não há substâncias que transcendem a experiência, mas apenas objetos que são compostos por determinadas qualidades que são associadas e conectadas pela imaginação, a partir dos princípios regulares de semelhança, contiguidade (no espaço e no tempo) e causalidade. O vulgo, por outro lado, acredita que os objetos de suas percepções são os próprios objetos que existem no mundo exterior, o que é uma crença nomeadamente falsa, de acordo com Hume. Entretanto, veremos (no terceiro capítulo), que os verdadeiros filósofos devem aprender com o vulgo a não duvidar das intuições mais evidentes

e que, mesmo que elas sejam criadas pela imaginação, podemos estabelecer critérios para garantir a coerência de tais crenças vulgares.

Em suma,

Hume considera a noção de substância uma mera invenção filosófica que é tanto ininteligível quanto desnecessária, por mais fácil que seja fazer uso dessa noção quando refletimos sobre coisas individuais. Ela é claramente uma invenção, uma vez que todos os objetos que consideramos ter uma identidade contínua são, na realidade, nada mais que uma sucessão de partes conectadas por semelhança, contiguidade ou causalidade.<sup>18</sup> (STROUD, 1977, p. 120, tradução nossa)

Podemos facilmente substituir a noção de substância pela de objeto, sendo aquela um conceito formado por princípios irregulares da imaginação, e esta [a noção de objeto] formada por princípios regulares. Hume acredita que a busca pelas substâncias é semelhante às histórias de Sísifo e Tântalo (HUME, 2009, p. 256), uma vez que essas personagens são representadas pela angústia que emerge quando somos incapazes de encontrar aquilo que procuramos. Hume é tão categórico em sua crítica às substâncias que termina a seção sobre a Filosofia Antiga – que é a seção na qual discute o vocabulário aristotélico – com perguntas irônicas:

É verdade que essa inclinação se elimina por uma pequena reflexão, e só persiste nas crianças, nos poetas e nos filósofos antigos. Nas crianças, aparece, por exemplo, em seu desejo de bater nas pedras que as ferem; nos poetas, na facilidade com que personificam todas as coisas; e nos filósofos antigos, nessas ficções da simpatia e da antipatia. Devemos perdoar as crianças, porque

---

<sup>18</sup> “Hume regards the notion of substance as a mere philosopher’s invention that is both unintelligible and unnecessary, however easy it may be for us to fall into using it when we reflect on our ideas of individual things. It is clearly an invention, since all the objects we regard as having a continuous identity are in reality nothing but a succession of parts connected together by resemblance, contiguity or causation.”

têm pouca idade; os poetas, porque admitem seguir, sem reservas, as sugestões de sua fantasia. Mas que desculpa encontraremos para justificar nossos filósofos em uma fraqueza tão evidente? (HUME, 2009, p. 257)

Prossigamos a análise das ideias formadas pela imaginação que possuem um status epistêmico negativo, dessa vez com a discussão sobre a ideia de substância imaterial que, no decorrer da história da filosofia, foi considerada um sinônimo para o conceito de “alma”.

## 2. DA NOÇÃO DE IMATERIALIDADE DA ALMA

Como discutimos na seção passada, o conceito de substância material está cercado de contradições. Dado que não temos qualquer impressão sensível de uma substância, segue-se que não temos também nenhuma ideia que possa fazer referência a essa noção. Dessa forma, os metafísicos clássicos, que seguem a tradição de Aristóteles, estão teorizando a partir de palavras vazias, pois, tratam de entidades intangíveis e desnecessárias para a vida comum. A nossa experiência sensível, que se resume ao que nos é dado pelos cinco sentidos, se limita à apreensão das qualidades (tais como sabor e cor) que, quando são associadas por princípios regulares da imaginação, nos fornecem a ideia de objeto, mas sem o seu caráter substancial.

Não obstante, esses mesmos filósofos metafísicos acreditam que as substâncias não se limitam ao mundo material, mas constituem também entidades imateriais. Entre elas, está a alma humana, que seria o substrato a partir do qual as percepções da nossa mente estariam em uma condição de inerência. Discutimos na seção anterior sobre o conceito de substância, que é o substrato metafísico a partir do qual as qualidades de um objeto são predicadas. Mas a pergunta de Hume em T.1.4.5, que é a seção intitulada “da imaterialidade da alma”, é a que se segue: o que esses filósofos metafísicos “*querem dizer com substância e inerência?*” (HUME, 2009, p. 265). Para tanto, faremos um percurso que passará por uma crítica ao imaterialismo, à apresentação do problema da conjunção local, e à abordagem da relação entre as causas das percepções e a matéria. Hume iniciará a sua análise somente após a delimitação conceitual.

Para conhecermos a ideia de substância mental (que é a questão da imaterialidade da alma), basta encontrarmos a impressão correspondente. Entretanto, isso é impossível de se conceber, visto que a

existência de uma impressão de uma substância mental culminaria em uma contradição em termos; pois, se houver uma impressão de uma alma, essa impressão deve se assemelhar ou representar a alma; todavia, segundo Aristóteles e outros metafísicos, as percepções da mente seriam apenas as qualidades inerentes a uma substância, de modo que, as qualidades são necessariamente distintas das substâncias. Logo, se as percepções são as qualidades, e esses atributos são qualitativamente e numericamente distintos das substâncias, então é impossível termos uma impressão sensível da alma, ou qualquer percepção que seja.

Ignorando propositalmente a existência dessa contradição, Hume insiste e questiona os filósofos metafísicos acerca da impressão que nos leva a formar a ideia de uma alma:

É ela uma impressão de sensação ou de reflexão?  
É agradável, dolorosa, ou indiferente?  
Acompanha-nos em todos os momentos, ou só aparece a intervalos? Se a intervalos, em que momentos sobretudo aparecem, e que causas a produzem? (HUME, 2009, p. 265)

A insistência humeana nesse ponto, da busca da impressão original que nos fornece uma ideia, demonstra não apenas a sua confiança no princípio da cópia, mas também uma certa ironia filosófica, dado que ele fornece mais um contra-argumento a uma discussão que já havia sido encerrada, uma vez que não poderia haver uma impressão de substância mental. Ainda assim, Hume constata o que parecia evidente: que não temos impressões de uma alma, conseqüentemente, trata-se de um conceito filosófico que é quimérico e sem significado.

Mas algum filósofo poderia objetar os argumentos apresentados por Hume afirmando que uma substância é *algo que existe por si* e, sendo esse conceito uma espécie de axioma, não precisaria nem de demonstração, nem de uma impressão correspondente. Essa afronta, que possui um caráter semelhante ao método geométrico spinozista, pode ser refutada por dois princípios da imaginação: o da concebibilidade e o da separabilidade. Em primeiro lugar, o “que é concebido claramente de determinada maneira pode existir dessa mesma maneira” (princípio da concebibilidade) e “tudo que é diferente é distinguível, e tudo que é distinguível é separável pela imaginação” (princípio da separabilidade) (idem, p. 265-266). Ademais, se as percepções são diferentes entre si, elas também são separáveis e, portanto, podem existir por si, sendo essa a exata definição de uma substância. Porém, se as percepções podem ser

uma substância, mas no vocabulário metafísico as percepções são qualidades, então não existe um critério claro para se distinguir o que é uma substância do que é uma qualidade, pois, ambas podem ser definidas como *algo que existe por si*. Aparece, assim, uma nova contradição conceitual: entre dizer que uma percepção é uma substância (e afirmar que substâncias são predicadas de outras substâncias, o que é outra contradição) ou reconhecer que a distinção entre as substâncias e as qualidades é mal formulada e não temos a ideia de uma substância.

Hume sintetiza essa argumentação, em uma das passagens mais bem escritas de todo o *Tratado da Natureza Humana*, de forma que a sua posição se mostra evidente para o leitor:

Assim, nem considerando a origem das ideias, nem por meio de uma definição somos capazes de chegar a uma noção satisfatória de substância. Isso me parece uma razão suficiente para abandonarmos por completo a discussão acerca da materialidade ou imaterialidade da alma, e me faz condenar inteiramente a própria questão. Não possuímos ideia perfeita de nada senão de percepções. Uma substância é absolutamente diferente de uma percepção. Portanto, não possuímos nenhuma ideia de uma substância. A inerência a alguma coisa é supostamente necessária para sustentar a existência de nossas percepções. Nada parece necessário para sustentar a existência de uma percepção. Portanto, não possuímos ideia alguma de inerência. Como seria possível, então, responder à questão *se as percepções são inerentes a uma substância material ou imaterial*, quando nem mesmo compreendemos o sentido da questão? (HUME, 2009, p. 266)

Assim, a mente (ou a alma) não pode ser um substrato no qual as percepções estão em um estado de inerência. Por outro lado, existe ainda um forte contra-argumento racionalista, que retoma a discussão sobre a imaterialidade da alma a partir da seguinte argumentação: “tudo que é extenso é composto de partes; e tudo que é composto de partes é divisível, senão na realidade, ao menos na imaginação” (ibidem). Porém, o pensamento é indivisível. Se esse é o caso, então como a matéria (que é divisível) se conectaria com a mente (que é indivisível)? Onde estaria a mente, “à esquerda ou à direita desse corpo extenso e



divisível? Na superfície ou no meio? Atrás ou na frente dele? Se o pensamento existir em conjunção com a extensão, ele tem de estar em algum lugar dentro de suas dimensões” (HUME, 2009, p. 266). Se o pensamento existe em conjunção com a matéria – no caso, com o corpo –, então ele ocupa um lugar no espaço e no tempo, dentro de um ponto que é particular e indivisível – o que é uma contradição, pois, como mostra a primeira premissa do argumento, “tudo que é extenso é composto de partes”. Ou, como pensava Spinoza, o pensamento está em todos os lugares e é extenso e divisível – o que é um absurdo, pois, “quem poderia conceber uma paixão com uma jarda de comprimento, um pé de largura e uma polegada de espessura?” (idem, p. 267). Logo, parece ser o caso que o pensamento e a extensão não podem ser elementos conjuntos de um mesmo indivíduo.

Hume pensa que o contra-argumento acima não está relacionado à discussão sobre a materialidade ou imaterialidade da alma, pois, a crítica de seus objetores trata de um outro problema, que é o da *conjunção local* da alma e da matéria. Dessa forma, Hume defende que “talvez não seja fora de propósito considerar quais objetos em geral são ou não suscetíveis de uma conjunção local” (ibidem). Mas, para que entendamos o problema da conjunção local, é necessário mostrar como formamos as noções de extensão e espaço. Em seguida, voltaremos ao problema inicial dessa seção, que é o da impossibilidade da alma (ou mente) ser imaterial.

As ideias de extensão e espaço são derivadas das sensações. Especificamente, da visão e do tato. “Apenas as coisas coloridas ou tangíveis possuem partes dispostas de maneira a transmitir tal ideia” (ibidem). Os outros três sentidos (a audição, o paladar e o olfato) não nos fornecem a ideia de um objeto extenso, pois, todo objeto extenso tem uma forma (quadrada, retangular, circular, etc) e ocupa um lugar no espaço, que são duas qualidades que somente a visão e o tato são capazes de nos transmitir. As paixões também são incapazes de nos passar as noções de extensão e espaço, uma vez que os nossos sentimentos não são pontos físicos:

Pois nesse caso seria possível, pela adição de outros, formar dois, três, quatro desejos, dispostos de tal maneira que tivessem um comprimento, uma largura e uma espessura determinados – o que, evidentemente, é um absurdo. (ibidem)

Nós poderíamos pela audição, a partir da intensidade de um som, determinar a distância que existe entre o objeto que emitiu o som e o indivíduo que o ouviu. A partir dessa experiência, talvez fosse possível termos a noção de espaço, uma vez que o som pode nos indicar que um objeto se encontra mais próximo ou mais distante de nós. Hume, por outro lado, pensa que não é a audição que nos passa a ideia de espaço, mas um raciocínio que efetuamos *a partir* das sensações transmitidas pelos nossos ouvidos. O papel da audição seria secundário, uma vez que o entendimento seria o responsável pela formação da noção de espaço nesse caso.

Posto isso, podemos perguntar: se a visão e o tato nos auxiliam a formar as noções de extensão e de espaço e – supondo-se que o espaço e a extensão existam em si mesmos, para além das percepções da nossa mente (esse é um assunto que será abordado no capítulo 3) –, onde ocorrem as percepções provenientes da audição, do paladar e do olfato? Hume fornece uma resposta categórica, mas que pode surpreender os seus interlocutores metafísicos, uma vez que estabelece a máxima de que “*um objeto pode existir, sem entretanto estar em nenhum lugar; e afirmo que não apenas isso é possível, mas que a maior parte dos seres existem e têm de existir dessa maneira*” (HUME, 2009, p. 268). Segundo Hume, tudo que não forma uma figura ou uma quantidade não é extenso e, portanto, não ocupa um lugar nem espaço, nem no tempo. E, segundo o princípio da concebibilidade, tudo que é possível de ser concebido de uma forma pode existir dessa forma. Então, se um objeto é concebível sem espaço, ele pode existir assim.

Uma reflexão moral não pode estar situada à direita ou à esquerda de uma paixão, e um aroma ou um som não pode ter uma forma circular ou quadrada. Esses objetos e percepções, longe de demandarem um lugar particular, são absolutamente incompatíveis com qualquer lugar, e nem a imaginação é capaz de lhes atribuir. Quanto a se dizer que é absurdo supor que não estão em nenhum lugar, podemos observar que, se as paixões e sentimentos aparecessem à percepção como tendo um lugar particular, a ideia de extensão poderia ser derivada deles, tanto quanto da visão e do tato, o que contradiz o que já estabelecemos. E se *aparecem* como não tendo nenhum lugar particular, é possível que *existam* da

mesma maneira, já que tudo que concebemos é possível. (HUME, 2009, p. 268)

Ainda assim, a crença na conjunção local não é exclusiva dos metafísicos, mas está presente também na nossa forma cotidiana de raciocinar. Hume exemplifica essa afirmação pedindo para que pensemos em uma azeitona e um figo que estão dispostos em cima de uma mesa. Ao olharmos para esses dois objetos, podemos constatar que eles possuem extensão e ocupam um lugar no espaço. Sabemos, ainda, que existe uma distância entre os objetos, de forma que além de ocuparem um espaço particular, podemos atribuir uma relação filosófica a eles, que nos informa que existe também um espaço *entre* os objetos. Essas constatações são derivadas da visão e podem ser avivadas pelo tato, e não precisamos de qualquer estudo de metafísica para chegar a tais conclusões acertadas. Por outro lado, sabemos também que um dos objetos é doce (o figo) e que o outro é azedo (a azeitona), e acabamos por atribuir o sabor ao próprio objeto, como se, com isso, pudéssemos estabelecer uma distância não só entre os corpos extensos, mas também entre *o sabor* do figo e o *sabor* da azeitona – o que é absurdo, uma vez que o sabor não existe no espaço, mas somente para o paladar de quem prova o fruto.

O que nos levaria a afirmar que o sabor de um fruto está no próprio fruto e, com isso, ocupando um lugar no espaço, ao invés de ser uma percepção e, conseqüentemente, não ser um objeto espacial? O sabor, a cor e o cheiro de um fruto possuem relações entre si: eles são coexistentes, e as suas aparições são contemporâneas. Mais do que isso: é pelo nosso contato sensível com o corpo extenso de um fruto que podemos conhecer as suas qualidades. Essas relações são as de contiguidade no tempo (coexistência e contemporaneidade) e causalidade (o contato físico com o fruto causa nas nossas mentes a apreensão de suas qualidades); e é essa relação da imaginação que nos leva de uma qualidade para o conjunto de qualidades, ou seja, da apreensão de um sabor, para a percepção complexa de um fruto com extensão e cor.

