

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

**FRANCO NERO ANTUNES SOARES**

**UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A INEVITABILIDADE DA CRENÇA EM OBJETOS  
EXTERNOS SEGUNDO DAVID HUME**

**Porto Alegre  
2008**

**FRANCO NERO ANTUNES SOARES**

**UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A INEVITABILIDADE DA CRENÇA EM OBJETOS  
EXTERNOS SEGUNDO DAVID HUME**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia  
para a obtenção do título de Mestre em  
Filosofia pela Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. André Nilo Klaudat**

**Porto Alegre  
2008**

Dedico esta dissertação aos meus pais, Nero e Maria da Conceição, cujo empenho, sacrifício e incentivo foram condições necessárias para que eu pudesse realizar este trabalho, em particular, e, até esta etapa, meu percurso acadêmico.

Agradeço ao CNPq, pela concessão da bolsa de pesquisa.

Agradeço ao Prof. André Kludat pela confiança, pela compreensão e pelas discussões acerca da filosofia de David Hume.

Agradeço à minha família, pelo amparo incondicional.

Agradeço a Raquel, por tudo.

*From blank doubt, no argument can begin.*  
Bertrand Russell

*Is gratitude no affection of the human breast,  
or is that a word merely, without any meaning or reality?*  
David Hume

## RESUMO

Esta dissertação pretende mostrar que a tese de Hume de que nós estamos inevitavelmente determinados a crer na existência de objetos externos tem a circunscrição de seu significado condicionada à identificação e à resolução de uma inconsistência presente na teoria humeana da crença inevitável em objetos externos. Essa inconsistência se expressa pela incompatibilidade entre a tese de que (P1) *nós inevitavelmente cremos em objetos externos* e a tese de que (P2) *não podemos conceber objetos externos*. Essas teses são incompatíveis se se considera que, para Hume, (P4) *não podemos crer em algo que não podemos conceber*. Esse problema só emerge se se supõe um uso unívoco da expressão “objeto externo” por parte de Hume em (P1) e (P2), e se se supõe que (P4) é o caso para Hume, o que se mostra ser um ponto de partida razoável. Os resultados indicam que as duas interpretações gerais do significado da tese de que nós inevitavelmente cremos em objetos externos, o naturalismo cético e o realismo cético, chegam a conclusões insatisfatórias porque ignoram esse problema. Por fim, conclui que não há, de fato, uma inconsistência na teoria humeana da crença em objetos externos porque não é o caso que não possamos ter uma concepção de objetos externos para Hume. Essa concepção se origina de um sentimento ou instinto original da mente.

**Palavras-chave:** crença, crença original, crença inevitável, instinto, impressão, objeto externo, natureza.

## ABSTRACT

This paper aims to show that Hume's claim that we are unavoidably determined to believe in the existence of external objects has the delimitation of our meaning conditioned to the identification and resolution of an inconsistency present in Hume's theory of the unavoidable belief in external objects. This inconsistency expresses itself by the incompatibility between the claim that (P1) *we unavoidably believe in external objects* and the claim that (P2) *we can't conceive external objects*. These claims are incompatible if we recognize that Hume claims as well that (P4) *we can't believe in something that we can't conceive*. This problem arises only if we suppose that Hume univocally uses the expression "external object" in (P1) and (P2), and if we suppose that (P4) is the case, a reasonable starting point. The results indicate that both general views of the meaning of the claim that we unavoidably believe in external objects, the skeptical naturalism and the skeptical realism, arrives at unsatisfactory outcomes because they ignore that problem. Finally, concludes that there's not, actually, an inconsistency in Hume's theory of belief in external objects because it's not the case that we can't conceive external objects. This conception of external existences arises out of a sentiment or natural instinct of the mind.

**Keywords:** belief, original belief, unavoidable belief, instinct, impression, external object, nature.

## ABREVIATURAS

### ***Obras de David Hume:***

- T** Tratado da Natureza Humana
- EHU** Investigação sobre o Entendimento Humano
- EPM** Investigação sobre os Princípios da Moral
- Ap** Apêndice ao Tratado da Natureza Humana
- Ab** Sinopse (*Abstract*) de um livro recentemente publicado intitulado Tratado da Natureza Humana

### ***Obra de George Berkeley:***

- PHK** Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
1 A INCOMPATIBILIDADE ENTRE A CRENÇA E A CONCEPÇÃO DE OBJETOS EXTERNOS .....	16
2 DUAS INTERPRETAÇÕES SOBRE A QUESTÃO DA CRENÇA NATURAL EM OBJETOS EXTERNOS .....	28
2.1 O naturalismo cético .....	38
2.2 O realismo cético .....	45
3 O PROBLEMA SOBRE A INEVITABILIDADE DA CRENÇA EM OBJETOS EXTERNOS .....	52
3.1 A teoria humeana da concepção .....	54
3.1.1 A ciência empírica da mente .....	56
3.1.2 A natureza da mente, suas faculdades e seus objetos .....	63
3.1.3 A mente e suas representações .....	75
3.2 A teoria humeana da crença .....	84
3.3 A doutrina humeana da crença no mundo externo .....	89
3.3.1 A idéia de existência externa .....	91
3.3.2 A crença no objeto externo no <i>Tratado da Natureza Humana</i> ..	95
3.3.3 A crença no objeto externo na <i>Investigação Sobre o</i> <i>Entendimento Humano</i> .....	121
CONCLUSÃO .....	138
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	142

## INTRODUÇÃO

O tema desta dissertação é a tese do filósofo escocês, David Hume, segundo a qual nós inevitavelmente cremos na existência de objetos externos (T1.4.2.1-43, *EHU*12.7-8). Meu objetivo fundamental é mostrar que a compreensibilidade dessa afirmação, no conjunto da doutrina humeana, está relacionada com a dissolução de uma incompatibilidade aparente que pode ser identificada entre ela e outras teses dessa doutrina. Defenderei que qualquer tentativa de determinar o significado de tal afirmação deve comprometer-se com a identificação desse problema e com a compatibilização dessas teses, pois, se ignorar a presença dessa inconsistência, poderá ser considerada incompleta e insuficiente em seu propósito<sup>1</sup>.