Para tornar ainda mais fácil a transição de uma qualidade específica para um conjunto de qualidades, a imaginação nos leva a forjar uma *conjunção espacial* entre o sabor e o seu respectivo corpo extenso. Hume afirma que “quando determinados objetos estão unidos por uma relação qualquer, temos uma forte propensão a acrescentar a eles uma nova relação, a fim de completar a união” (idem, p. 269). Assim, a imaginação fantasia uma conjunção espacial quando, na

verdade, existem apenas relações de contiguidade temporal e causalidade entre os objetos da experiência sensível; essa concepção formada pela imaginação é reforçada pelo hábito, uma vez que sempre que percebemos qualidades contíguas, como quando vemos o corpo extenso de um figo e o seu sabor e pensamos em um sabor adocicado, pensamos que o sabor de um objeto está em toda a sua extensão, apesar dessa propriedade não ser extensa.

Vemo-nos aqui, portanto, influenciados por dois princípios diretamente contrários, a saber, a *inclinação* de nossa fantasia, que nos determina a incorporar o sabor no objeto extenso, e nossa *razão*, que nos mostra a impossibilidade de tal união. Divididos entre esses princípios opostos, não renunciemos nem a um nem ao outro; em vez disso, envolvemos o assunto em tal confusão e obscuridade que não mais percebemos a oposição. (HUME, 2009, p. 270)

A imaginação nos leva a acreditar que o sabor está em um objeto. Mas os objetos são extensos, assim, se o sabor é uma propriedade de um objeto, o sabor também deve ser extenso – o que é um absurdo. Hume nos apresenta três opções para solucionarmos essa querela: 1) afirmar que alguns seres (como as percepções) podem existir além do espaço; 2) que todos os seres são extensos e, portanto, possuem uma figura; ou 3) *totum in toto & totum in qualibet parte* (“o todo está no todo e o todo está em cada parte”). Não há, sustenta Hume, uma quarta alternativa (idem, p. 271); e se as proposições 2) e 3) são falsas, como já argumentamos, então devemos aceitar a proposição 1) e assentir que seja possível que seres existam fora do espaço. Segue-se que a epistemologia humeana não é imaterialista, nem propriamente materialista e, dessa forma, Hume se afasta tanto do idealismo de Berkeley (que defendia que os corpos e o pensamento seriam todos imateriais) quanto do imanentismo de Spinoza (que defendia que os corpos eram derivados de uma substância única possuindo, conseqüentemente, extensão).

Mas o problema ainda não foi solucionado. Se as percepções da mente podem existir fora do espaço, então *o que causa o seu aparecimento?* Testemos a hipótese de que a matéria seja a causa das percepções. “Costuma-se dizer nas escolas que a matéria e o movimento, por mais que se transformem, são sempre matéria e movimento” e, portanto, “produzem apenas uma diferença na posição e

situação dos objetos” (HUME, 2009, pp. 278-279). Se essa afirmação for verdadeira, então, a matéria, segundo a física moderna, pode apenas modificar a matéria; os corpos podem somente atuar sobre os corpos; e as figuras podem unicamente alterar outras figuras. “Ora, como esses diferentes choques, transformações e combinações são as únicas mudanças de que a matéria é suscetível” (ibidem), segue-se que é impossível que a matéria possa ser a causa das percepções, pois, estas não são nem matéria, nem corpo, nem figura. Tal raciocínio, no entanto, segundo o próprio Hume, está equivocado. E o motivo do erro é o de que a causa da existência de qualquer objeto não nos é passada pelas impressões sensíveis.

Os raciocínios causais são a pedra de toque da filosofia humeana, e nós trataremos desse tópico na primeira seção do próximo capítulo dessa dissertação. Entretanto, podemos introduzi-la desde já, uma vez que a compreensão das inferências causais é fundamental para a resolução do problema atual. Hume parte do pressuposto de que, a priori, qualquer objeto pode produzir qualquer objeto, mas que pelas repetições de conjunções constantes (como dos eventos “beber água” e “saciar a sede”), a imaginação nos leva a atribuir relações causais aos objetos do mundo empírico, apesar da relação se desenvolver apenas na mente do sujeito. A máxima da física mecânica moderna, nesse sentido, não expressa algo que é inerente ao modo como os objetos físicos se comportam, mas apenas às conjunções constantes apreendidas por um cientista ou pelo senso comum. Nesse caso, nada garante que a matéria, de fato, produza matéria, assim como não é necessário que a matéria não possa originar o pensamento. Por outro lado, por via das conjunções constantes, afirmamos que a matéria interfere na matéria (por exemplo, o fogo pode queimar os livros); mas, *a priori*, nada impede que a matéria seja capaz de ser a força ou a causa do pensamento ou das percepções da mente de um sujeito.

Tanto não é impossível que a matéria (nesse caso, o corpo) seja a causa das percepções que, segundo Hume, é exatamente isso que acontece: “todos podem perceber que as diferentes disposições de seus corpos mudam seus pensamentos e sentimentos” (idem, p. 280). O corpo não apenas influencia a maneira como nos sentimos, mas também sem ele – como pode ser o caso de um acidente cerebral – seríamos incapazes de produzir qualquer percepção mental. Isso implica que todo pensamento não é apenas dependente do corpo, mas que o pensamento sempre veio acompanhando, por uma *conjunção constante*, do corpo, que é o mesmo processo pelo qual afirmamos que a matéria interfere na

matéria, e os corpos modificam outros corpos. Portanto, segundo Hume, é justamente a matéria que produz as percepções da nossa mente.

Parece que nos resta, assim, uma única alternativa: ou afirmar que uma coisa só pode ser causa de outra quando a mente é capaz de perceber a conexão em sua ideia desses objetos; ou sustentar que todos os objetos que encontramos em conjunção constante devem, por esse motivo, ser considerados causas e efeitos. (HUME, 2009, p 280)

Portanto,

[...] todos os objetos que encontramos em conjunção constante devem, apenas por esse motivo, ser vistos como causas e efeitos. Ora, como todos os objetos que não são contrários são suscetíveis de uma conjunção constante, e como nenhum objeto real é contrário a outro, segue-se que, tanto quanto podemos determinar pelas meras ideias, qualquer coisa pode ser a causa ou o efeito de qualquer coisa; o que evidentemente dá a vantagem aos materialistas sobre seus antagonistas. (idem, p. 282)

Dessa forma, concluímos que a discussão sobre a imaterialidade da alma é sem sentido, dado que tais ideias não são derivadas das impressões sensíveis. Além disso, ficou provado que alguns seres podem existir fora do espaço, como é o caso das percepções sem extensão; e, por fim, parece evidente que a matéria origina as percepções da mente, de modo que não seria necessário apelar para o vocabulário das substâncias, sejam elas materiais ou imateriais. As substâncias são formadas pela imaginação quando ela atua por princípios irregulares, o que a torna uma faculdade mental capaz de criar fantasias sem justificativas epistêmicas, assim como conceber noções irrelevantes para a vida cotidiana. Parte da história da filosofia, mais especificamente a tradição que deu sequência à metafísica aristotélica, tratou de problemas que, na verdade, consistiam de palavras vazias, devendo ser descartados do debate filosófico.

No próximo capítulo abordaremos as crenças formadas pela imaginação que possuem um status epistêmico positivo, sendo esse o caminho para uma epistemologia da imaginação.





## CAPÍTULO 3

### O STATUS EPISTÊMICO POSITIVO DA IMAGINAÇÃO

Provamos no capítulo anterior que existem ideias formadas pela imaginação, tais como as de substância e imaterialidade da alma, que não possuem status epistêmico positivo. Esse status negativo é constatado na medida em que tais ideias não possuem um subsídio da nossa experiência sensível, nem são formadas a partir de princípios regulares da imaginação. Além disso, essas ideias, que seriam mais próprias dos filósofos metafísicos e dos poetas, não possuem um valor prático e nem são crenças inevitáveis para a existência humana. Pelo contrário: a crença na substância e na imaterialidade da alma, assim como em qualquer ideia formada por princípios irregulares da imaginação, acaba degenerando em noções quiméricas, próprias de uma falsa filosofia.

Passemos para a discussão mais importante dessa pesquisa, que diz respeito ao status epistêmico positivo das crenças formadas pela imaginação. Pretendemos analisar três tipos de crenças diferentes, que são as de causalidade, mundo exterior e identidade pessoal. Cada uma delas será tratada na sua própria seção e a argumentação consistirá nos seguintes movimentos: em primeiro lugar, pretendemos traçar uma genealogia de cada uma dessas ideias e descobrir se elas derivam direta ou indiretamente de uma impressão. Em seguida, mostraremos como a faculdade da imaginação influencia seja a formação, seja a manutenção ou a projeção de cada uma dessas ideias. Por fim, indicaremos os critérios de justificação epistêmica dessas crenças.

Hume trata da causalidade em T.1.3.2-15, do mundo exterior em T.1.4.1-4, e da identidade pessoal em T.1.4.6. Reapresentaremos, quando necessário, alguns dos princípios epistemológicos estabelecidos por Hume nas seções iniciais do *Tratado*, mas somente como um recurso didático, uma vez que eles já foram discutidos no primeiro capítulo dessa dissertação. Começaremos a nossa investigação pela noção de causalidade, uma vez que ela é a mais geral e abrangente das crenças que possuem um status epistêmico positivo e, ainda, atua como um alicerce para as crenças em um mundo exterior e na identidade pessoal. Por fim, usaremos as obras de John Wright (2009), João Paulo Monteiro (2009), Barry Stroud (1981), Jan Wilbanks (1968) e Willard Gore (1902) como principais referências entre os comentadores do assunto – mesmo que tenhamos, em alguns momentos, interpretações discordantes.

## 1. DA NOÇÃO DE CAUSALIDADE

A causalidade consiste em uma forma própria de raciocínio. “A água sacia a sede”, “o fogo origina a fumaça”, “a caneta risca o papel” são todos exemplos de raciocínios causais, pois, consideram um objeto como causa produtiva, e outro como efeito produzido. Mais do que isso: esses exemplos assumem que existe não apenas uma sucessão espaço-temporal entre dois objetos, mas um poder, uma conexão necessária entre eles, que faz com que o efeito venha a existir somente em função da – e em contato com a – sua causa. Mas como podemos definir a causalidade? Ela é somente uma forma de raciocínio, ou uma força inerente aos objetos da experiência? Como essa ideia se origina em nossas mentes? Qual é a faculdade mental que faz a inferência das causas para os efeitos? Estamos epistemicamente justificados, quando se trata de questões de fato, quando afirmamos que todo objeto foi causado por outro?

Os comprometimentos ontológicos e metafísicos de Hume são um tópico de discussão de vários comentadores. De um lado existe uma tradição que afirma que Hume é um cético realista (Cf. Wright, 2009), o que significa que ele acreditava que os objetos existiriam independentemente de um sujeito que os percebesse, mas que não conseguiríamos adentrar nas essências desses mesmos objetos. Do outro lado, há uma tradição que defende que Hume é um cético antirrealista (Cf. Sokolowski, 1968), mais próximo até mesmo do idealismo de Berkeley, o que significa que ele sustentava que os objetos existiriam somente quando são percebidos por um sujeito e que, na ausência desse sujeito, os objetos podem ser considerados inexistentes. Não pretendemos, nessa dissertação, aprofundar essa querela, pois, ela não é um elemento indispensável na nossa discussão atual, uma vez que o interesse humeano parece ser apenas o de apresentar a maneira como as ideias se originam em nossas mentes, isto é, saber a partir de qual impressão uma dada ideia – como no caso presente, de causalidade – é copiada:

Quanto às *impressões* provenientes dos sentidos, sua causa última é, em minha opinião, inteiramente inexplicável pela razão humana, e será para sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, se são produzidas pelo poder criativo da mente, ou ainda se derivam do autor de nosso ser. Tal questão,

diga-se de passagem, não tem nenhuma importância para nosso propósito presente. Podemos sempre fazer inferências partindo da coerência de nossas percepções, sejam estas verdadeiras ou falsas, representem elas a natureza de maneira correta ou sejam meras ilusões dos sentidos. (HUME, 2009, p. 113)

Assim, para saber no que consiste a ideia de causalidade, e se ela é significativa ou quimérica, é preciso verificar a sua primeira ocorrência em nossos sentidos. As impressões, como já discutimos no primeiro capítulo da dissertação, são as percepções mais fortes e vivazes, consistindo então em “todas as sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma” (idem, p. 25). Dessa forma, seria possível afirmar que a relação de causa e efeito está fundada em uma sensação? Esse não parece ser o caso, pois, tal relação não está presente em qualquer qualidade apreendida no objeto. Por mais que se analise um objeto por todos os lados, ou seja, observemos a sua cor, seu cheiro, seu sabor, seu tamanho, não se consegue extrair dele, somente por via das impressões, qualquer noção de causa e efeito. O mesmo se aplica às paixões e emoções: a partir do sentimento de medo, por exemplo, não podemos extrair a noção de causa e efeito, por mais conectado que esse medo esteja ao objeto que supostamente o origina. Logo, não temos uma *impressão da causalidade*, não sendo essa ideia produzida diretamente – ou isoladamente – pelas sensações, paixões ou emoções.

A causalidade deve, então, ser derivada de alguma relação que atribuímos aos objetos, uma vez que apenas a análise sensível dos objetos não nos fornece essa ideia. Pela experiência podemos inferir que o que chamamos de causalidade envolve duas relações. A primeira delas é a de *contiguidade*, pois, os objetos não podem “atuar em um momento ou lugar afastados, por menos que seja, do momento e lugar de sua própria existência” (idem, p. 103). Mas mesmo que os objetos aos quais atribuímos a relação de causa e efeito estejam distantes no espaço, eles devem estar conectados por uma cadeia de causas. Portanto, da mesma forma como a fumaça é contígua ao fogo, o movimento da primeira esfera de um pêndulo é contíguo (pela transmissão da força do movimento das esferas entre si) ao da última esfera. Ou, ainda, como ilustra Barry Stroud (1981, p. 44), o derretimento de uma manteiga é causado pelo calor do sol, já que apesar da distância entre os objetos, eles estão interligados pelo ar atmosférico.

Mas isso não é tudo. A segunda relação é a de *prioridade* da causa sobre o efeito. Por mais que a influência dessa segunda relação não seja consensual entre os filósofos modernos (Hobbes, Spinoza e Locke, cada um ao seu modo, não estariam de acordo com Hume), parece evidente que o efeito não pode preceder a causa, e menos ainda que a causa e o efeito sejam concomitantes. Essa evidência está fundada em duas razões: a primeira é que pela experiência nós concebemos antes uma causa e depois um efeito – nunca o contrário; a segunda é que, assim como na argumentação humeana da prioridade das impressões sobre as ideias, podemos constatar, por um argumento contrafactual, que os efeitos só existem a partir de uma causa<sup>19</sup>.

Na noção de causalidade, portanto, estão presentes as relações de *contiguidade* e de *prioridade* da causa frente ao efeito (HUME, 2009, p. 105). Entretanto, a definição do conceito de causalidade ainda está incompleta. As relações de contiguidade e prioridade são relevantes porque elas são condições necessárias, mas não suficientes, para o conceito de causa e efeito. Ou seja, é possível que um objeto seja contíguo e anterior a outro mas, ainda assim, que aquele não seja a causa deste. Numa estação ferroviária, por exemplo, o silvo do maquinista é anterior e contíguo à chegada do trem, mas é absurdo supor que o barulho de um apito seja o motivo pelo qual um trem regressa à estação. Tendo esse desafio em vista, Hume identifica uma terceira relação inerente à nossa ideia de causalidade: a *conexão necessária*.