A estratégia básica que seguirei para atingir meu objetivo terá três etapas gerais. Em primeiro lugar, apresentarei o que pode ser considerado uma incompatibilidade entre certas teses envolvidas no tratamento humeano da questão sobre a natureza de nossa crença em objetos externos. Em segundo lugar, apresentarei duas interpretações gerais distintas da afirmação de Hume de que naturalmente cremos em objetos externos e mostrarei as relações dessas interpretações com o que estou a chamar de *problema da incompatibilidade*. Por fim, apresentarei uma interpretação do significado da tese que é o tema desta dissertação, segundo aquilo que julgo ser o modo mais adequado de compatibilizar as afirmações que considerarei problemáticas. Para alcançar meu objetivo principal, portanto, três são os objetivos secundários. A tais objetivos dedicarei os capítulos desta dissertação.

---

<sup>1</sup> Gostaria de fazer duas considerações iniciais. Em primeiro lugar, essa crença natural em objetos externos se manifesta, para Hume, de dois modos: o modo vulgar e o modo filosófico. Apresentarei as particularidades de cada um desses modos no decorrer desta dissertação. O que os une, para Hume, é o fato de que a manifestação de cada um depende da inevitabilidade de nossa crença natural básica em objetos externos. Em segundo lugar, é oportuno mencionar que essa tese pode ser estabelecida de modo mais preciso se dissermos que *nós assentimos a idéia que representa objetos cuja existência é independente da mente*. Tenho como um de meus objetivos mostrar que essa idéia deriva-se de um sentimento natural da mente humana.

No capítulo 1, mostrarei que a compreensibilidade da tese que é o tema dessa dissertação está diretamente relacionada com a resposta que se oferece àquilo que se pode considerar uma incompatibilidade aparente entre ela e outras teses da doutrina humeana. Esse problema da incompatibilidade está intimamente relacionado com a questão sobre a inevitabilidade de nossa crença em objetos externos porque, como mostrarei, a determinação do significado dessa tese depende da dissolução de tal dificuldade. Para alcançar esse objetivo, mostrarei que faz sentido supormos que Hume se compromete com as teses envolvidas no problema que estou a descrever e que essas teses podem ser consideradas incompatíveis.

O problema da incompatibilidade<sup>2</sup> pode ser expresso, inicialmente, da seguinte maneira: como é possível conciliar a tese que apresentei acima, a afirmação de que

(P1) nós inevitavelmente cremos em objetos externos,

com outra tese que podemos encontrar nos textos de Hume, a saber, que

(P2) não podemos conceber idéias que representem objetos externos?

A compatibilização dessas duas teses pode ser considerada um problema se se considera também a afirmação de Hume de que

(P3) tudo que podemos conceber são idéias que representam outras percepções,

e que

(P4) se não podemos conceber *i*, não podemos crer em *i*.

A pergunta fundamental que surge a partir do reconhecimento dessa situação paradoxal<sup>3</sup> que estou a apresentar é a seguinte: tendo em vista a afirmação

---

<sup>2</sup> O reconhecimento de que há uma “tensão” na explicação de Hume sobre a natureza de nossa crença em objetos externos pode ser observado, por exemplo, em Stroud (1977: 108-109).

de que, segundo a teoria humeana, a concepção é condição necessária para a crença, como é possível que nós acreditemos inevitavelmente na existência de objetos externos se nós não podemos concebê-los<sup>4</sup>?

No capítulo 2, após apresentar esse problema, examinarei os modos pelos quais duas interpretações gerais da filosofia de Hume tentam harmonizar as teses que o constituem e que apresentei acima. Meu propósito, com esse exame em particular, será enfatizar as relações e as dificuldades que se pode identificar entre as respectivas alternativas de significação oferecidas à (P1) e o problema da compatibilização. Chamarei as duas interpretações, ou esquemas interpretativos gerais, que submeterei à análise, de *naturalismo cético* e *realismo cético*.

---

<sup>3</sup> Esse problema será explorado em detalhes no primeiro capítulo dessa dissertação, mas pode-se facilmente observar a contradição presente nesse conjunto de teses. A conjunção de (P4) e (P2) implica a negação de (P1). Logo, se considerarmos que o condicional expresso por (P4) é verdadeiro, então há uma incompatibilidade entre (P1) e (P2). Nesse caso, se não podemos conceber objetos externos, não poderíamos crer em objetos externos. Mas, como se pode facilmente identificar nos textos de Hume, (P1) é uma das principais teses de sua filosofia. Também por (P4), a afirmação dessa tese, (P1), implica a negação de (P2). Portanto, se considerarmos que uma, (P1) ou (P2), é verdadeira, a outra, segundo uma terceira tese da filosofia humeana, (P4), teria de ser falsa. A importância de (P3) está no fato de que ela justifica, como veremos, na filosofia de Hume, (P2). Um dos propósitos dessa dissertação, portanto, é tornar tais teses inteligíveis no contexto geral da doutrina teórica humeana.

<sup>4</sup> Uma resposta tradicionalmente oferecida a essa pergunta, e que apresentarei em detalhes na primeira seção do capítulo 2, é a seguinte. Por um lado, segundo a teoria humeana das percepções, isto é, dos objetos que estamos imediatamente conscientes, a noção de “objetos externos” como algo diferente em natureza de percepções (isto é, como algo cuja existência é independente da mente), não é inteligível, ou concebível, para nós. Por outro, segundo a teoria humeana da crença, que exige a presença de uma concepção em toda a crença, se não podemos conceber uma idéia de objetos externos, consequentemente, não podemos crer em objetos externos. O que ocorre quando Hume usa a expressão “objeto externo” em situações como (P1), por exemplo, é que ele está a usá-la com o significado distinto do que ocorre em (P2), a saber, a significar uma ficção da imaginação cuja natureza e conteúdo dependem exclusivamente das percepções da mente; logo, não há contradição alguma que precisasse ser compatibilizada. No primeiro sentido, a crença seria falsa e, no segundo, não haveria incompatibilidade tendo em vista a equivocidade da expressão. A suposição de algo *especificamente diferente* de percepções é impossível, e, por isso, inconcebível, consequentemente, inapta a ser *acreditada*.