A conexão necessária<sup>20</sup> indica que um objeto particular deve ter, necessariamente, um efeito particular. Hume estava ciente de que era uma máxima geral da filosofia que “tudo que começa a existir deve ter uma causa para a sua existência” (idem, p. 107). Entretanto, de acordo com a definição de conhecimento humeana, não é nem intuitivo nem demonstrativo que todo objeto existente tenha uma causa. As relações filosóficas que constituem as relações de ideias (que são as relações inalteráveis que mantêm as ideias iguais, ou os raciocínios cujo contrário não pode ser concebido) são as de semelhança, proporções de quantidade e número e graus de qualidade, e contrariedade, “nenhuma das quais está implicada na proposição de que tudo que tem um começo deve ter uma causa para sua existência” (ibidem). Além disso, podemos

---

<sup>19</sup> Entretanto, é importante observar que por ora estamos tratando da causalidade no horizonte da experiência sensível, não no âmbito metafísico.

<sup>20</sup> Hume diz que os termos “*eficácia, ação, poder, força, energia, necessidade, conexão e qualidade produtiva*” são quase sinônimos, portanto, “é absurdo empregar qualquer um deles para definir o resto” (2009, p. 189).

conceber, pela imaginação, um objeto existente e não causado, como um lastro de fumaça sem fogo, o que exclui a máxima geral da filosofia do âmbito das relações de ideias. Logo, no que diz respeito à *noção metafísica* da conexão necessária e da causalidade, não é intuitivo nem demonstrativo que tudo que existe deva possuir, necessariamente, uma causa<sup>21</sup>.

Portanto, a separação da ideia de uma causa da ideia de um começo de existência é claramente possível pela imaginação. Uma vez, portanto, que não implica contradição ou absurdo, a separação real desses objetos é possível, e por isso não pode ser refutada por nenhum raciocínio baseado nas meras ideias. (HUME, 2009, p. 108)

No decorrer de sua discussão, Hume fornece um contraexemplo à sua crítica da noção metafísica da causalidade que reside em um artifício da própria linguagem. Quando se fala em causas, afirma um hipotético adversário humeano, pressupõe-se que existem certos efeitos a elas relacionados, pois, assim como não se pode pensar uma montanha sem um vale, não é possível pensar uma causa sem um efeito. Causa e efeito, sustenta o objetor metafísico, são termos relacionados. Entretanto, esse contra-argumento perde de vista o problema real posto por Hume: “a verdadeira questão é se todo objeto que começa a existir deve ter sua existência atribuída a uma causa” (idem, p. 110). A objeção do metafísico toma como premissa o que está sendo posto em dúvida, isto é, se todo objeto existente possui uma causa. É verdade que toda causa possui necessariamente um efeito, mas, como é possível conceber um objeto existente e não causado, é possível que ele exista dessa forma, diz o princípio modal humeano (idem, p. 58). Sendo assim, a crítica ao princípio metafísico permanece inalterada e prova que ele não é “nem intuitiva nem demonstrativamente certo” (idem, p. 110).

Qual seria o processo que origina a ideia de conexão necessária? Ela não se encontra nem numa impressão, nem se reduz às relações de contiguidade e prioridade. Hume propõe uma genealogia da experiência sensível: a nossa memória nos apresenta ideias que estiveram conectadas no passado. Todas as vezes em que bebemos água,

---

<sup>21</sup> John Wright (2009, p. 93) sustenta que Hume pretende criticar o ocasionalismo de Malebranche com essa passagem, uma vez que os racionalistas pós-cartesianos defendiam que a própria matéria possuía poderes produtivos que seriam ativados por influência divina.

saciamos a nossa sede; todas as vezes em que comemos um pedaço de pão, saciamos a nossa fome. Essa sucessão de eventos, constatamos pela memória, sempre ocorreu assim e não houve sequer um momento em que um copo de água, por exemplo, não saciasse a sede. Existe entre esse objeto e tal estado do corpo uma *conjunção constante*, a partir da qual atribuímos a noção de causa para o copo de água e de efeito para o saciamento da sede, ou seja, “inferimos a existência de uma da existência da outra” (HUME, 2009, p. 116). Portanto, a origem da noção de causalidade se encontra na ordem da sucessão de objetos que, no passado, estiveram constantemente unidos e aos quais atribuímos uma condição metafísica de estarem necessariamente conectados, o que nos faz concluir que

Contiguidade e sucessão não são suficientes para nos fazer declarar que dois objetos são causa e efeito, a não ser que percebamos que essas duas relações se mantêm em vários casos. (ibidem)

Hume, no *Abstract do Tratado da Natureza Humana*, sintetiza esse argumento com o exemplo das bolas de bilhar – exemplo este que se tornou uma caricatura da análise humeana da causalidade (idem, p. 687). Nesse exemplo, Hume pede para imaginarmos duas bolas de bilhar, que vamos chamar a partir daqui de bolas A e B, dispostas em uma mesa. Acreditamos que quando a bola A colidir na bola B, esta começará a se mover por conta do impacto. Essa crença só é possível, afirma Hume, porque no passados tivemos repetidas experiências em que uma colisão significativa entre corpos com pesos semelhantes resultou no movimento do corpo que estava em estado de inércia. É importante ressaltar, novamente, que a causalidade não é verificada pela sensibilidade nesse experimento: tudo o que vemos é um instante em que as bolas A e B estão paradas, outro instante em que a bola A está em movimento e a bola B está parada e, por fim, o instante em que a bola A está parada e a bola B está em movimento.

No decorrer dessa análise, Hume fornece outro exemplo, que é o do homem que nunca teve qualquer tipo de experiência sensível, como o personagem bíblico Adão. Por não haver observado conjunções constantes no passado, Adão não saberia o que esperar do contato das bolas de bilhar. Hume, então, conclui a argumentação do *Abstract* como se segue:

Se um homem como *Adão* fosse criado com todo o vigor de seu entendimento, mas sem

experiência, nunca seria capaz de inferir um movimento na segunda bola do movimento e do impacto da primeira. [...] Teria sido necessário, portanto, que *Adão* (se não fosse inspirado) tivesse tido *experiência* do efeito que se seguiu ao choque dessas duas bolas. Teria de ter visto em vários exemplos que, sempre que uma bola batia na outra, a segunda adquiria movimento. Se tivesse observado um número suficiente de exemplos desse tipo, sempre que visse uma bola se movendo em direção a outra, concluiria sem hesitar que a segunda iria adquirir movimento. Seu entendimento anteciparia sua visão, e formaria uma conclusão adequada a sua experiência passada. (HUME, 2009, p. 688)

Assim, como dissemos no primeiro capítulo dessa dissertação, Hume sustenta que os casos em que a experiência se repete de maneira ordenada configuram mais do que uma mera probabilidade, sendo constatada uma verdadeira *prova*. Mas existe um salto metafísico entre a conjunção constante e a conexão necessária. A conjunção constante nos indica que “objetos semelhantes têm se mostrado sempre em relações semelhantes de contiguidade e sucessão” (idem, p. 116), entretanto, “da mera repetição de uma impressão passada, mesmo ao infinito, jamais surgirá uma ideia original, tal como a de conexão necessária” (idem, p. 117). Consequentemente, exige-se mais um elemento para a origem da ideia de conexão necessária, se é o caso de que essa ideia realmente existe em nossas mentes, que pode vir a ser a atuação de uma faculdade mental que realiza uma inferência das causas para os efeitos.

Começemos pela hipótese de que a sensibilidade e a memória são as faculdades mentais que realizam as inferências causais. Como argumentamos ainda neste capítulo, a sensibilidade e a memória executam um papel importante no processo de construção da ideia de causa e efeito, uma vez que estão vinculadas à determinação das conjunções constantes. É pela sensibilidade que as experiências são registradas na mente, e é na memória que essas impressões são copiadas e armazenadas com um alto grau de força e vivacidade. Portanto, sem a atuação dessas duas faculdades mentais, sequer teríamos como formar qualquer ideia que fosse, uma vez que elas são a porta de entrada de todas as percepções da mente. Todavia, a sensibilidade e a memória, sozinhas, são incapazes de projetar os efeitos das causas, já que as suas funções na natureza humana são as de preencher a mente de conteúdos e

armazená-los, respectivamente, ou seja, nenhuma delas possui qualquer poder inferencial (HUME, 2009, p. 198).

Assumamos agora a hipótese de que este poder reside na razão. Se ela for a faculdade mental responsável pelas inferências causais, então, de acordo com Hume, ela deve fazê-las com base em dois princípios metafísicos: 1) “de que os casos de que não tivemos experiência devem se assemelhar aos casos de que tivemos experiência” e 2) “de que o curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo” (idem, p. 117). Como mostramos no primeiro capítulo dessa dissertação, assim como em parágrafos anteriores deste capítulo, a razão humeana só é capaz de operar por juízos demonstrativos. Para saber se esses princípios são demonstrativos ou não, basta concebermos um exemplo que os contrariem. Se pudermos contrariar o princípio, então ele não é demonstrativo. Assim, perguntemos: é possível pensar que o curso da natureza se modifique e que as conjunções constantes da experiência passada deixem de acontecer no futuro? Parece evidente que a resposta para as duas perguntas formuladas é positiva: podemos imaginar, por exemplo, um dia em que o sol não nasça no horizonte, ou que o impacto de uma bola de bilhar faça com que ela se transforme em uma bola de futebol. Se é verdade que “*tudo que a mente concebe claramente inclui a ideia de existência possível*” (idem, p. 58), e se esses cenários são concebíveis, então são possíveis. Se essas situações são possíveis, então os dois princípios metafísicos elencados acima não são demonstrativos e, portanto, não são racionais.

Assim, não apenas nossa razão nos falha na descoberta da *conexão última* entre causas e efeitos, mas, mesmo após a experiência ter-nos informado de sua *conjunção constante*, é impossível nos convenceremos, pela razão, de que deveríamos estender essa experiência para além dos casos particulares que pudemos observar. Nós supomos, mas nunca conseguimos provar, que deve haver uma semelhança entre os objetos de que tivemos experiência e os que estão além do alcance de nossas descobertas. (idem, p. 120)

A negação de que é com base na razão que fazemos as inferências causais implica uma inversão do projeto racionalista. Na medida em que Spinoza, no *Tratado de Reforma do Intelecto*, afirmava que seria necessário abandonar a imaginação e seguir em direção a um uso estrito da razão para fundamentar as causas dos corpos, Hume



mostra que nenhuma razão, seja constituída ou destituída de objetos da experiência sensível, poderia conceber e sustentar a ideia de causalidade ou conexão necessária entre os objetos da experiência. Entretanto, João Paulo Monteiro refere-se a essa “desntronização” humeana da razão nos advertindo que

A rejeição da razão não implica, evidentemente, que a inferência causal não faça parte do processo humano de raciocínio; significa apenas que, quando raciocinamos acerca de questões de fato, o passo mais crucial e mais fundamental que nos leva a proceder a inferências causais assentes em repetições observadas não é causado por aquela faculdade ‘demonstrativa’ a que damos o nome de razão [...] A hipótese de Hume não expulsa inteiramente a razão do território do raciocínio experimental, mas sem dúvida procede a sua desntronização – negando-lhe aquela situação privilegiada que a tradição racionalista lhe atribuía. (MONTEIRO, 2009, p. 45)

Finalmente, resta saber se a origem da noção de conexão necessária e, portanto, do seu papel inferencial, reside na imaginação. A fantasia opera por princípios de associação de ideias, que são os de semelhança, contiguidade (no espaço e no tempo) e causalidade. A ideia de conexão necessária consiste na conjunção constante de experiências que ocorreram no passado e que se assemelham as que podem vir a acontecer no futuro. Esse é o elo da questão: a imaginação é, pelo princípio de associação de ideias por semelhança, a faculdade mental que realiza não só a transição das causas para os efeitos, mas projeta os eventos passados para o futuro e molda o princípio de que o curso da natureza continua sempre uniformemente o mesmo. A imaginação é essa faculdade mental “suficientemente plástica e coerente para levar a mente além do objeto presente, ou uma ideia para uma ideia ausente, mas se assemelhando ao concomitante usual do objeto ou da ideia presente” (GORE, 1902, p. 42, tradução nossa).

Dessa forma, como ilustrado no caso das bolas de bilhar,

A razão porque imaginamos que a comunicação de movimento é mais consistente e natural [...] funda-se na relação de *semelhança* entre a causa e o efeito, que neste caso está unida à experiência,

ligando os objetos entre si da maneira mais estreita e íntima, a ponto de nos fazer imaginar que são absolutamente inseparáveis. (HUME, 2009, p. 142)

Portanto,

[...] a conjunção constante, operando na imaginação por meio de princípios de associações de ideias, torna possível o que nem a sensibilidade nem a razão podem oferecer, a saber, ideias que não são dadas na experiência presente, mas que se assemelham às impressões usualmente tidas em conjunção com esse objeto, que é agora o único conteúdo da experiência sensível. Quando a mente, através da qualidade transmissora da imaginação passa de um objeto ao seu correlato ausente, *ela raciocina da causa para o efeito, ou do efeito para a causa.*<sup>22</sup> (GORE, 1902, p. 43, tradução nossa)

Entretanto, a problemática da conexão necessária ainda não foi solucionada. É verdade que a inferência é produzida na imaginação, a partir da repetição das conjunções constantes ocorridas em experiências passadas. Mas a imaginação é a faculdade mental que opera com as ideias mais fracas e lânguidas de forma que, por conta própria, ela seria incapaz de nos fazer ter uma crença (que é por definição uma percepção vivaz) na conexão necessária e na relação de causalidade entre os objetos. A imaginação requer, então, dois elementos para tornar suas ideias mais vívidas: 1) que a ideia esteja associada a uma impressão presente (HUME, 2009, p. 175), como é o caso de não apenas termos observado a colisão de bolas de bilhar no passado, mas também tê-las dessa forma no presente; e 2) que a mente tenha experienciado tantas repetições de conjunções constantes ao ponto de ter uma *propensão*

---

<sup>22</sup> “(...) constant conjunction, operating upon the imagination by means of the principles of the association of ideas, makes possible what neither sense nor reason could give, namely, ideas which are not given in and through the present experience, but which resemble the impressions usually had in conjunction with this object which is now the sole content of sense-experience. When the mind in and through the carrying or propensive quality of the imagination passes from a present object to absent attendanty it reasons from cause to effect, or from effect to cause”.

*natural*, uma espécie de *instinto* de passar das causas para os efeitos, a que Hume deu o nome de *costume* ou *hábito*.

A importância do hábito na formação da crença nas relações causais produzidas pela imaginação reside no avivamento das percepções e, conseqüentemente, na maior segurança do juízo. Como discutimos no primeiro capítulo, as questões de fato operam no âmbito da prova ou da probabilidade, representando aquela praticamente uma certeza e esta algo ainda incerto. É pela repetição de eventos semelhantes que nunca são contrariados, ou que são contrariados poucas vezes ou de forma previsível, que podemos ter confiança em juízos sobre questões de fato como, por exemplo, o de que o sol nascerá amanhã, pois, “cada nova experiência é como uma nova pincelada, que confere às cores uma vividez adicional, sem multiplicar nem ampliar a figura” (HUME, 2009, p. 168). O costume e o hábito têm, então, dois papéis na psicologia e epistemologia humeanas: 1) transformar uma ideia da imaginação em uma crença, e 2) conduzir os juízos sobre causas e efeitos do campo da probabilidade para o das provas<sup>23</sup>.

As inferências causais produzidas pela imaginação podem ser refletidas ou irrefletidas. O primeiro caso nos mostra que é possível deliberar com base na imaginação com a finalidade de produzir uma ação, como pode ser a ocasião de ao sairmos de casa e vermos que o céu está com nuvens escuras, e pensarmos que as nuvens escuras podem ser um bom indicativo de que irá chover, pensamos em carregar conosco um guarda-chuva. Já em outros casos, não é forçoso que se pense sobre algo para sabermos como agir, como pode ser o caso de evitarmos colocar a mão no fogo, mesmo sem precisar conceber que o fogo tenha a propriedade de queimar os objetos: nós simplesmente não colocamos a mão no fogo. Neste caso, é o hábito que funciona com tanta força sobre a mente, que a imaginação passa automaticamente de um objeto ao seu efeito concomitante, sem a urgência de ponderação. O costume é o maior guia de nossas ações e o seu papel é mais determinante do que o da própria razão demonstrativa. Fica claro, então, que “o entendimento

---

<sup>23</sup> “Como o hábito que produz a associação nasce da conjunção frequente de objetos, ele deve atingir sua perfeição gradativamente, adquirindo mais força a cada caso observado. O primeiro caso tem pouca ou nenhuma força; o segundo acrescenta alguma força ao primeiro; o terceiro torna-se ainda mais sensível; e é assim, a passos lentos, que nosso juízo chega a uma perfeita certeza. Antes de atingir tal grau de perfeição, porém, passa por diversos graus inferiores; e em todos eles deve ser considerado apenas uma suposição ou probabilidade” (HUME, 2009, p. 164).

ou a imaginação é capaz de fazer inferências partindo da experiência passada, sem refletir acerca dela, e mais ainda, sem formar um princípio a seu respeito ou raciocinar com base nesse princípio” (HUME, 2009, p. 134), dada a influência do costume ou hábito.

Fica provado, então, que a imaginação produz a noção de conexão necessária, e que o hábito é responsável pelo avivamento dessa noção, transformando-a em uma crença, pois, por fim “(...) o único efeito do costume é avivar a imaginação, produzindo em nós uma concepção forte de um determinado objeto” (idem, p. 182). A imaginação realiza as inferências das causas para os efeitos a partir da associação de ideia por semelhança, de forma que apesar da causalidade ser uma relação propriamente filosófica que opera no âmbito da probabilidade, “é apenas enquanto ela é uma relação *natural*, produzindo uma união entre nossas ideias, que somos capazes de raciocinar ou fazer qualquer inferência a partir dela” (idem, p. 122), uma vez que é o costume ou hábito, agindo “antes que tenhamos tempo de refletir” (idem, p. 134), que nos torna *naturalmente* propensos, assim como um instinto, a fazer inferências causais.

John Wright reitera que, apesar de sua própria análise filosófica da origem da ideia de conexão necessária, “Hume certamente reconhece que tanto nas nossas vidas cotidianas e nas ciências naturais nós não podemos evitar a imputação da conexão necessária aos próprios objetos externos”<sup>24</sup> (2009, p. 122, tradução nossa). Apesar de não termos qualquer impressão de objetos externos à mente, uma vez que a impressão ocorre internamente a um sujeito, e que com isso não tenhamos certeza de que objetos existam independentemente das percepções de um indivíduo, é natural que acreditemos neles<sup>25</sup>. Mais do que isso: mesmo que seja verdade que “a necessidade é algo que existe na mente, e não nos objetos” (HUME, 2009, p. 199), é inevitável que atribuamos aos objetos uma relação de conexão necessária, mesmo que exista um salto metafísico a partir das conjunções constantes. Essas crenças são naturais, pois, sem a sua existência, não seria possível organizar os dados da experiência sensível, e muito menos seríamos capazes de nos projetar no futuro e tomar decisões sobre os eventos mais simples, como a crença de que o copo de água que está em cima da

---

<sup>24</sup> “Hume clearly recognizes that both in our everyday lives and in natural science we cannot help ascribing the necessary connection to the external objects themselves”.

<sup>25</sup> Analisaremos no próximo capítulo o problema do mundo exterior na epistemologia de Hume.

minha mesa saciará a minha sede. As ciências naturais se estruturam a partir do corolário de que causas semelhantes produzirão efeitos semelhantes; do contrário, se não houvesse essa ordenação produzida pela imaginação, as proposições “a água ferve a 100°C em uma região de 1 atm” e “a água congela a 100°C em uma região de 1 atm”, por exemplo, teriam um status epistêmico similar, uma vez que elas só se tornaram um princípio científico por conta da observação e da repetição de experimentos.

Dessa forma,

Uma vez que as operações da nossa imaginação começam a atuar, nós não mais percebemos os eventos do mundo como soltos e desconectados; nós os percebemos como necessariamente conectados. Quando nós o fazemos, nós projetamos os nossos hábitos inferenciais ao mundo e o experienciamos como se consistisse de objetos que necessariamente produzem uns aos outros.<sup>26</sup> (WRIGHT, 2009, p. 123, tradução nossa)

As inferências causais são naturais, pois, as nossas mentes são formadas de uma maneira que é inevitável que raciocinemos a partir de causas e efeitos. Elas possuem efeitos práticos, uma vez que servem de base para o desenvolvimento das ciências naturais. Produzem, ainda, segurança epistêmica que, apesar de não ser infalível, constitui uma verdadeira prova, sendo mais do que uma mera probabilidade. São, finalmente, um princípio unificador da experiência sensível, apresentando-nos os objetos de forma coerente e previsível, tornando viável a nossa existência no mundo. Todas essas razões mostram que a crença na causalidade e, por sua vez, na conexão necessária dos objetos da experiência passada, presente e futura, é imprescindível e confiável, o que nos faz afirmar que essa é uma crença formada pela imaginação que possui um status epistêmico positivo. É importante salientar, ainda, que a imaginação, quando opera as relações causais, atua por princípios estáveis e regulares tais como as associações de ideias, e é baseada pela experiência sensível das conjunções constantes, por mais que não exista,

---

<sup>26</sup> “Once the operations of our imagination come into play we no longer perceive the events of the world as loose and unconnected; we perceive them as necessarily connected. When we do so we project our inferential habits on to the world and experience it as consisting of objects which necessarily produce one another”.

de fato, uma impressão imediata que origine as ideias de causalidade e conexão necessária.

A crença na causalidade, então, tem um status epistêmico positivo. Quando um relógio para de funcionar, como é um exemplo fornecido por Hume (2009, p. 165), é melhor atribuir o seu defeito a um grão de poeira que pode estar obstruindo o mecanismo interno do relógio, do que afirmar que não houve uma causa que o fez parar, ou que a causa é fortuita. Entretanto, não se deve buscar outras causas além daquelas que podemos extrair com base na experiência. Os filósofos racionalistas pós-cartesianos, como Malebranche e Spinoza, sustentam que Deus é a força causadora do movimento de todas as coisas, a substância a partir da qual tudo o mais é predicado, respectivamente. Ou, como é consenso nessa tradição: Deus é a causa incausada. Na ótica humeana, todas essas crenças são absurdas. Basta perguntarmos: de que impressão elas derivam? Elas são naturais? Elas têm um valor prático? Se as respostas forem negativas, então essas crenças não só podem, como devem ser descartadas, pois, não possuem subsídio epistemológico para que seja plausível assentir a essas ideias. Tais crenças, inclusive, podem ter um caráter psicológico e social nocivo, caso desemboquem em superstição e entusiasmo.

Tendo em vista esse problema, de que o status epistêmico positivo da relação de causa e efeito pode vir a se degenerar em metafísica racionalista, Hume estabeleceu na seção 15 da Parte 3 do Livro 1 do *Tratado da Natureza Humana* o que ele chamou de regras para se julgar sobre causas e efeitos. Não pretendemos nos aprofundar no caráter dessas regras, mas apenas elencá-las como critérios de justificação para a coerência das inferências causais. Elas são:

1. “A causa e o efeito têm de ser contíguos no espaço e no tempo”.
2. “A causa tem de ser anterior ao efeito”.
3. “Tem de haver uma união constante entre a causa e o efeito”.
4. “A mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa”.
5. “Quando diversos objetos diferentes produzem o mesmo efeito, isso deve se dar por meio de alguma qualidade que descobrimos ser comum a todos eles”.
6. “A diferença entre os efeitos de dois objetos semelhantes deve proceder da particularidade pela qual eles diferem”.

7. “Quando um objeto aumenta ou diminui com o aumento ou a diminuição de sua causa, deve ser visto como um efeito composto, derivado da união dos diversos efeitos diferentes, resultantes das diversas partes diferentes da causa”.
8. “Um objeto que existe durante algum tempo em toda a sua perfeição sem produzir um efeito não será a única causa desse efeito, requerendo o auxílio de algum outro princípio que possa promover sua influência e operação”. (HUME, 2009, p. 207-8).

Podemos encerrar a presente discussão concluindo que a ideia de causalidade consiste nas relações de contiguidade e sucessão de objetos que, na experiência passada, estavam em conjunção constante. Não existe qualquer impressão de causalidade. No que tange as relações mencionadas, é preciso adicionar a relação de conexão necessária entre os objetos sensíveis, uma vez que a contiguidade, sucessão e conjunção constante são apenas condições necessárias – mas não suficientes – para se conceber a causalidade. A conexão necessária implica que as causas particulares produzem efeitos particulares, e que eles estarão sempre conectados assim. Mas essa conexão, por sua vez, se origina numa transição realizada pela imaginação a partir da associação de ideias por semelhança, que transfere as conjunções passadas para o futuro e adiciona o princípio metafísico de que o curso da natureza não se alterará. A transição, assim como a inferência das causas para os efeitos, é um produto mental e não teríamos razão para afirmar que são inerentes aos próprios objetos. Mesmo assim, nós atribuímos as qualidades de causação como sendo pertencentes aos próprios objetos – quer eles existam ou não – porque na natureza humana existe um instinto que Hume chama de costume ou hábito, que atua na mente e a torna propensa a esperar que das mesmas causas se sigam os mesmos efeitos. A faculdade da razão, por sua vez, tem uma influência secundária em todo esse processo, uma vez que existe um âmbito irrefletido que opera nas inferências causais. Por fim, a causalidade tem um status epistêmico positivo, pois, a crença nela é natural, a partir dela podemos postular os princípios das ciências naturais, é uma prova filosófica, além de unificar a experiência sensível. Existem, ainda, critérios para que as inferências causais sejam coerentes e não se confundam com as quimeras produzidas pelos racionalistas que procuram as causas sem o auxílio da empiria.

A análise do status epistêmico positivo das ideias formadas pela imaginação se iniciou pela causalidade, pois, essa é a relação alicerçadora das próximas discussões. Investigaremos, na seção a seguir, a ideia de mundo exterior, e a crença na continuidade dos objetos no decorrer do espaço e do tempo – mesmo quando na ausência das percepções de um sujeito observador. A discussão da seção a seguir possui um vínculo com que apresentamos no segundo capítulo dessa dissertação; todavia, ao tratar do problema do mundo exterior, mostraremos os aspectos positivos da imaginação no que diz respeito à ideia de objeto empírico, e como opera a constituição de um objeto que é composto pelas qualidades que são apreendidas nas percepções de um sujeito.

## 2. DA NOÇÃO DE MUNDO EXTERIOR

Hume inicia a discussão sobre as causas que nos levam a acreditar na existência dos corpos logo após a sua crítica aos poderes da razão. Na marcação T.1.4.1, na seção intitulada “do ceticismo quanto à razão”, Hume abandona a sua definição tradicional de conhecimento, afirmando que a razão não é uma faculdade mental confiável, de forma que poderíamos estar enganados até mesmo sobre as demonstrações e intuições mais simplórias. Ao término dessa análise, que culminou em um ceticismo radical, Hume iniciou a sua observação sobre “o ceticismo quanto aos sentidos”, na marcação T.1.4.2, sendo essa a seção que nos interessa, ao menos no que diz respeito ao problema do mundo exterior – tema que abordaremos agora.

O problema da existência dos corpos, no contexto da filosofia moderna, remete à *Sexta Meditação* de Descartes, parte da obra em que este filósofo argumenta que os corpos existem independentemente de um sujeito que os percebe. Além disso, a nossa experiência dos objetos da sensibilidade, ainda segundo Descartes, leva-nos a formar um conhecimento válido, visto que 1) temos uma inclinação natural a acreditar nos corpos, 2) Deus é um ser todo poderoso que não nos enganaria, e 3) temos uma faculdade mental – a razão – segura o suficiente para apreender os corpos externos (WRIGHT, 2009, p. 68). Entretanto, como podemos confirmar pelas análises realizadas por Hume as quais expusemos até aqui, as duas últimas proposições apresentadas por Descartes são improcedentes, uma vez que não temos qualquer noção sobre os deuses – ou, ao menos, as noções que temos não competem a um deus – e a razão perdeu o seu trono no processo de



atribuição de conhecimento (de modo que seus juízos são apenas prováveis).

É importante salientar que apesar do fracasso da razão em entender o mundo de forma previsível e nos auxiliar a formar um conhecimento infalível sobre os estados de coisas, Hume reconhece que continuamos a acreditar em noções básicas. Entre elas está a intuição de que existem corpos que são contínuos e distintos das nossas percepções. O objetivo dessa seção da dissertação é o de explicitar como a faculdade da imaginação forma a ideia de corpo, como somos levados a supor a existência de um mundo exterior, e quais são os critérios que nos levam a formar uma crença que não apenas é segura, mas que também tem fundamentos epistemológicos consistentes, e que nos impede de assentirmos a um ceticismo radical. Começemos a investigação pelo problema da formação e do significado da ideia de um corpo contínuo para depois seguirmos para as outras questões que foram elencadas nessa introdução.

Esperamos ter provado no segundo capítulo da dissertação que, para Hume, a ideia de um corpo é formada pela imaginação, que associa e unifica as qualidades que aparecem conjuntamente à mente. A pergunta que fazemos agora é: por que acreditaríamos que esses corpos são contínuos (que eles continuam a existir mesmo quando não são percebidos por um sujeito) e distintos (que eles existem separadamente e independentemente das nossas percepções)? Procuremos por essa justificação primeiramente a partir dos sentidos. É evidente desde o início que atribuir o fundamento da crença na continuidade dos corpos aos sentidos constitui uma petição de princípio: se estamos interessados em saber como acreditamos que os corpos continuam a existir no momento em que não há sujeitos que os percebam, isso significa justamente que é em um momento em que os sentidos não estão atuando. Além disso, os sentidos também não nos fornecem a compreensão da existência distinta dos corpos, pois, tudo o que os sentidos transmitem são percepções singulares, sendo *internas* e *dependentes* do corpo e da mente.

Apesar de essa constatação parecer contra-intuitiva, dado que percebo pelos sentidos que o meu corpo, por exemplo, é distinto do computador, da caneta e do livro que estão em cima da minha mesa, e que não consigo ter acesso aos pensamentos de outros sujeitos, mas somente aos meus; os sentidos realmente não são o fundamento da crença na continuidade e na distinção dos corpos. Primeiramente, porque quando olho para o meu corpo não vejo *exatamente* o meu corpo, mas certas impressões que são passadas pelos sentidos; em

segundo lugar, existem qualidades secundárias em alguns objetos, que não expressam as suas características intrínsecas – que é que eles as têm –, mas algo que é percebido somente pela mente de um sujeito (como as cores e os aromas das frutas). Por fim, a visão sequer nos informa sobre as distâncias entre objetos, sem o auxílio do raciocínio. Assim, “para resumir o que disse acerca dos sentidos, eles não nos dão nenhuma noção de existência contínua, porque não podem operar além do domínio em que realmente operam” (HUME, 2009, p. 224).