Esse modelo de resposta não é, contudo, consenso entre os comentadores de Hume. A idéia de que Hume utilize essa expressão, e outras similares, em situações como (P1), por exemplo, para referir-se a algo *especificamente diferente* de percepções, ainda que não concebível, mas de algum modo inteligível para a mente e, consequentemente, apto a ser acreditado - e aqui se pode notar uma interpretação distinta do antecedente de (P4) - é hoje sustentada por um grupo de comentadores denominados *Novo-Hume*. Posta essa discordância entre comentadores, acredito que é preciso expor a contradição que o uso unívoco desse termo implica para que se possa compreender a questão e suas soluções com maior clareza e profundidade. Hume é, de fato, ambíguo em relação ao caráter referencial da expressão “objeto externo” em suas diversas aparições (Cf. GRENE 1994), por isso, é motivo de disputa se, ou quando, ele faz um uso unívoco ou equívoco dessa expressão. Como o problema da compatibilização de (P1) e (P2), por exemplo, só surge se se supõe um uso unívoco por parte de Hume da expressão “objeto externo” em ambas as teses e na medida em que essa leitura é uma possibilidade real de interpretação, pois muitos dos textos de Hume parecem autorizá-la, e, em função do esclarecimento da natureza desse problema, parti de sua suposição. Supor *ab initio* que Hume faz um uso equívoco da expressão “objeto externo”, para, com isso, acomodar mais facilmente esse desconforto, é ignorar o que considero uma dificuldade para qualquer leitor de Hume.

Considerarei que o que identifica os primeiros é, principalmente, do ponto de vista da teoria do conhecimento<sup>5</sup>, a tese segundo a qual Hume possui uma epistemologia positiva (naturalismo) sobre objetos, cujo fundamento é a inevitabilidade da crença natural, ainda que ele seja cético (negativo) acerca da existência de objetos externos *unperceived*. Isto é, alguém que afirma, em virtude de (P2), que

(P5) não podemos *saber* se há um mundo objetivo e externo à mente e à consciência.

Segundo as interpretações que defendem um realismo cético, Hume teria defendido, pelo contrário, um tipo de realismo sobre o mundo externo, isto é, teria defendido que, em algum sentido epistemológico<sup>6</sup>,

(P6) podemos *saber* que existe um mundo real independente da mente - ainda que nada possamos saber, no mesmo sentido, sobre a semelhança de nossos conteúdos mentais e a natureza ou as qualidades reais de tais objetos<sup>7</sup>.

Mostrarei que, segundo as interpretações que chamei de *naturalismo cético*, para Hume, nós não podemos saber se existem ou não objetos externos (e, por isso, não podemos ser *realistas*) porque, em última instância, não podemos concebê-los. O conteúdo de nossa crença é somente uma *ficção* derivada da ação da imaginação e do costume sobre as percepções. Ela é uma ficção porque, segundo esses intérpretes, é falsa. Ela é falsa porque nossas percepções são todas dependentes da mente. Como essa noção é extraída das percepções então ela é concebível nesses termos e assim não há problema em relação ao fato de que nós acreditamos

---

<sup>5</sup> Em contraste com o ponto de vista normativo ou prescritivo no que diz respeito à crença em objetos externos. Nesse caso, a concepção naturalista cética da filosofia de Hume sobre (P1), sustentaria que não posso saber se objetos externos existem (uma tese epistemológica), mas, apesar disso, e tendo em vista sua inevitabilidade psicológica, devo *endossar* a crença na existência de objetos externos. O importante a notar aqui é que o comprometimento normativo com a crença em objetos externos não implica a suposição da verdade dessa crença. O comprometimento normativo exige apenas que se considerem os objetos concebíveis *como se* eles fossem objetos externos porque essa crença seria uma das crenças fundamentais para o exercício da razão.

<sup>6</sup> A idéia principal é que, segundo Hume, devemos reconhecer o valor epistêmico de nossas crenças naturais fundamentais, mesmo que elas não possam fornecer *conhecimento* segundo o ponto de vista ou as condições de justificação do cético. As explicações sobre o princípio pelo qual devemos endossar certas crenças naturais e, por isso, nos submeter a elas, fundamentam-se basicamente, como mostrarei, em sua inevitabilidade natural.

<sup>7</sup> Assim, grosso modo, (P1) → (P6).

nela. Esse é o sentido no qual nós estamos naturalmente determinados a conceber aquilo que Hume nomeia em seus textos de “objetos externos”. Agora, repito, segundo esses intérpretes, nós não podemos conceber objetos externos se considerarmos que eles são entidades cuja natureza é distinta da natureza das percepções. A expressão “objeto externo”, como algo independente da mente e “especificamente diferente” de percepções, é destituída de sentido. Para aqueles que defendem um naturalismo cético, portanto, só há incompatibilidade se se supõe que o conteúdo da crença em (P1) é uma noção de “objeto externo” inconcebível pela mente e, que, conseqüentemente, o uso da expressão é unívoco em (P1) e (P2). Após a exposição desses pontos centrais da interpretação, mostrarei que o principal problema que esse tipo de leitura enfrenta é mostrar como Hume apresenta a origem de uma noção ou idéia de externalidade ou independência a partir de dados reconhecidos pela consciência como exclusivamente internos ou subjetivos.