Investiguemos se a razão é a faculdade mental responsável por formar essas crenças. Existem argumentos racionais que podem nos levar a crer na existência de corpos contínuos e distintos das percepções, como o argumento da dupla existência: os corpos, para os filósofos, são concebidos tanto como percepção quanto como existentes em si mesmos. Isso porque, desde Descartes e Locke (WRIGHT, 2009, p. 56), o mundo é dado pelo “véu das percepções”: primeiro temos percepções dos objetos, mas estes não se confundem necessariamente com os objetos reais. Caso estes objetos duplos se representem, então alcançamos um conhecimento da realidade. Entretanto, se a representação falhar, então a proposição é equivocada e ilusória. Hume nos alerta, por outro lado, que nada nos garante que haja uma adequação entre as proposições da razão e o mundo exterior, uma vez que a existência de percepções não implica a existência de objetos reais. Além disso, a concepção de objetos contínuos e distintos não é exclusiva dos filósofos, mas é também partilhada pelo vulgo que, por sua vez, não se envolve com as disputas conceituais da metafísica clássica para formar a crença em tais noções. Ou seja, o vulgo acredita em um mundo exterior sem apelar para uma demonstração racional. Se esse é o caso, então deve haver algum princípio mais geral para a concepção desse problema.

Resta, então uma análise da faculdade da imaginação.

Como todas as impressões são existências internas e percebíveis, 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; e como essa noção não se estende a todas elas, deve vir de certas qualidades peculiares a algumas impressões. (HUME, 2009, p. 227)

Entretanto, antes de observarmos os princípios que levam a imaginação à composição da noção de corpos contínuos e distintos, é necessário encontrar as impressões as quais essas ideias se referem, e determinar quais impressões invadem a mente com a concepção de que os objetos representados existem independentemente das percepções, e quais impressões indicam objetos que existem apenas internamente. Começemos pelo segundo caso. Stroud mostra que jamais supomos que as nossas dores e prazeres, paixões ou afetos têm uma existência externa às próprias percepções: ninguém afirmaria que a sensação de amor, por exemplo, ocupa um lugar no espaço e continua a existir quando um sujeito não possui essa sensação em um dado momento (STROUD, 1977, p. 102). Isso implica que o alto grau de vivacidade de uma ideia não é uma condição de possibilidade para a concepção da existência contínua e distinta dos corpos, pois, as nossas paixões são extremamente vivazes, mas não afirmariamos que elas são externas às percepções, mas o contrário: que elas são internas e dependentes (idem, p. 105).

Não obstante, as paixões que não implicam a existência de um objeto externo indicam a eliminação de mais um critério para a crença no mundo exterior: o da involuntariedade. Era uma intuição corrente, principalmente a partir de Locke (WRIGHT, 2009, p. 58), que a nossa crença no mundo exterior era constatada pelas percepções que não podemos controlar. Como não podemos, pela força do pensamento, por exemplo, fazer o sol aparecer e desaparecer no céu, isso implica que existe uma realidade externa e independente de nossos pensamentos, e a partir da qual apreendemos os objetos pela via da percepção e os associamos pela imaginação. Mas, Hume argumenta, as paixões não dependem da nossa vontade: o amor, o ódio, a raiva, a alegria, a fome ou a saciedade não são determinados nem escolhidos pelas nossas aspirações pessoais. A alegria que sinto ao ouvir uma composição de Beethoven não acontece em função da minha escolha de ser alegre (por mais que a imaginação estabeleça uma relação de causa e efeito entre a música e os meus sentimentos). Ainda assim, não afirmamos que as paixões existam contínua e distintamente, o que prova que o argumento de Locke está equivocado.

Portanto, “supomos que o calor do fogo, quando moderado, existe no fogo mesmo; mas a dor que esse fogo causa quando demasiadamente próximo, consideramos que não possui um ser senão em nossa percepção” (HUME, 2009, p. 227). A questão então permanece aberta: quais são as características das impressões que cremos ter uma existência contínua?

Primeiramente, há objetos que têm uma *constância* que os separam das impressões:

Essas montanhas, casas e árvores que estão agora diante de meus olhos sempre me apareceram na mesma ordem; e se as perco de vista, ao fechar os olhos ou virar a cabeça, logo depois vejo que retornam a mim sem a menor alteração. Minha cama e minha mesa, meus livros e papéis se apresentam da mesma maneira uniforme, e não mudam quando interrompo meu ato de ver ou percebê-los. Isso se passa com todas as impressões cujos objetos supomos ter uma existência externa; e não se passa com nenhuma outra impressão, suave ou violenta, voluntária ou involuntária. (HUME, 2009, p. 227-228)

O mundo se comporta de uma maneira aparentemente constante. O meu quarto parece ser o mesmo antes do sono e depois que acordo: os objetos se encontram nos mesmos lugares que a minha memória indicava, e continuam a exercer as mesmas funções de antes. Se, por acaso, algum desses objetos sumir, como pode ser o caso do violão que vejo a centímetros de mim, não atribuiríamos a esse evento que o violão nunca existiu ou que era uma ilusão das nossas mentes; ao invés disso, pensaríamos que ele continua a existir, mas que talvez esteja em outro cômodo da mesma casa, ou que alguém o tenha levado para outro lugar. Por outro lado, essa intuição é produzida pela memória em conjunção com a imaginação, que, como discutimos na seção passada, atribui a relação de causa e efeito aos objetos da experiência.

Entretanto, se a constância depende de um princípio de associação da imaginação, e a imaginação opera por raciocínios prováveis, sendo esses raciocínios delimitados como aquilo cujo contrário pode ser concebido, então podemos conceber objetos inconstantes. Se podemos conceber objetos inconstantes, e como tudo que é concebível pela imaginação pode realmente existir dessa forma, então é possível que existam eventos inconstantes. Mais do que isso: nós realmente temos a experiência de objetos que não permanecem com a constância usual, como é o caso de um violão que, talvez por receber uma pressão maior do que a recomendada, pode deixar de funcionar se uma ou mais de suas cordas forem rompidas por alguma pessoa. Dessa forma, além da constância, devemos apresentar outro princípio, que é o da *coerência*.

Quando retorno a meu aposento após dele me ausentar por uma hora, não encontro o fogo de minha lareira na mesma situação em que o deixara; mas, afinal, estou acostumado a ver, em outros exemplos, uma alteração semelhante produzir-se em um intervalo de tempo semelhante, esteja eu presente ou ausente, próximo ou distante. Essa coerência em suas mudanças, portanto, é uma das características dos objetos externos, ao lado de sua constância. (HUME, 2009, p. 228)

A opinião de que os corpos existem continuamente está relacionada à coerência e à constância de nossas impressões. Todavia, como a mente infere, a partir desses dois elementos, a própria existência de um mundo exterior que possui corpos constantes e independentes? Qual seria a faculdade responsável pela realização dessa inferência que transcende as percepções e realiza a referência a objetos que existem externamente a elas? A memória, a razão ou a imaginação?

A memória, como aponta Furlong (1961, p. 68), informa-nos da existência de objetos passados. A sensibilidade nos mostra a existência de objetos presentes. Portanto, nenhuma dessas faculdades mentais faz a inferência de que os objetos *no futuro* continuarão constantes.

Hume menciona um conjunto de sons vindo para além do seu quarto: um barulho seco (que ele reconhece como sendo o de uma porta se abrindo), um barulho pesado (que ele reconhece como sendo o de uma pessoa subindo as escadas), um barulho agudo (que ele reconhece como sendo o de uma campainha tocando). A partir de tal sucessão de eventos ele afirma: o carteiro chegou, e certamente trouxe uma correspondência (HUME, 2009, p. 229-230). Mas como poderíamos saber disso? Para chegarmos a essa afirmação, é preciso provar que existem portas, escadas, campainhas, cartas e que carteiros entregam as cartas. Essa seria uma linha de raciocínio muito extensa, mas parece que não é a partir de qualquer raciocínio que concluímos sobre as questões de fato cotidianas. Logo, a razão não realiza tal inferência.

Resta, novamente, a imaginação e os seus princípios de associação:

Os objetos já possuem uma certa coerência assim como aparecem a nossos sentidos; mas essa coerência será muito maior e uniforme se supusermos que têm uma existência contínua; e

como a mente já vem observando uma uniformidade entre esses objetos, ela continua naturalmente, até tornar a uniformidade o mais completa possível. A simples suposição de sua existência contínua basta para esse propósito, dando-nos a noção de uma regularidade muito maior entre os objetos do que aquele que vemos quando não olhamos para além de nossos sentidos. (HUME, 2009, p. 231)

Em especial, o princípio de associação por semelhança é o mais relevante para inferir a existência de uma constância dos objetos em um mundo exterior, pois, a imaginação toma da memória ideias de objetos semelhantes que estavam dispostos com constância e coerência e atribui a eles uma relação de identidade, fazendo com que eles sejam exatamente os mesmos no decorrer do tempo. Portanto, “a passagem suave da imaginação pelas ideias das percepções semelhantes faz que atribuamos a elas uma identidade perfeita” (idem, p. 238). E é a partir dessa identidade numérica entre os objetos que podemos formar a ideia de que estes são constantes, para finalmente, pelas conjunções constantes e pelo hábito, conduzi-los ao futuro. Logo, a inferência de que os objetos são idênticos e constantes é uma ficção da imaginação.

A imaginação, em seguida, para comportar a persistência de objetos que existem de maneira independente e constante, cria um mundo que não é um objeto da nossa experiência: o mundo exterior. Se os objetos existem independentemente das percepções, então deve haver um espaço no qual essas entidades estão dispostas, sugere a imaginação. Mas essa afirmação é falsa, uma vez que tudo que pode ser concebido distintamente, pode existir dessa maneira. Se concebemos a existência de objetos constantes, então eles podem existir dessa mesma forma. A sensibilidade não nos fornece um mundo externo e a razão nos mostra que não precisamos postular tal espaço independente, uma vez que os objetos poderiam existir separadamente. Existe um conflito entre as faculdades, então como podemos ter a *crença* em um mundo externo?

A relação causa uma passagem suave da impressão à ideia, e produz até mesmo uma propensão para essa passagem. A mente resvala tão facilmente de uma percepção a outra, que quase não percebe a mudança, retendo na segunda, uma parcela considerável da vividez da primeira. Ela é estimulada pela impressão vívida,

e essa vividez é transmitida à ideia relacionada sem que haja uma grande diminuição nessa passagem, em razão da transição suave e da propensão da imaginação. (HUME, 2009, p. 241)

Ou seja, assentimos à nossa imaginação, apesar dos sentidos e da razão nos provarem o contrário, porque aquela faculdade opera por princípios naturais, e somos levados, sem a necessidade de maiores raciocínios, a conceber os objetos exatamente dessa forma: como se fossem contínuos, independentes e habitassem um mundo exterior. A constatação desse fato é uma crítica aos mais diversos sistemas metafísicos, uma vez que a concepção da razão, por carecer de vivacidade, não nos leva a um ceticismo quanto aos objetos do mundo exterior. A imaginação e os princípios da natureza humana prevalecem. Alguns filósofos, a exemplo de Thomas Reid (WRIGHT, 2009, p. 156), acusaram a filosofia humeana de irracionalista, tendo em vista que a razão teria um alcance limitado e, quando alcançasse algo, seria ignorada pela imaginação e pelos instintos naturais. Não acreditamos, assim como pensa Wright (2009), que Hume seja um irracionalista, mas que ele está apenas indicando o modo como as ideias e as crenças são formadas e, quanto a isso, parece que a própria filosofia tem um papel restrito.

Existe ainda outro elemento que faz com que nós assintamos às ideias da imaginação e, assim, formemos a crença em objetos constantes e independentes. Além das associações serem um princípio natural, a vivacidade da concepção desses objetos também está fundada nas impressões e na memória, o que fornece uma espécie de justificação epistêmica da crença:

Nossa memória nos apresenta um grande número de exemplos de percepções perfeitamente semelhantes entre si, que retornam a diferentes intervalos de tempo, e após interrupções consideráveis. Essa semelhança nos dá uma propensão a considerar essas percepções intermitentes como uma mesma coisa; e também uma propensão a conectá-las por uma existência contínua, para justificar essa identidade e evitar a contradição em que a aparição descontínua dessas percepções parece necessariamente nos envolver. Temos aqui, portanto, uma propensão a fantasiar a existência contínua de todos os objetos sensíveis;

e como essa propensão deriva de certas impressões vívidas da memória, ela concede uma vividez a tal ficção; ou, em outras palavras, levamos a acreditar na existência contínua dos corpos. Se, às vezes, atribuímos uma existência contínua a objetos que nos são perfeitamente novos, e de cuja constância e coerência não tivemos nenhuma experiência, é porque a maneira como eles se apresentam a nossos sentidos se assemelha à dos objetos constantes e coerentes; e essa semelhança é uma fonte de raciocínio e analogia, levando-nos a atribuir as mesmas qualidades aos objetos similares. (HUME, 2009, p. 242)

A crença em um mundo exterior tem um alto grau de vivacidade porque a imaginação opera a partir de algumas ideias da memória. As operações da imaginação são regulares e, ao notar a constância e a coerência das impressões sensíveis, levam-nos naturalmente a inferir que não apenas existem objetos do mundo exterior, mas também a própria noção de mundo exterior.

Hume conclui, então, que a filosofia deveria convergir com a opinião do vulgo, uma vez que ambos partilham de duas noções similares: 1) os corpos existem independentemente das percepções das nossas mentes; e 2) as nossas percepções representam perfeitamente esses corpos. O vulgo, por sua vez, acredita que a representação das ideias e dos corpos é tão certa que acaba por confundir e diluir as noções de percepção e corpo, tornando-as a mesma coisa. A convergência entre os sistemas deveria ocorrer, pois, ambos são regulados pela imaginação, ao invés da razão: a natureza humana é universal e a forma como nós apreendemos as ideias e os conceitos é a mesma tanto para os filósofos quanto para o vulgo. Este grupo, por sua vez, forma crenças bastante semelhantes às filosóficas, com a vantagem de não multiplicarem as discussões ou os problemas sobre questões cotidianas que não requerem maiores atenções.