Mostrarei também que os *realistas céticos*<sup>8</sup> defendem que, segundo Hume, a existência da crença em objetos externos é um indicativo de que nós temos uma noção inteligível de objetos externos. Segundo esses intérpretes, tal noção não depende de nossas impressões e, por isso, não podemos concebê-la segundo a teoria de que toda idéia ou concepção depende de impressões de sensação ou de impressões de reflexão. Portanto, (P4) deveria ser reinterpretada para permitir que seja possível que creiamos em algo que não possamos conceber, mas possamos, no sentido de realismo cético, supor. Para os que defendem o realismo cético, a incompatibilidade é apenas aparente, uma vez que os textos de Hume nos permitiriam concluir que, no que diz respeito a nossas crenças fundamentais, podemos crer mesmo que não possamos conceber o objeto da crença; nesse sentido, não seria o caso que toda crença dependa de uma concepção. Nossa crença dependeria, nesse caso, de *suposições especiais* da imaginação cujo fundamento é uma disposição natural. O principal problema é mostrar como isso é possível.

---

<sup>8</sup> Apesar dos rótulos, considerarei as duas interpretações principais que estou a analisar como dois tipos distintos de naturalismo, pois, com isso, espero enfatizar o aspecto *positivo* que elas reconhecem na filosofia de Hume. Nesse caso, estou a admitir que uma interpretação *naturalista* da filosofia de Hume é uma interpretação que reconhece um aspecto *positivo* ou não-cético nas obras desse autor. O realismo cético poderia ser considerado como um *naturalismo epistemológico* no sentido apresentado por Mounce (1999: 8).

No capítulo 3, por fim, defenderei o ponto de vista de que, segundo a explicação de Hume presente no *Tratado* e na *Investigação*<sup>9</sup>, a crença em objetos externos depende, entre outras coisas, de uma idéia derivada de um instinto ou sentimento (distinto em natureza de nossas impressões) e que, por esse motivo, pode ser concebível nesses termos. Por ser concebível ela pode ser acreditada. Esse sentimento é um conteúdo original presente na natureza humana e não pode ser concebível (e assim verificável) nos termos de nossas impressões sensíveis ou de nossas emoções e paixões, ou impressões de reflexão. Ele se expressa, por outro lado, em nossa crença natural inevitável e insubstituível. Tentarei mostrar que a incompatibilidade deve-se ao fato de que se assume, erroneamente, a meu ver, que Hume não admite que possamos ter uma *concepção natural* de existência externa, isto é, uma idéia derivada de um sentimento natural cuja constituição é distinta de nossas emoções e impressões de sensação. Mostrarei que esse equívoco baseia-se fundamentalmente em uma inferência equivocada de um argumento tipicamente berkeleiano atribuído a Hume. Ao mostrar que essa inferência não pode ser extraída da teoria humeana, espero mostrar que (P2) não é o caso. Consequentemente, se (P2) é falsa segundo a doutrina humeana, não há a presença de uma contradição que precise ser compatibilizada.

O ponto de vista que defenderei, no que diz respeito ao problema da compatibilização que apresentei acima, portanto, será similar à opinião daqueles que defendem um realismo cético sobre a questão do mundo externo em Hume (na medida em que considerarei correto o comprometimento dessa interpretação com (P6) na filosofia de Hume), com a diferença de que suporei, como já afirmei acima, na tentativa de apresentar uma resposta que julgo mais adequada ao problema da compatibilização de (P1) e (P2), que, para Hume, nós temos uma concepção de mundo externo cuja origem é um sentimento natural, ou instinto, enquanto, para esses intérpretes, apenas podemos supor a existência de um mundo externo e não concebê-lo; como principal suporte da minha interpretação, insistirei na importância do condicional expresso em (P4) e na importância de uma compreensão mais ampla da noção de “concepção” na filosofia de Hume.

---

<sup>9</sup> Usarei o termo “Investigação” para me referir apenas à *Investigação sobre o Entendimento Humano*.

## Capítulo 1

# A INCOMPATIBILIDADE ENTRE A CRENÇA E A CONCEPÇÃO DE OBJETOS EXTERNOS

O objetivo principal deste capítulo é apresentar aquilo que considero um problema relativo ao cerne da doutrina humeana sobre nossa crença natural em objetos externos. Defenderei que é razoável a suposição de que há uma inconsistência, ao menos aparentemente, nessa doutrina. Como mostrarei, esse problema se expressa pela incompatibilidade que se pode constatar entre determinadas afirmações de Hume presentes em sua teoria da concepção de idéias e da crença em entidades cuja existência é independente da mente. O reconhecimento desse problema pode ser considerado algo relevante porque permite mostrar que (tendo em vista que esse reconhecimento implica na identificação das relações de dependência que existem entre as proposições envolvidas na questão) sua resolução é, como sustento<sup>10</sup>, condição necessária para a determinação do significado de (P1), a tese que é o tema desta dissertação.

O problema consiste no seguinte. Qualquer leitor que supuser um uso unívoco do termo “objeto externo”<sup>11</sup> nos textos humeanos terá que compatibilizar as seguintes teses:

(P1) nós inevitavelmente cremos em objetos externos,

(P2) nós não podemos conceber objetos externos, e

(P4) se não é possível conceber *i*, então não é possível crer em *i*.

---

<sup>10</sup> Supondo-se, é claro, que é possível mostrar que Hume não está comprometido com uma inconsistência. Caso Hume seja de fato inconsistente em relação à sua doutrina da crença em objetos externos, a identificação desse problema evidenciaria, ao menos, uma ambigüidade incontornável presente na interpretação de (P1).

<sup>11</sup> E de seus correlatos, como, por exemplo, “existências externas”, “corpos”, “corpos externos”, “objetos reais”, o que considero um ponto de partida plausível.

Essas teses podem ser consideradas incompatíveis (não podem ser conjuntamente verdadeiras) porque, por um lado, se o condicional expresso por (P4) é verdadeiro, então, por *modus ponens*, a verdade de (P2) implica na negação de (P1) - isto é, se substituirmos *i* em (P4) por “objeto externo”, então (P4) é equivalente ao condicional (P2)  $\rightarrow \neg(P1)$  - e, por *modus tollens*, a verdade de (P1) implica na negação de (P2). Assim, na medida em que a natureza da crença em geral depende da concepção do conteúdo da crença, se não podemos conceber objetos externos, então não podemos acreditar ou crer em objetos externos, e, pelo contrário, se acreditamos em objetos externos, então não pode ser o caso que não possamos concebê-los. Portanto, se (P4) é verdadeira, então (P1) ou (P2), pois (P2) & (P4)  $\rightarrow \neg(P1)$  e (P1) & (P4)  $\rightarrow \neg(P2)$ .

<p>(P4) <math>\neg \diamond C_i \rightarrow \neg \diamond B_i</math>  (P2) <math>\neg \diamond C_p</math>  -----  <math>\neg(P1) \neg \diamond B_p</math></p>	<p>(P4) <math>\neg \diamond C_i \rightarrow \neg \diamond B_i</math>  (P1) <math>B_p</math>  -----  <math>\neg(P2) C_p</math></p>
---	---

Por outro lado, se se considera que (P1) e (P2) são verdadeiras, então (P4) deve ser falsa. Se nós acreditamos em objetos externos e não podemos concebê-los, então não pode ser o caso que toda crença depende de um conteúdo concebível. Portanto, se (P1) e (P2), então  $\neg(P4)$ .

(P1)  $B_p$   
(P2)  $\diamond C_p$   
-----  
 $\neg(P4) \neg(\neg \diamond C_x \rightarrow \neg \diamond B_x)$

Desse modo, se o uso da expressão “objeto externo” for unívoco em (P1) e (P2), então (P1), (P2) e (P4) não podem ser conjuntamente verdadeiras, pois, caso contrário, haveria uma inconsistência presente na doutrina de Hume. Agora, para justificar a plausibilidade dessa inconsistência, ou desse problema, é preciso mostrar que faz sentido supor que Hume consideraria que cada uma das três teses

envolvidas é o caso, e, também, que a expressão “objeto externo” pode ser considerada como a expressar o mesmo significado em (P1) e em (P2).

Em primeiro lugar, apresentarei as razões pelas quais se pode considerar que Hume está comprometido com (P1) e tentarei determinar qual o sentido da expressão “objeto externo” nas citações associadas à identificação desse comprometimento. Para fazer isso, mostrarei que, segundo Hume, nós cremos em objetos externos e que essa crença é inevitável.

A tese de que *nós inevitavelmente cremos em objetos externos* é uma tese amplamente reconhecida da filosofia de Hume e facilmente verificável em seus textos. Na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, por exemplo, Hume afirma que:

Parece evidente que os homens são conduzidos, por um instinto ou predisposição natural, a depositar fé em seus sentidos; e que, sem nenhum raciocínio, ou mesmo quase antes de usar a razão, *nós sempre supomos um universo externo*, que não depende de nossa percepção, e que existiria mesmo se nós e toda criatura sensível estivéssemos ausentes ou aniquilados. Até a criação animal é governada por uma opinião semelhante e preserva essa *crença em objetos externos* em todos os seus pensamentos, desígnios e ações. (EHU12.7, grifo meu)<sup>12</sup>

No *Tratado da Natureza Humana*, podemos encontrar uma apresentação de (P1) nos mesmos moldes da *Investigação*. Em (T1.4.7.3-4), por exemplo, Hume é direto e afirma que é a imaginação que nos leva necessariamente (isto é, de modo inevitável) a acreditar na “existência contínua dos objetos externos”. Nós acreditamos em “objetos externos”, objetos cuja existência é contínua.

A memória, os sentidos e o entendimento são, portanto, todos eles, fundados na imaginação [...] é esse princípio que nos *convence da existência contínua de objetos externos*, quando ausentes dos sentidos ...

---

<sup>12</sup> As citações presentes nesta dissertação são traduções de minha responsabilidade. Meu procedimento geral foi utilizar como base, para o *Tratado da Natureza Humana*, a tradução feita por Déborah Danowski para a Editora UNESP (HUME 2000), e, para a *Investigação sobre o Entendimento Humano*, a tradução feita por José Oscar de Almeida Marques para a Editora UNESP (HUME 2003). Quando achei necessário, pela comparação com o texto original de Hume, modifiquei essas traduções. As citações do *Tratado* seguirão a seguinte ordem: (Tlivro.parte.seção.parágrafo). As citações relativas ao *Abstract* terão a seguinte forma: (Abparágrafo), por exemplo, (Ab13). As citações do *Apêndice* terão a seguinte forma: (Apparágrafo), por exemplo, (Ap3). As citações da *Investigação sobre o Entendimento Humano* seguirão a seguinte ordem: (EHUseção.parágrafo). Se a citação referir-se a alguma nota de rodapé presente no textos de Hume, para indicá-la, adicionarei um “n” à direita do número que representa o parágrafo ao qual a nota está vinculada, por exemplo, (EHU7.8n).

[essa operação da imaginação é] *natural e necessária* para mente.  
(T1.4.7.3-4, grifo meu)

Agora, qual o significado da expressão “objeto externo” nessas citações? Pode-se claramente observar que, na citação da *Investigação* apresentada acima, Hume usa a expressão “objeto externo”, ou “universo externo”, para se referir a algo “que não depende de nossa percepção, e que existiria mesmo se nós e toda criatura sensível estivéssemos aniquilados”, portanto, algo cuja existência é independente da existência de “toda criatura sensível”. No parágrafo seguinte a tal citação, Hume confirma esse significado ao afirmar que os objetos externos, em cuja existência acreditamos, são coisas, ou um tipo de objeto que

existe de modo independente de nossa percepção [...] algo externo à nossa mente que o percebe. Nossa presença não lhe atribui ser, nossa ausência não o aniquila. Ele preserva sua existência uniforme e completa, independente da situação de seres inteligentes que o percebam ou contemplem. (EHU12.8)