Portanto, por causa da imaginação, não temos como duvidar da existência de corpos constantes e independentes das nossas percepções. Apesar de um ceticismo se desenvolver, uma vez que a imaginação forma as noções sobre os corpos de forma apressada (visto que não existe qualquer identidade, mas apenas uma semelhança entre os corpos), e a partir dos princípios de constância e coerência que nos é passado pela memória, todas as dúvidas sobre o mundo exterior se dissipam no momento em que paramos de pensar sobre o assunto. As



percepções são os únicos conteúdos da mente (ou, como veremos na próxima seção, são *a própria mente*), e deveríamos nos limitar ao que pode ser conhecido. Entretanto, a natureza nos leva a tais concepções, que não podem ser ignoradas seja pelos filósofos, seja pelo vulgo:

Como a dúvida cética nasce naturalmente de uma reflexão profunda e intensa sobre esses assuntos, ela cresce quanto mais longe levamos nossas reflexões, sejam estas conformes ou opostas a ela. Apenas o descuido e a desatenção podem nos trazer algum remédio. Por essa razão, confio inteiramente neles; e estou seguro de que, qualquer que seja a opinião do leitor neste momento presente, daqui a uma hora estará convencido de que existe tanto um mundo externo como um interno. (HUME, 2009, p. 251)

Hume é certamente um filósofo cético, na medida em que desconfia dos poderes da razão e evidencia que a maior parte das nossas crenças têm um caráter de probabilidade, de modo que não teríamos, sob qualquer hipótese, uma certeza absoluta sobre qualquer coisa. As nossas faculdades são frágeis, os nossos sentidos nos enganam, e a imaginação é fantasiosa. Entretanto, além da imaginação operar por princípios regulares (que, apesar de não fornecer um caráter de indubitabilidade, ao menos forma crenças seguras), a natureza nos leva à vida comum, de modo que o ceticismo se torna um problema estritamente filosófico, uma disputa de palavras entre as pessoas que participam de uma comunidade na qual os problemas da causalidade ou do mundo exterior são relevantes. Mas, como o próprio Hume sustenta,

Felizmente ocorre que, sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, e me cura dessa melancolia e delírio filosóficos, tornando mais branda essa inclinação da mente, ou então fornecendo-me alguma distração e alguma impressão sensível mais vívida, que apagam todas essas quimeras. Janto, jogo uma partida de gamão, converso e me alegro com meus amigos; após três ou quatro horas de diversão, quando quero retomar essas especulações, elas me parecem tão frias, forçadas e ridículas, que não me sinto mais disposto a levá-las adiante. (idem, p. 301)

O ceticismo de Hume tem um papel pedagógico, na medida em que nos convence de que não temos como fugir das nossas percepções, e que os nossos juízos são expedientes locais, que não podem se arrogar a descrever a realidade como ela é. Essa postura, de levar a filosofia à compreensão vulgar, é uma demonstração da humildade filosófica humeana, e que a filosofia talvez esteja embebida na vaidade de se julgar superior ao conhecimento formado pelo senso comum, como se este, no final das contas, não tivesse qualquer serventia que seja.

Mas não nos esqueçamos de que Hume é um filósofo que estuda a natureza humana. Ele buscou, com a suas investigações, o avanço das ciências, e que a inclinação filosófica é, *também*, um instinto natural. Por mais desnecessárias que certas discussões filosóficas sejam para a vida comum, e mesmo que criemos problemas que não mereçam a nossa atenção, a investigação filosófica retorna depois de qualquer crise cética ou dúvida dos poderes da razão.

Assim, no momento em que, cansado de diversões e de companhia, entrego-me a devaneios em meu aposento, ou enquanto passeio solitário pela margem de um rio, sinto minha mente inteiramente voltada para si mesma, e minha atenção se inclina naturalmente para aqueles temas sobre os quais encontrei tantas discussões no decorrer de minhas leituras e conversas. Não posso deixar de sentir curiosidade sobre os princípios morais do bem e do mal, a natureza e o fundamento do governo, e a causa das diversas paixões e inclinações que me movem e governam. Sinto-me desconfortável ao pensar que aprovo um objeto e desaprovo um outro, que chamo alguma coisa de bela e outra de feia, que tomo decisões acerca da verdade e da falsidade, da razão e da insensatez, sem saber com base em que princípios o faço. (HUME, 2009, p. 251)

A filosofia se torna, então, uma forma de consolo<sup>27</sup>, um meio para que se sacie a nossa curiosidade de conhecer o funcionamento do

---

<sup>27</sup> Entretanto, acreditamos que a filosofia seja uma forma de definir conceitos delimitar problemas conceituais.

mundo, dos valores, da mente humana. Nós nos perguntamos sobre a existência de um mundo exterior ou da continuidade dos objetos porque temos o anseio de descobrir como as coisas realmente são, mesmo que as nossas percepções não nos forneçam um acesso direto a essa realidade que é, contraditoriamente, uma ficção da imaginação. Essa faculdade mental, por sua vez, é o maior antídoto contra o ceticismo radical pois, do contrário, nós nos limitaríamos ao que nos foi fornecido pela sensibilidade e, assim, seríamos incapazes de construir uma compreensão adequada sobre os símbolos, as paixões ou até mesmo afirmar que o sol se levantará amanhã, uma vez que também é a imaginação (com o auxílio do hábito) que nos faz inferir que o futuro será semelhante às experiências passadas. Continuemos assim as nossas investigações, motivados pela compreensão de um dos elementos centrais da natureza humana, que é a faculdade da imaginação. Investigaremos na próxima seção a noção de identidade pessoal, demonstrando como a imaginação é a faculdade mental responsável pela formação e manutenção da crença em um “eu” que permanece o mesmo (numericamente idêntico) no decorrer do tempo, apesar das mudanças qualitativas.

### **3. DA NOÇÃO DE IDENTIDADE PESSOAL**

A mudança e a transição deveriam ser as noções mais evidentes na filosofia, aceitas como um dado da natureza, uma vez que a experiência sensível nos mostra uma pluralidade de objetos que estão sempre em transformação, em uma variação interminável. Inclusive as percepções das nossas mentes estão em uma condição de mudança constante, posto que até os “nossos olhos não podem girar em suas órbitas sem fazer variar nossas percepções” (HUME, 2009, p. 285). Deveríamos, como o fez Hume, perguntar pelo porquê de percebermos os objetos da experiência sensível como persistentes, estáveis e duradouros, e entender como a ficção da continuidade e independência de tais objetos é formada pela nossa mente, dando coerência e constância a um conjunto de entidades que está em um processo de alteração.

Se existe uma série de qualidades que não passaram pelas impressões, mas que ainda assim atribuímos aos objetos da experiência sensível, por causa dos princípios de associação da imaginação, o que acontece com a ideia que temos de um “eu” que permanece simples e invariável ao longo do tempo? As características corpóreas, os gostos pessoais e as opiniões que pareciam tão seguras, transformam-se no

decorrer de nossas vidas e tornamo-nos pessoas completamente diferentes daquela que fomos um dia. Literalmente, os nossos corpos repõem todas as suas células no decorrer de nove anos. Ainda assim, ao olhar uma foto em um álbum antigo, vejo uma criança que tem uma estatura menor do que a minha, roupas que considero inapropriadas para mim, um semblante que eu seria incapaz de imitar etc. Nós (a criança e eu) temos poucas características semelhantes: talvez uma cicatriz na sobrancelha e a cor da pele. Ainda assim, convencem-me de que aquele indivíduo era eu, décadas atrás. Como podemos ter certeza disso, visto que compartilhamos praticamente nenhuma qualidade semelhante?

Para respondermos a essa pergunta, é necessário apresentar a definição do conceito de identidade pessoal, assim como abordar o problema que Hume se propõe a tratar em T.1.4.6. Primeiramente, o problema da identidade pessoal diz respeito à *identidade numérica*, não à *identidade qualitativa*. A identidade é a relação filosófica que revela a invariabilidade de um objeto no decorrer de um período de tempo. A identidade qualitativa é a subrelação que leva a nossa mente a afirmar que não houve mudanças de características sensíveis de um objeto no decorrer de um período de tempo. A identidade qualitativa não está em questão no problema da identidade pessoal porque é evidente que não existe qualquer permanência de qualidades (ou atributos, características, acidentes, etc.) de um “eu” no decorrer do tempo: no presente somos radicalmente diferentes do que fomos quando éramos crianças, por exemplo. Wright (2009, p. 160) fornece um exemplo para provar que a questão não se direciona à identidade qualitativa, pedindo para que imaginemos o caso de dois irmãos gêmeos, que podem ter não só traços de personalidade semelhantes, mas também físicos, a ponto de que outras pessoas os confundam cotidianamente. Apesar de serem *qualitativamente semelhantes*, não diríamos que são *numericamente* idênticos, isso é, que sejam a mesma pessoa. Ou, mesmo que um sujeito mudasse completamente de personalidade, passando da amabilidade para a cólera – como a personagem principal do conto *O Gato Negro* de Edgar Allan Poe –, ainda assim diríamos que se trata da mesma pessoa, e que a sua identidade numérica não foi prejudicada por isso. A pergunta que Hume levanta é: como podemos manter a identidade numérica em meio a essa modificação qualitativa tão explícita? Ou seja, como continuaríamos sendo o mesmo “eu”?

Em T.1.4.6, Hume defende que nós pensamos e pressupomos a existência de um “eu” que é idêntico a si mesmo e contínuo desde nosso nascimento. Essa crença, não obstante, é uma das premissas fundamentais da filosofia racionalista, que começa com Descartes a

partir da constatação do *cogito*. O *eu pensante* cartesiano é o ponto arquimediano de sua teoria do conhecimento, pois, além de ser a primeira certeza epistêmica, é a referência a partir da qual toda atribuição de conhecimento deve tomar lugar<sup>28</sup>. Descartes sustenta que o *cogito* não é só um postulado, mas uma certeza intuitiva: estamos sempre conscientes dele, dado que nós somos a própria união de *res cogitans* e *res extensa*. Apesar de não mencionar qualquer um dos filósofos racionalistas na sua introdução ao problema da identidade pessoal, parece ser bastante evidente que Hume tem a filosofia cartesiana em mente quando argumenta que

Há filósofos que imaginam estarmos, em todos os momentos, intimamente conscientes daquilo que denominamos nosso EU [*our SELF*]; que sentimos sua existência e a continuidade de sua existência; e que estamos certos de sua perfeita identidade e simplicidade, com uma evidência que ultrapassa a de uma demonstração. A sensação mais forte, a paixão mais violenta, dizem eles, ao invés de nos distrair dessa visão, fixam-na de maneira ainda mais intensa; e, por meio da dor ou do prazer que produzem, levam-nos a considerar a influência que exercem sobre o *eu*. Tentar fornecer uma prova desse eu seria enfraquecer sua evidência, pois nenhuma prova poderia ser derivada de um fato de que estamos tão intimamente conscientes; e não há nada de que possamos estar certos se duvidarmos disso. (HUME, 2009, p. 283)

Parece notório, assim como argumentamos no segundo capítulo dessa dissertação, que Hume não está de acordo com essa constatação racionalista. Em primeiro lugar, porque essa constatação presume que o

---

<sup>28</sup> “Enfim, considerando que todos os mesmos pensamentos que temos quando despertos nos podem também ocorrer quando dormimos, sem que haja nenhum, nesse caso, que seja verdadeiro, resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava”. (DESCARTES, 1979, p. 57-58)

nosso “eu” seria uma espécie de substância, tanto material (*res extensa*) quanto imaterial (*res cogitans*). Mas essas noções não têm significado, tendo em vista que não temos qualquer impressão que possa fundamentá-las, assim como nenhum valor prático ou irresistibilidade natural para crermos na existência de tais entidades. Em segundo lugar, porque há momentos em que nós estamos dissociados da existência de um “eu”, como é o caso do sono profundo ou da perda de consciência no caso de um desmaio ou do coma. Por outro lado, a disputa humeana não é meramente gramatical, como nos esclarece John Wright: “por exemplo, não é apenas porque nós temos o pronome pessoal da primeira pessoa ‘eu’ que nós atribuímos a todas as nossas percepções uma substância simples e idêntica”<sup>29</sup> (2009, p. 159), dado que existem fatores psicológicos envolvidos na formação dessa ideia. Se se pode dizer que o “eu” não é uma substância, mas também não é uma confusão gramatical, como opera o processo de formação da identidade pessoal e como justificamos a nossa crença nela? Além disso, por que o “eu” seria invariável e numericamente idêntico no decorrer do tempo?

Primeiramente, tratemos do processo de formação da ideia de um “eu”. Como vimos, o princípio da cópia humeano sustenta que todas as ideias simples são cópias perfeitas das impressões simples. Dessa forma, vejamos se o “eu” é uma impressão de sensação (o que nos é passado pelos cinco sentidos) ou uma impressão de reflexão (causada por uma ideia):

De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a *mim mesmo*, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção. (HUME, 2009, p. 284)

Em nenhum momento o “eu” nos é fornecido como um objeto das impressões. Se fizermos uma introspecção, tudo o que percebermos serão as ideias da imaginação e da memória, ou aquilo que estamos sentindo no momento em que nos “voltamos para dentro”: uma sensação (como o calor ou o frio) ou uma paixão (como o amor ou o ódio), mas

---

<sup>29</sup> “It is not, for example, just because we have the first person personal pronoun ‘I’ that we attribute all our perceptions to a simple identical substance; this and similar facts about our language are based on deep psychological principles”

nunca um “eu”. A razão, por sua vez, trabalha somente por princípios intuitivos ou demonstrativos, o que não nos auxilia na presente discussão, uma vez que o “eu”, diferentemente de como pensavam os racionalistas, não é uma entidade palpável, nem um axioma pertencente às matemáticas.

Portanto, quando nós falamos de um “eu”, nos referimos a um conjunto de percepções, ou, como Hume nomeou, a um “feixe de diferentes percepções” (HUME, 2009, p. 285). Para corroborar a teoria do feixe (*bundle theory*), ele forneceu duas razões: a primeira, que já analisamos, evidencia que não temos uma impressão, seja de sensação ou de reflexão, de um “eu”; a segunda é que, na ausência de percepções, a ideia do “eu” desaparece: “Quando minhas percepções são suprimidas por algum tempo, como ocorre no sono profundo, durante todo esse tempo fico insensível a *mim mesmo*, e pode-se dizer verdadeiramente que não existo” (idem, p. 284). Assim, o que chamamos de “eu” não passa das percepções que se sucedem, como se fosse um teatro, mas sem a substancialidade ou concretude de um palco – como discutimos na seção sobre a “geografia mental” no primeiro capítulo dessa dissertação.

Dessa forma, o “eu” não passa de um “feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento” (idem, p. 285). Porém, afirmamos anteriormente que era uma crença corrente que o “eu” continuava a ser idêntico no decorrer do tempo. O indivíduo que vejo no álbum de fotografias sou eu, mesmo décadas depois. Mas como podemos permanecer numericamente idênticos se nós somos as nossas percepções, e as percepções estão em constante mutação? As minhas impressões são ora de amor, ora de cólera, ora de que estou com fome, ora de que estou saciado, e assim por diante. “O nosso pensamento é ainda mais variável que nossa visão; e todos os outros sentidos e faculdades contribuem para essa variação” (ibidem), e não há sequer uma percepção que seja constante e invariável. Por que atribuiríamos identidade a esse feixe?

Constatamos nesse ponto as operações da imaginação. Essa faculdade mental nos leva a confundir a diversidade com a identidade a partir de seus princípios de associação de ideias. Mais propriamente, dos princípios de *semelhança* e *causalidade* (a *contiguidade* não tem um papel tão relevante na concepção do princípio de identidade). Começamos pela análise da relação de semelhança. A partir da nossa perspectiva pessoal, a imaginação conjuga as nossas experiências passadas com as nossas experiências presentes, levando-nos a conceber aquilo que é apenas semelhante (como o meu rosto refletido no espelho

cinco anos atrás com o meu rosto na manhã de hoje) a outro objeto, como sendo ambos o mesmo objeto. A imaginação unifica as nossas ideias a partir da coerência e da continuidade com que elas aparecem em nossas mentes, fazendo com que a diferença seja conduzida à mesmidade, o que significa que ela nos leva da semelhança para a identidade. Hume pede que façamos o experimento mental de concebermos a mente (ou o feixe de percepções) de outro sujeito. Ao contemplarmos esse feixe, veríamos diversas imagens da memória do indivíduo, como um conjunto sequencial de fotografias animadas. Cada imagem existente na memória seria um objeto distinto por si só, uma vez que podemos destacar as modificações entre cada uma das imagens apresentadas: em um momento, por exemplo, temos a imagem de um homem sentado, em outro momento nós temos a imagem de um homem semelhante cantando. A imaginação nos faz inferir de objetos diferentes, mas semelhantes, a relação de identidade, uma vez que esse é um princípio natural, isso é, é o modo como a imaginação opera para que nós possamos criar algumas noções que não nos são passadas pela experiência sensível, mas que são importantes para que possamos formar as concepções de continuidade dos objetos, inclusive, do nosso “eu” e do “outro”. É por isso que afirmamos que o homem sentado é também o cantor. Não fosse essa ficção da imaginação, teríamos que nos perguntar, ao acordarmos e nos olharmos no espelho, quem seria essa pessoa que estamos enxergando, já que ela é qualitativamente diferente de todas as outras pessoas (“eu”) que visualizamos anteriormente: ou seja, a vida atual seria inviável.

A ação da imaginação pela qual consideramos o objeto ininterrupto e invariável e a ação pela qual refletimos sobre a sucessão de objetos relacionados são sentidas de maneira quase igual, não sendo preciso um esforço de pensamento muito maior neste último caso que no primeiro. A relação facilita a transição da mente de um objeto ao outro, e torna essa passagem tão suave como se contemplássemos um único objeto contínuo. Tal semelhança é a causa de nossa confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade. (HUME, 2009, p. 286)

A segunda relação pela qual a imaginação forja a identidade e a invariabilidade de um “eu” é a de *causa e efeito*. A minha memória me



fornece a imagem de que quinze anos atrás eu tropecei, caí no chão e formei uma cicatriz na minha sobrelha. Quando olho no espelho, vejo que tenho uma cicatriz no mesmo local em que a minha memória indicou que eu me feri no passado. Esse elo causal feito pela memória nos fornece uma prova, ou ao menos uma suspeita, de que eu posso ser numericamente idêntico à pessoa que sofreu o mesmo acidente; e, além disso, que o tombo foi a causa e, a cicatriz, o efeito. As diferentes relações de causa e efeito mostram uma dependência das partes em relação ao todo e nos concedem a união do “eu”, como se ele fosse uma totalidade organizada. Hume traça a analogia entre o “eu” e uma república ou comunidade [*commonwealth*] que, mesmo mudando os seus membros, leis e constituições, permaneceria sendo a mesma república, uma vez que existem relações causais que unificam as partes desse conjunto de interesses comuns. De acordo com Barry Stroud,

Esse efeito é ainda mais evidente quando as partes têm entre si uma relação recíproca de causa e efeito, como Hume diz ser o caso com os animais e vegetais. Cada uma dessas partes tem uma dependência mútua e uma conexão com todas as outras. Isso faz com que seja possível concebermos que uma árvore particular, digamos, passou por uma mudança total em sua composição material na transição de um rebento para um carvalho imenso e continuou sendo a mesma árvore.<sup>30</sup> (STROUD, 1977, p. 121)

Fica evidente, com isso, que a memória também tem um papel central no processo de formação da noção de identidade pessoal. “Se não tivéssemos memória, jamais teríamos nenhuma noção de causalidade e, tampouco, por conseguinte, da cadeia de causas e efeitos que constitui nosso eu ou pessoa” (HUME, 2009, p. 294). É a memória que nos possibilita trazer à mente as imagens passadas e, em seguida, as relações naturais da imaginação. E são as impressões sensíveis que

---

<sup>30</sup> “This effect is even more readily forthcoming when the parts bear to each other the reciprocal relations of cause and effect, as Hume says is the case with all animals and vegetables. Each part of one of those things has a mutual dependence on, and connection with, all the others. This makes it possible for us to allow that a particular tree, say, has undergone a total change of matter in the transition from a small sapling to a giant oak while remaining the same tree”.

tornam possíveis que existam ideias da memória, tendo em vista que não há ideias inatas na filosofia humeana. Dessa forma, afastamos a compreensão de que a imaginação é uma espécie de faculdade mental onipotente, pois, é necessária a operação de todas as faculdades mentais – excetuando-se nesse caso a razão – para que possamos ter não só a ideia de identidade pessoal mas, como discutimos, de mundo exterior e causalidade.

Por outro lado, a imaginação também atua sobre a memória, e esta, por si só, não seria capaz de originar a ideia de uma identidade pessoal. Se fosse a memória a única faculdade que nos permite ter a ideia de um “eu”, então, só poderíamos ter pessoalidade na medida em que tivéssemos uma ideia da memória. Mas não é assim que acontece. Nós não conseguimos nos lembrar da maior parte da nossa experiência, como até mesmo o que fizemos cinco dias atrás. Ainda assim, não é porque não nos lembramos de tudo que não temos uma pessoalidade. É nesse momento que a imaginação, a partir da relação de causa e efeito, preenche os saltos que existem nas nossas memórias: mesmo que não nos lembremos de tudo o que fizemos, nós temos a compreensão de que fizemos algo e, assim, que houve uma continuidade e coerência nas nossas experiências. Logo, nessa operação da imaginação sobre a memória, avivamos a compreensão de que há unicidade e simplicidade em todas as nossas experiências passadas.

Daí se segue,

evidentemente que a identidade não é alguma coisa que pertença realmente a essas diferentes percepções e que as una umas às outras; é apenas uma qualidade que lhes atribuímos quando refletimos sobre elas, em virtude da união de suas ideias na imaginação. Ora, as únicas qualidades que podem dar às ideias uma união na imaginação são as três relações antes mencionadas. (HUME, 2009, p. 292)

Ainda, como os princípios de associação da imaginação operam por relações naturais, isso implica que a crença em uma identidade pessoal, apesar de ser ficcional – isso é, de não termos uma impressão imediata que forneça essa ideia –, é inevitável. A crença em um “eu” é natural, pois, sempre pensamos a partir de uma subjetividade, mesmo que não possamos ter uma ideia clara do que seja esse “eu” (além da sucessão ininterrupta de percepções da mente). Inclusive, segundo

Hume, seria impossível que uma análise filosófica rigorosa nos levasse a negar a crença em uma identidade pessoal, mesmo fornecendo argumentos convincentes e dando um assentimento racional à não existência de um “eu” que é contínuo e idêntico a si no decorrer de um período de tempo. Dessa forma, Hume conclui, com um teor naturalista, que

Mesmo que nos corrijamos incessantemente pela reflexão, retornando assim a um modo mais exato de pensar, não conseguimos sustentar nossa filosofia por muito tempo, nem libertar a imaginação dessa inclinação. Nosso último recurso é ceder a esta última, e afirmar ousadamente que esses diferentes objetos relacionados são de fato a mesma coisa, não obstante sua descontinuidade e variação. (HUME, 2009, p. 286-287)

A imaginação então opera como um princípio unificador, que conecta as percepções e gera uma identidade pessoal. Mas isso não significa que a crença em uma identidade pessoal seja arbitrária, ou que a mente conecte objetos que não possuem nenhuma relação entre si. A imaginação é uma faculdade mental que possui uma liberdade associativa, mas sua liberdade não é aleatória nem irrestrita. Existem certos critérios que fazem a mente forjar a identidade pessoal de forma ordenada e coerente com a experiência passada, e por associações regulares. Entre esses critérios estão: *a proporcionalidade ao todo, a forma gradual e insensível com que um objeto se modifica, o fim comum, a simpatia entre as partes, e a previsibilidade*. Não encontramos na literatura secundária uma análise detalhada de cada um desses princípios, nem uma atribuição deles à imaginação como sendo um critério epistêmico positivo para a formação de crenças confiáveis. Portanto, apresentaremos a seguir alguns critérios epistêmicos que fazem da imaginação uma faculdade mental que gera crenças bem formadas a partir de ficções e, ainda, funciona como uma forte arma contra a um ceticismo radical que nos leva à inação.

Primeiramente, a *proporcionalidade ao todo*. Pensemos em uma mesa de plástico com quatro pernas, que foi recém adquirida de uma loja de móveis. Se colocarmos uma toalha sobre essa mesa, teremos uma modificação que torna esse objeto diferente do que era antes. Por outro lado, não afirmamos por isso que a mesa tenha perdido a sua identidade numérica. O mesmo acontece se cortarmos alguns filetes do

plástico que compõe esta mesa: produzimos uma pequena alteração, mas não a ponto dessa mesa perder a sua identidade<sup>31</sup>. Isso acontece porque o objeto permanece proporcional, e nenhuma de suas partes essenciais é retirada ou descaracterizada. Todavia, se retirarmos as quatro pernas da mesa e a cortarmos em várias partes, ela perderá sua identidade, pois, isso culminará na destruição da proporção desse objeto. Algo análogo acontece a um sujeito: uma tatuagem no corpo ou uma mudança brusca no temperamento não configuram a perda de uma identidade numérica, pois, o “eu”, esse feixe de diferentes percepções, continua, proporcionalmente, constante e inalterado.

A questão da proporcionalidade envolve um problema conceitual discutido na teoria do conhecimento contemporânea, que é o problema da vagueza. Até que ponto se pode retirar ou acrescentar uma parte de um objeto, sem que ele deixe de ser apreendido como tal? Não sabemos como delimitar essa distinção de forma precisa, e Hume não fornece um critério para superar esse problema, mas podemos apelar à intuição sensível e defender que um objeto perderá a sua identidade numérica na medida em que essa perda de identidade saltar aos nossos olhos, e na medida em que os avaliadores competentes estiverem em um consenso.

O segundo critério é a *forma gradual e insensível com que um objeto se modifica*. “A passagem do pensamento, do objeto antes da mudança para o objeto depois da mudança, é tão suave e fácil, que quase não percebemos a transição, e tendemos a imaginar que se trata apenas do exame contínuo de um mesmo objeto” (HUME, 2009, p. 288). Esse critério, que se assemelha a um dos tropos de Enesidemo, mostra-nos que quando convivemos com um objeto (ou com uma pessoa), dificilmente percebemos as suas modificações qualitativas, uma vez que elas vão ocorrendo de forma gradual e praticamente insensível. Quando encontramos pessoas em intervalos de tempo, notamos com mais facilidade que os seus traços mudaram, de forma que uma variação brusca faz com que a nossa mente perceba a descontinuidade de um objeto. Assim o oposto ocorre no caso da manutenção da identidade qualitativa: na medida em que as modificações são graduais, a imaginação se inclina a preservar a identidade de um objeto, levando-

---

<sup>31</sup> “A rigor, isso destrói por completo a identidade do todo; entretanto, como nunca pensamos de maneira tão precisa, sempre que encontramos uma alteração tão insignificante não hesitamos em afirmar que a massa de matéria é a mesma”. (HUME, 2009, p. 288).

nos a acreditar que ele é numericamente e qualitativamente idêntico ao que era antes.

O terceiro critério é o *fin comun*. Hume menciona o caso de um navio que, depois de vários reparos e modificações em sua estrutura física, continuou sendo considerado *o mesmo* (HUME, 2009, p. 288). Ou ainda o caso de uma igreja que, depois de ser destruída em uma guerra, foi reconstruída com novos materiais, e até em um local diferente, mas permaneceu com o mesmo nome, sendo considerada *numericamente idêntica* à edificação demolida. Isso ocorre porque os cidadãos que frequentavam a instituição conservaram os seus credos e, assim, mantiveram a sua relação de *finalidade comum*, apesar de todas as modificações qualitativas. A imaginação atribui uma identidade numérica a objetos qualitativamente distintos porque uma finalidade comum é associada (pela semelhança) ao objeto anterior. Além disso, existe uma relação causal entre a manutenção do credo e a existência da igreja. Entretanto, Hume não trata do problema da nomeação de um objeto (de uma entidade abstrata), de forma que talvez esse fosse um elemento relevante para uma análise mais completa da identidade pessoal.

O quarto critério é a *simpatia entre as partes*. “Supomos que elas [as partes] mantêm entre si a relação recíproca de causa e efeito em todas as suas ações e operações” (idem, p. 289). Mantemos uma relação de identidade numérica com o nosso “eu”, pois, as percepções que se originam pelos sentidos (como o sabor de um fruto) têm uma relação direta com as outras percepções da nossa mente (como a repulsa que sentimos quando o sabor de um fruto é desagradável). Essa relação causal entre um objeto e as nossas percepções, e entre as partes que compõem uma totalidade de órgãos aos quais atribuímos o nome de corpo, faz com que a imaginação reforce a compreensão de que o “eu” é não apenas numericamente idêntico, mas também um conjunto de operações ordenadas nas quais as suas partes estão integradas.

O quinto e último critério que leva a imaginação a atribuir uma identidade numérica aos objetos em geral, assim como ao “eu”, é o de *previsibilidade*. Hume fornece o exemplo de um rio que, no decorrer de um dia, modificou inúmeras vezes a água que o compõe. Além de haver, nesse caso, uma simpatia entre as partes (a água e o todo (o rio), um fim em comum (desembocar no mar) e uma proporcionalidade ao todo (o fluxo da água permanece semelhante no decorrer do tempo), há também o elemento da *previsibilidade*: nós esperamos que o rio continue a desaguar no mar, e que nele possamos navegar, e que em suas águas existam peixes. No caso da pessoalidade, esperamos que uma

pessoa aja por padrões, que as suas características não mudem bruscamente, de forma que atribuamos a ele uma continuidade.

Hume, por outro lado, quando escreveu sobre o problema da identidade pessoal no apêndice do *Tratado da Natureza Humana*, demonstrou uma insatisfação com a sua análise. Infelizmente Hume não explicita qual seria a causa do seu descontentamento, seja porque a ausência real de um “eu” seja contra-intuitiva, seja porque ele tenha considerado equivocada alguma parte do seu raciocínio. Stroud tenta desvendar o mistério encontrado no apêndice do *Tratado*, sugerindo que Hume tenha encontrado uma circularidade na sua argumentação:

A mente ou a imaginação é supostamente levada ao erro ao pensar que há uma mente individual e permanente; essa crença é realmente uma ilusão, visto que nós seríamos nada além de feixes de percepções. Mas se a mente é apenas uma ficção, alguém poderia perguntar o que é erroneamente levado a pensar que exista um *self* individual e permanente. Dizer que ‘a mente’ ou ‘a imaginação’ não é de auxílio, uma vez que, estritamente falando, não existe tal coisa; existe apenas o feixe de percepções. Essa é uma crítica bastante natural a se fazer, e uma vez que ela é feita, ela parece se aplicar a todas as partes da teoria de Hume, mesmo àquelas que pareciam ser suficientemente convincentes.<sup>32</sup> (STROUD, 1977, p. 129, tradução nossa)

Stroud ainda apela ao “eu transcendental” kantiano, sugerindo a necessidade de se supor a existência de um eu que seja a condição de possibilidade para a experiência sensível. Pensamos, por outro lado, que a argumentação delineada por Stroud ignora dois princípios que foram introduzidos no segundo capítulo dessa dissertação, na seção sobre a

---

<sup>32</sup> “The mind or imagination is said to be mistakenly led to think that there is an individual, enduring mind; that belief is really an illusion, since we are nothing but bundles of perceptions. But if the mind is only a fiction, one might well ask what is mistakenly led to think that there is an individual, enduring self. To say ‘the mind’ or ‘the imagination’ is not very helpful, since strictly speaking there is no such thing; there is only a bundle of perceptions. This is a very natural criticism to make, and once it has been made it can be seen to apply equally to all parts of Hume’s theory, even those that seemed convincing enough.”

imaterialidade da alma, a saber, os princípios da separabilidade e da concebibilidade: as percepções “são todas diferentes, distinguíveis e separáveis entre si, podem ser consideradas separadamente, e podem existir separadamente, sem necessitar de algo que sustente sua existência” (HUME, 2009, p. 284). Se levarmos os dois princípios às últimas consequências, concluiremos que o que é levado ao erro não é algo substancial, mas que a própria concepção de cometer um erro é uma percepção que, por sua vez, é distinguível e separável, e pode existir exatamente assim.