Podemos observar que, nessas duas passagens da *Investigação*, Hume refere-se, com a expressão “objetos externos”, a objetos cuja existência é “independente” da percepção, ou, o que é o mesmo, cuja existência é “externa”. Podemos notar também que, ao se referir a existência dos objetos externos como algo independente, Hume quer dizer que ela é possível mesmo se “seres sensíveis” ou “inteligentes”, ou até a “criação animal”, não existissem. Isto é, Hume considera, nas citações que apresentei, que a existência de objetos externos caracteriza-se por não depender da existência de mentes que os percebam. Não entrarei em detalhes, agora, no que diz respeito ao significado preciso das expressões “objeto externo” e “independência”. Por enquanto, é suficiente descrevê-las de modo a mostrar que é possível considerar um uso unívoco da noção de “objetos externos” em (P1) e (P2). Para tanto, considerarei que, a partir da citação que apresentei acima, pode-se afirmar que um objeto é externo se sua existência é independente da mente<sup>13</sup>. Nesse sentido, se a existência de um objeto é dependente da mente, então esse objeto pode ser descrito como *interno*.

É importante que se reconheça que, em passagens importantes, segundo meu interesse, do *Tratado*, Hume utiliza a expressão “corpo” como sinônimo de

---

<sup>13</sup> Consequentemente, se a existência de um objeto é independente da mente, então esse objeto continua a existir quando não percebido.

“objeto externo”. Isso se pode observar nas citações em que ele descreve nossa crença natural como uma crença na existência do corpo, e afirma que corpos são objetos supostamente “contínuos” e “distintos da mente e da percepção”. Nesse caso, as propriedades de continuidade e distinção são as propriedades que caracterizam o “corpo” como algo “externo” ou “independente” da mente.

Desse modo, o cético continua a raciocinar e a crer, muito embora afirme ser incapaz de defender sua razão pela razão; e pela mesma regra ele deve assentir ao princípio relativo à existência do corpo, embora não possa pretender sustentar sua veracidade por qualquer argumento da filosofia. A natureza não deixou isso a sua escolha, e, sem dúvida, avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confiada aos nossos raciocínios e especulações incertos. Podemos perfeitamente perguntar, *que causas nos induzem a crer na existência do corpo?* (T1.4.2.1, grifo do autor)

O tema de nossa investigação, portanto, diz respeito às causas que nos induzem a *crer na existência do corpo*: (...) por que atribuímos uma existência CONTÍNUA aos objetos, mesmo quando eles não estão presentes aos sentidos; e por que supomos que eles possuem uma existência DISTINTA da mente e da percepção? Por este último ponto eu compreendo sua situação e também suas relações, sua posição externa e também a independência de sua existência e operação. (T1.4.2.2, grifo meu)

O papel em que ora escrevo está além de minha mão. A mesa está além do papel. As paredes do aposento, além da mesa. E, ao dirigir meu olhar para a janela, percebo uma grande extensão de campos e edificações além de meu aposento. De tudo isso, poder-se-ia inferir que não é preciso nenhuma outra faculdade além dos sentidos para nos convencer da *existência externa do corpo*. (T1.4.2.9, grifo meu)

Além dessa concepção particular de “objetos externos”, ou “corpos”, associada à crença natural, é notável que Hume utilize, com certa prodigalidade e de modo aparentemente similar, as expressões “objetos externos”<sup>14</sup>, “existências externas”<sup>15</sup>, “corpos externos”<sup>16</sup>, e “objetos reais”<sup>17</sup>. O que nos permite concluir, a meu ver, que, em geral, Hume utiliza tais expressões para se referir, de fato, a algo distinto e contínuo, a objetos cuja existência e natureza são independentes da consciência humana ou animal. Apesar dessa variedade terminológica, o que me

<sup>14</sup> Cf. (T1.2.3.7; T1.2.6.7, 9; T1.2.5.12; T1.3.14.19, 25, 27, 29; T1.4.2.6, 19, 20, 37, 40, 54; T1.4.3.10; T1.4.4.3, 6; T1.4.5.1, 15, 19, 27; T1.4.7.4, 5; T2.1.1.3; T2.1.5.7; T2.1.8.3; T2.1.9.1; T2.1.12.5; T2.2.2.17; T2.2.4.4; T2.3.1.12; T3.1.1.21; T3.1.2.4; T3.2.2.16, 17; T3.2.5.14; T3.2.6.3; T3.2.6.4; T3.3.6.1; EHU5.22; EHU7.6, 9, 18, 21, 29n; EHU8.7, 12, 17, 22; EHU9.2; EHU12.7, 8, 12, 14).

<sup>15</sup> Cf. (T1.4.2.3,56; T1.4.4.10).

<sup>16</sup> Cf. (T1.8; T1.3.2.16; T1.4.2.23; T2.2.6.2; T2.3.1.3, 6; T3.1.1.7; T3.3.3.2; EHU1.13; EHU7.29n).

<sup>17</sup> Cf. (T1.4.5.30,33; EHU12.21).

interessa, por enquanto, é mostrar que Hume reconhece a presença da crença na “existência contínua de todos os corpos externos” (T1.4.2.23), que essa crença é *inevitável*<sup>18</sup>, e que “corpos” ou “objetos externos” referem-se a *entidades cuja existência é independente da mente ou da percepção*. Nesse sentido, podemos concluir que Hume compromete-se, de fato, com (P1): “sou, portanto, naturalmente conduzido a considerar o mundo como algo real e durável, e que preserva sua existência, mesmo quando ele não mais se apresenta a minha percepção” (T1.4.2.20).

Passo agora à segunda parte da tarefa deste capítulo, a saber, mostrar que Hume também se compromete com (P2), isto é, com a tese de que *não podemos conceber objetos externos*, e que o significado da expressão “objeto externo” em (P2) pode ser suposto unívoco ao seu significado em (P1). Como vimos acima, o termo “objeto externo” em (P1) significa “objeto cuja existência é independente da mente”. Se o significado desse termo for o mesmo em (P1) e (P2), então seria correto supor que, para Hume, nós não podemos conceber objetos “independentes” da mente, e, como estou a afirmar, se essa tese for correta, e se toda crença depende da concepção de seu conteúdo, então não poderíamos crer em objetos independentes da mente.

Não há, nem no *Tratado*, nem na *Investigação*, qualquer enunciação direta de (P2). Entretanto, considera-se<sup>19</sup> que o compromisso de Hume com essa premissa pode ser inferido a partir do argumento cético que ele apresenta para fundamentar a tese de que não podemos justificar pela razão nossa crença em objetos externos (T1.4.2.47, 54-55; EHU12.11-12) e, conseqüentemente, saber se há um mundo externo. Esse argumento parte da tese segundo a qual tudo que podemos conceber são percepções, ou ainda, em outras palavras, da tese de que apenas podemos conceber idéias e que, tendo-se em vista o fato de que toda idéia é derivada dos sentidos, idéias representam apenas impressões, direta, ou indiretamente. Dicker (1998: 160), por exemplo, afirma que, para Hume, nós não podemos estabelecer uma relação causal entre impressões e objetos externos porque “podemos perceber impressões, mas não podemos perceber corpos”; corpos, nessa passagem, para Dicker, é sinônimo de objetos externos. Por que não podemos perceber corpos?

<sup>18</sup> Conferir o sentido de “inevitável” em (T1.4.1.7, 1.4.4.1; EHU5.8).

<sup>19</sup> Plausivelmente, a meu ver, embora nem sempre de maneira explícita. Cf. (FOGELIN 1985: 67; DICKER 1998: 160)

Porque nossos sentidos nos fornecem apenas impressões de sensação, entidades cuja natureza ontológica é reconhecidamente subjetiva para Hume. O fato de que não podemos perceber objetos externos, e, por isso, estabelecer uma relação entre eles e nossas impressões, seria suficiente, segundo Dicker, para mostrar que “do conhecimento de nossas percepções, nós não podemos inferir legitimamente a existência de corpos existentes fora de nossas mentes” (1998: 158). Ora, esse argumento cético que faz uso de (P2) só funciona se se supõe também que o fato de que temos apenas consciência sensível de impressões bloqueia qualquer possibilidade de que corpos externos sejam objetos de nossos sentidos (por exemplo, por meio de algum tipo de consciência ou representação indireta). Para que isso ocorra (isto é, para que o argumento cético funcione) é preciso que suponhamos que, por definição, corpos externos são absolutamente imperceptíveis para nós. Desse modo, eles são imperceptíveis porque não são entidades mentais ou subjetivas. Não podemos, portanto, segundo essa linha argumentativa, conceber uma idéia que represente objetos externos porque, segundo Hume, toda idéia representa, direta ou indiretamente, apenas nossas impressões, entidades cuja existência é dependente da mente e das quais estamos imediatamente conscientes.

Para que se possa tornar explícita essa inferência, e, com isso, mostrar a validade do argumento humeano cuja conclusão é (P2) - e que justifica o argumento cético que estou a tratar, segundo o qual não podemos saber se há objetos externos -, será preciso introduzir três novas teses. Essas teses adicionais são as seguintes:

(P3) todo objeto que podemos conceber é uma percepção<sup>20</sup>,

(P3.1) não podemos conceber objetos cuja natureza é especificamente diferente de percepções<sup>21</sup>, e

---

<sup>20</sup> Tecnicamente, para Hume, o ato mental de *conceber* - que Hume identifica com *pensar*, por exemplo, em (EHU2.4) - tem como objetos apenas *idéias* (T1.3.7.3) e não impressões. Impressões são objetos dos sentidos, internos e externos. Tecnicamente, portanto, *impressões* não são concebidas, são *sentidas*. Entretanto, como a natureza das idéias, para Hume, depende completamente das impressões das quais ela se deriva, não é totalmente equivocada a afirmação de que tudo que podemos conceber são percepções. Isto significa dizer que todo conteúdo mental que pode ser concebido pode ser reduzido a idéias, diretamente, ou a impressões, indiretamente. Hume de fato utiliza o termo *conceber* desse modo mais amplo, isto é, relacionando-o com qualquer percepção, em (T1.4.2.54): “nada podemos conceber, exceto percepções”.

<sup>21</sup> (P3.1) é uma reformulação de (P3) que torna a inferência do argumento explícita.

(P9) objetos externos são objetos *especificamente diferentes* de percepções.

A importância de (P3), (P3.1), e (P9) para a apresentação do problema em questão, está no fato de que se pode mostrar que a conjunção dessas teses implica (P2) para Hume – e que, nesse caso, o significado da expressão “objeto externo” em (P2) é o mesmo que em (P1) -, isto é, que a conjunção fornece a razão pela qual (P2), uma das teses que estou a considerar problemática, seria o caso. Essa é, como estou a afirmar, a reconstrução do argumento cético de Hume sobre a impossibilidade de fundamentar na razão a crença em objetos externos.

O raciocínio de Hume, portanto, pode ser considerado o seguinte: se (P3) tudo que podemos conceber são percepções, e se (P9) percepções são *especificamente diferentes* de objetos externos, então (P2) não podemos conceber objetos externos: ((P3) & (P9)) → (P2). Se esse argumento pode ser corretamente extraído da filosofia de Hume nós veremos no capítulo 3, por enquanto vejamos as citações das quais emergem as premissas que nos permitem chegar à conclusão pretendida.

Em primeiro lugar, podemos observar que (P3) é uma tese fundamental da filosofia humeana. Em (T1.4.2.54), por exemplo, Hume afirma que “jamais podemos conceber algo além de percepções e, portanto, fazemos tudo se assemelhar a elas”. Podemos observar a formulação dessa tese também nas citações abaixo.