Portanto, para Hume, a noção de um “eu” que é numericamente idêntico no decorrer do tempo e das variações qualitativas é uma ficção da imaginação. A crença em um “eu” se estabelece na medida em que a imaginação opera por princípios de associação e é reforçada pelos critérios elencados acima. Apesar de ser uma ficção, a crença em um “eu” é natural (ou seja, é irresistível) e justificada (pois, é formada coerentemente por princípios regulares).

A discussão humeana sobre a identidade pessoal é nomeadamente focada em um “eu”. Em nenhum momento aparece uma menção ao papel dos outros indivíduos, ou da sociedade, na construção de nossa personalidade. Não existe, ainda, na ótica humeana, nenhuma relação entre a linguagem, a história ou a narrativa, com a construção do feixe de percepções. Hume tem um projeto mentalista e, em certo sentido, solipsista, uma vez que não exige algo além das percepções de um sujeito para que se possa conceber a subjetividade. A ausência de uma menção a esses fatores faz com que sua análise seja incompleta – apesar da detecção acertada de um problema filosófico e de uma crítica acurada à noção de substancialidade metafísica.

Por fim, acreditamos que a relevância que Hume atribui à imaginação na formação da identidade pessoal – e não à razão ou à sensibilidade exclusivamente –, é de grande valor, de forma que uma revolução conceitual se realizou na história da filosofia. A imaginação surge, nesse ponto, como uma faculdade mental imprescindível para a existência humana, uma vez que concebe a própria noção de um “eu”, sendo esse um ponto de referência não apenas para a epistemologia, mas também para outras áreas do conhecimento, como o Direito Penal (como se poderia penalizar alguém por um crime se, com o tempo, o agente se tornou outra pessoa?). Foi a nossa intenção, no decorrer desse capítulo, demonstrar que apesar dessas crenças (na causalidade, no mundo exterior e na identidade pessoal) serem formadas pela imaginação e, assim, serem ficcionais, elas são inevitáveis e, mais do que isso, têm

justificação epistêmica, uma vez que não ocorrem de maneira aleatória, mas sim por princípios regulares e universais.

Isso implica que o cético, em termos teóricos, sempre sairá vitorioso, uma vez que não podemos justificar as nossas crenças mais básicas nem de uma maneira demonstrativa, nem intuitiva. Com Hume, a razão perdeu o lugar de faculdade mental privilegiada e o seu alcance se tornou bastante circunscrito e, até certo ponto, supérfluo. Em seu lugar, ele mostra que ficou a cargo da imaginação e do hábito a formação da maior parte das nossas crenças e, assim, o nosso conhecimento restringe-se ao âmbito da probabilidade. Por outro lado, a imaginação forma noções que são tão vivazes, e a natureza nos leva à vida comum com tanto ímpeto, que o cético radical se torna um vencedor de um mero jogo de palavras. Na vida corrente, somos levados instintivamente a agir, a pensar, a falar e a julgar, *como se* pudéssemos de fato conhecer os estados de coisas do mundo. Cabe aos filósofos, dessa forma, saber como podemos fornecer os melhores critérios para justificar as nossas crenças, para que, de um lado, não sejamos levados a um relativismo, mas que, do outro lado, tenhamos a consciência de que o discurso humano não parte de um ponto de vista privilegiado da natureza, e que devemos minar a crença ingênua nos dogmatismos.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

David Hume partiu do método experimental desenvolvido por Francis Bacon e nos conduziu a um estudo da natureza humana. Esse estudo se dividiu em uma análise da mente, das paixões e da moral, tendo essa dissertação se restringindo a sua teoria da mente, uma vez que é nela que reside a inteireza de sua teoria do conhecimento. A mente, segundo Hume, é um feixe de diferentes percepções, que estão em um perpétuo movimento. As percepções, por sua vez, se dividem em impressões (que são os dados da sensibilidade e as nossas paixões) e ideias (que são as mesmas percepções dos sentidos, mas com um menor grau de vivacidade em nossas mentes). Assim como fora postulado e demonstrado pelo método experimental, as ideias simples (que são as que não podem mais se separar em outras partes) são cópias exatas das impressões simples; e para que nós tenhamos uma noção clara de uma ideia, basta irmos ao seu fundamento na sensibilidade para conhecermos não só a sua genealogia, mas também alcançarmos a vivacidade com que com ela invadiu as nossas mentes em determinado tempo.

Todas as nossas ideias se originam nas impressões, conseqüentemente, a memória, a imaginação e razão operam a partir daquilo que nos foi fornecido pelos sentidos ou por uma paixão, de modo que não podem criar ideias simples que os excedam. Portanto, as ideias que temos na mente, além de não serem inatas, são todas cópias perfeitas do que foi um objeto de nossos sentidos. Ainda assim, a memória é a faculdade responsável por reter a vivacidade e a ordem com que as impressões se sucederam; a imaginação é a faculdade que realiza as mais diversas associações (por semelhança, contiguidade no espaço e no tempo, e causa e efeito); e a razão é a faculdade que executa os raciocínios demonstrativos e exhibe o que é intuitivo e o que não o é. A imaginação, que foi o elemento que analisamos nesse texto, tem uma função antagonica frente à sensibilidade: a sua função é a de reordenar as nossas ideias de um modo em que o que foi apresentado aos sentidos seja embaralhado e reordenado, tornando-se algo praticamente irreconhecível, forçando-nos a nos perguntar de que impressão surgiu essa ideia.

A imaginação, ao transcender o que foi dado pela experiência, é capaz de reordenar as nossas ideias por princípios regulares ou irregulares. Quando os seus princípios são irregulares, essa faculdade nos leva a conceber dragões, duendes e deuses, em uma enorme variedade de cores, composições e significados. Entretanto, o assentimento a tais ideias não é exclusivo do vulgar; pois os filósofos,

que se declaravam imunes às superstições e aos voos incontroláveis da imaginação, acabaram por engendrar ideias e conceitos que são próprios de um livro de literatura fantástica. Entre os conceitos estão o de substância e a concepção da imaterialidade da alma, que foram rejeitados por Hume tanto por não possuírem qualquer impressão que os representem, quanto por serem ideias extravagantes, sem qualquer utilidade para a melhoria dos raciocínios filosóficos. Platão, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Malebranche, Locke e até Berkeley, segundo os argumentos efetuados por Hume, seguiram o caminho da superstição, e deveriam ter seguido as máximas do empirismo radical, descartando a metafísica clássica.

Mas a imaginação é sinônimo de fantasia somente em uma de suas acepções, que é a acepção de quando ela é entendida em oposição à memória. Quando ela é compreendida em oposição à razão, a imaginação opera por princípios regulares e, assim, torna possível a concepção de ideias e a formação de crenças sem as quais a própria existência humana no mundo seria impossível. Essas crenças são formadas a partir dos três princípios de associação, acrescentando-se uma remissão à coerência e constância das impressões sensíveis e um avivamento dessas concepções efetuado pelo hábito. Entre as noções mais importantes, estudamos a relação de causalidade, a composição do mundo exterior e a invenção de uma identidade pessoal. Tais ficções da imaginação tornam possíveis que os eventos empíricos sejam previsíveis (e assim, que as ciências naturais possam se desenvolver) e ordenados (de modo que nós possamos nos inserir no mundo e agir dentro dele). A imaginação, na perspectiva de Hume, é uma faculdade especial que nos livra do ceticismo radical e nos leva sem maiores raciocínios à vida comum.

É importante salientar que, apesar da imaginação cumprir um papel central na filosofia de Hume, não pretendemos afirmar que ela soluciona todos os problemas da filosofia clássica, tornando-se uma espécie de faculdade mental onipotente. A imaginação necessita das outras operações do entendimento, do contrário, não seria capaz de formar qualquer ideia que fosse. Todas as ideias que se encontram na imaginação foram antes dados da sensibilidade, seja direta ou indiretamente, e da memória. A razão e as paixões, por sua vez, também têm um papel relevante não só na filosofia humeana como um todo, mas também nas operações da imaginação. Hume não tinha a pretensão de realizar uma “crítica da imaginação pura”, mas delinear o papel de cada faculdade mental, sabendo que em momentos elas se entrelaçam, se complementam ou se opõem. O projeto humeano é o de tratar ds

funcionamento das nossas mentes e indicar como as nossas ideias se originam e acabam por se transformar em crenças. Essa é a contribuição mais importante desse trabalho: mostrar que a imaginação não é uma faculdade mental secundária, mas que ela é capaz de formar conhecimento sobre o mundo.

Temos ciência, ainda, de que apesar das enormes contribuições da filosofia humeana para o debate sobre as relações entre a imaginação e o conhecimento, o projeto do *Tratado da Natureza Humana* pertence a um período histórico específico e restrito ao século XVIII. Se quisermos desenvolver uma epistemologia da imaginação atualmente, será necessário reformular não apenas os conceitos empregados por Hume, mas também o contexto dos problemas que envolvem a imaginação. Dessa forma, autores como Stephen Yablo, Amie Thomasson e Gregory Currie podem nos auxiliar a pensar novos caminhos para a imaginação a partir de noções como narrativa, ficção e artefato. Mas, ainda assim, um estudo da filosofia humeana é indispensável para a compreensão do debate contemporâneo sobre a imaginação, uma vez que ele executou uma revolução conceitual ao explicitar a importância dessa faculdade. Por fim, esperamos que esse estudo possa servir de introdução ao debate contemporâneo, assim como uma reconstrução histórica adequada a partir de um filósofo que, apesar de decorridos três séculos, continua extremamente relevante e coerente.



## REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Túlio. **Causalidade e Direção do Tempo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- APHRODISIAS, Alexandre. *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*. Traduzido por W. E. Dooley & A. Madigan. Londres: Duckworth, 1992.
- AQUINO, Tomás de. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*. Traduzido por J. Rowan. Chigando: Henry Regnery Company, 1961.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BALIEIRO, Marcos Ribeiro. Hume e os Propósitos da Filosofia. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 124, p. 385-396, 2011.
- BASSON, Anthony. **David Hume**. Baltimore: Penguin Books, 1958.
- BAXTER, Donald. **Hume on substance: A critique of Locke**. Draft, 2013.
- BIRO, John. Hume's New Science of the Mind. In: **The Cambridge Companion to Hume**, Cambridge University Press, 2005.
- BOUCHARDET, Roberta. **A Imaginação na Teoria da Mente segundo Hume**: uma análise a partir do Livro I do Tratado. 2006. 96 pp. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- BRACKEN, Harry. Hume on the 'Distinction of Reason'. **Hume Studies**, v. 10, n. 2, p. 89-108, 1984.
- BROUGHTON, Janet. Hume's Ideas about Necessary Connection. **Hume Studies**, v. 13, n. 2, p. 217-244, 1987.
- CONTE, Jaimir. A Natureza da Filosofia de Hume. **Princípios**, v. 17, n. 28, p. 211-236, 2010.
- DANOWSKI, Déborah. David Hume, o Começo e o Fim. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 124, p. 293-305, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Empirismo e Subjetividade**. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.

DESCARTES, René. **Discurso do Método e outras obras**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DICKER, Georges. **Hume, Epistemology and Metaphysics**. Londres: Routledge, 1998.

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

\_\_\_\_\_. **A Tendência do Ceticismo de Hume**. Tradução de Plínio Junqueira Smith. Berkeley: University of California Press, p. 397-412, 1983.

FORCE, James E. Hume's Interest in Newton and Science. **Hume Studies**, v. 13, n. 2, p. 166-216, 1987.

FURLONG, E. J. Imagination in Hume's Treatise and Enquiry Concerning Human Understanding. **Philosophy**, v. 36, n° 136, pp. 62-70, 1961.

GARRETT, Don. The Literary Arts in Hume's Science of the Fancy. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 108, p. 161-179, 2003.

GILL, Mary Louise. **Aristotle on Substance**. Princeton: Princeton University Press, 1989.

GORE, Willard. **The Imagination in Spinoza and Hume**. Chicago: The University of Chicago Press, 1902.

GUIMARÃES, Livia. A Melancholy Skeptic. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 108, p. 180-190, 2003.

\_\_\_\_\_. Simpatia, Moral e Conhecimento na Filosofia de Hume. **Revista Dois Pontos**, Curitiba, v. 4, n. 2, p. 203-219, 2007.

\_\_\_\_\_. Ceticismo e Crença Religiosa no Tratado da Natureza Humana. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 124, p. 509-528, 2011.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. David Fate Norton (Org.) Oxford: Oxford University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Treatise of Human Nature**. Selby-Bigge (Org.) Oxford: Clarendon Press, 1896.

\_\_\_\_\_. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução de Débora Danowski, 2ª Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

\_\_\_\_\_. **An Enquiry Concerning Human Understanding**. Peter Millican (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **Investigação sobre o Entendimento Humano**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **Obras sobre Religião**. Traduções de Pedro Galvão e Francisco Marreiros. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

\_\_\_\_\_. **História Natural da Religião**. Tradução, apresentação e notas de Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

Kearney, Richard. **Poetics of Imagining**. Nova Iorque: Fordham University Press, 1998.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Ensaio de Teodiceia**. São Paulo: Estação da Liberdade, 2013.

LOCKE, John. **An Essay Concerning Human Understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975.

MONTEIRO, João Paulo. Hume, Association, and Causal Belief. **Revista Abstracta**, v. 3, n. 2, p. 107-122, 2007.

\_\_\_\_\_. Sobre a Interpretação da Epistemologia de Hume. **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, n. 124, p. 279-291, 2011.

NOONAN, Harold. **Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Knowledge**. Londres: Routledge, 1999.

OLSHESKY, Thomas. The Classical Roots of Hume's Skepticism. **Journal of the History of Ideas**, v. 52, n. 2, p. 269-287, 1991.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

SALLES, João Carlos. Naturalismo e Filosofia em David Hume. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 17, n. 2, p. 177-197, 2007.

SANTOS, Marina. *As Aporias do Livro B da Metafísica de Aristóteles*. Porto Alegre, 2006. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Filosofia – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SMITH, Norman Kemp. **The Philosophy of David Hume**. Londres: Macmillan & Co, 1949.

\_\_\_\_\_. The Naturalism of Hume. **Oxford Journals**, v. 14, n. 54, p. 149-173, 1905.

SOKOLOSWSKI, Roman. Fiction and Illusion in David Hume's Philosophy. **The Modern Schoolman**, n° XLV, 1968.

SPINOZA, Bento de. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Lisboa: Edições 70, 2013.

STRAWSON, Peter Frederick. **Ceticismo e Naturalismo**. Tradução de Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2008.

STREMMINGER, Gerhard. Hume's Theory of Imagination. **Hume Studies**, v. 6, n. 2, p. 91-118, 1980.

STROUD, Barry. The Constraints of Hume's Naturalism. **Revista Synthese**, n. 152, p. 339-351, 2006.

\_\_\_\_\_. **Hume**. Londres: Routledge, 1977.

\_\_\_\_\_. O Ceticismo de Hume: Instintos Naturais e Reflexão Filosófica. Tradução de Plínio Junqueira Smith. **Revista Sképsis**, n. 3-4, p. 169-192, 2008.



TRAIGER, Saul. Hume on Memory and Imagination. In: **Blackwell Companion to Hume**; Blackwell Publishing, Elizabeth S. Radcliffe (ed.), p. 58-71, 2008.

WILBANKS, Jean. **Hume's Theory of Imagination**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

WINTERS, Barbara. Hume on Reason. **Hume Studies**, v. 5, n. 1, p. 20-35, 1979.

WRIGHT, John. **Hume's "A Treatise of Human Nature": An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.