Podemos observar que é universalmente admitido pelos filósofos, e é, aliás, bastante óbvio por si só, que nada está jamais realmente presente à mente exceto suas percepções. (T1.2.7.7)

Como nada mais está presente à mente além das percepções, e como todas as idéias são derivadas de algo anteriormente presente à mente, segue-se que nos é impossível sequer conceber ou formar uma idéia de alguma coisa especificamente diferente de [percepções] idéias e impressões. (T1.2.6.8)

Agora, como é possível mostrar que, a partir de (P3), pode-se concluir que Hume está comprometido com (P2), e que o sentido de “objeto externo”, nessa tese, é unívoco ao sentido do mesmo termo em (P1), que, como já vimos, significa *objeto cuja existência é independente da mente*? Essa premissa, sozinha, não é capaz de conduzir à conclusão que se espera.

O passo fundamental do argumento está em se considerar que objetos externos são um tipo de entidade com características de tal forma distintas, ou dessemelhantes, das características de percepções. Ora, em algumas passagens, Hume parece afirmar que não podemos conceber objetos externos *porque* tais entidades são “especificamente diferentes” de percepções, o tipo de entidade que podemos conceber.

O mais longe que podemos chegar no que diz respeito à concepção de objetos externos, quando se os supõe especificamente diferentes de nossas percepções é formar deles uma idéia relativa, sem pretender compreender os objetos relacionados. Falando de um modo geral, nós não supomos que sejam especificamente diferentes; apenas atribuímos a eles relações, conexões e durações diferentes. (T1.2.6.9)

Observe-se a citação abaixo:

Como os únicos seres que estão presentes à mente são as percepções, segue-se que podemos observar uma conjunção ou uma relação de causa e efeito entre diferentes percepções, mas nunca podemos observá-las entre percepções e objetos. Portanto, é impossível que a partir da existência ou de qualquer qualidade das percepções possamos formular conclusão alguma sobre a existência dos objetos. (T1.4.2.47)

O que permite a conclusão de que não podemos observar uma “relação de causa e efeito” entre objetos externos e percepções? Nesse caso, não podemos observar uma “conjunção” entre “percepções e objetos” porque não podemos “observar” objetos. Não podemos observar objetos porque eles não “estão presentes à mente”. Eles não estão presentes à mente porque são independentes da mente e, por isso, especificamente diferentes de percepções. Ou seja, a conclusão extraída por Hume só é possível se se admite que (P9)<sup>22</sup>. Esse tipo de raciocínio pode ser observado também na seguinte citação.

Constitui uma questão de fato averiguar se as percepções dos sentidos são produzidas por objetos externos que lhes são semelhantes. Como decidiremos sobre este problema? Certamente, mediante a experiência, do mesmo modo que em outras questões de natureza análoga. Mas aqui a experiência está e deve permanecer completamente silenciosa. A mente, excetuando-se as percepções, jamais tem algo que lhe é presente, e ele não pode, indubitavelmente, vislumbrar qualquer experiência de sua conexão com os objetos. (EHU12.12)

---

<sup>22</sup> Por sua vez, (P9) depende das suposições de que (i) objetos externos são independentes da mente, (ii) percepções são dependentes da mente, e (iii) algo cuja existência é independente da mente é especificamente diferente de algo que é dependente da mente.

Mas, pode-se perguntar, por que Hume consideraria que percepções são especificamente diferentes de objetos externos? Ora, a resposta que podemos dar a essa pergunta é que quando se determina a natureza dos tipos de objetos que podemos conceber, por exclusão, se determina a natureza daquilo que não se poderia conceber. Em (T1.4.2.14), Hume afirma que “a filosofia nos informa que tudo que aparece a mente é apenas uma percepção, e é interrompida e dependente da mente”. Como vimos acima, é possível reconhecer que “objetos externos” são considerados por Hume objetos independentes da mente. Portanto, na medida em que percepções são descritas por Hume como objetos, ou entidades, dependentes da mente e objetos externos são “independentes da mente”, é razoável interpretarmos as citações acima como a significar que não podemos conceber objetos externos porque não podemos identificá-los a partir da propriedade que os caracterizaria como tal: a independência (ou a objetividade). Essa propriedade é inconcebível para a mente, pois tudo que podemos conceber é dependente da mente, ou interno. Assim, pode-se reconhecer que Hume, de fato, compromete-se com (P2) e que a noção “objeto externo” nessa tese possui o mesmo significado que em (P1), na medida em que é a relação, ou sua ausência, de dependência que faz o papel de, digamos, termo médio no argumento.

Falta mostrar agora, por fim, que (P4) pode ser considerada verdadeira para Hume. Em relação a ela, acredito que é possível mostrar que o fato do condicional expresso por essa tese ser verdadeiro, *prima facie*, pode ser observado nos textos de Hume - tanto no *Tratado*, quanto na *Investigação* - segundo o que podemos considerar sua definição oficial, ao menos por enquanto, do que significa crer ou acreditar em alguma coisa. Gostaria apenas de lembrar aqui que, para Hume, dizer que concebemos algo significa dizer que temos uma idéia presente à mente. Vejamos algumas passagens nas quais Hume apresenta sua compreensão da natureza da crença em geral.

Como a crença não faz senão variar a maneira como concebemos um objeto, ela só pode conceder a nossas idéias uma força e vividez adicionais. Portanto, uma opinião ou crença pode ser definida mais precisamente como UMA IDÉIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE. (T1.3.7.5)

É certo que devemos ter uma idéia de cada questão de fato em que acreditamos. (T1.3.8.7)

Como a crença implica uma concepção [uma idéia], mas também é algo mais que isso, e como não acrescenta nenhuma nova idéia à concepção, segue-se que é uma MANEIRA diferente de se conceber um objeto; algo [uma idéia] que é sentido de maneira distinta, e que, ao contrário de todas as nossas idéias, não depende de nossa vontade ... Em todas as questões de fato, portanto, a crença surge unicamente do costume, consistindo em uma *idéia concebida de maneira peculiar*. (Ab21, grifo meu)

A crença é apenas uma concepção mais vívida, vivaz, forçada, firme e constante. (EHU5.12)

Discutiremos a teoria humeana da crença, em detalhes, no capítulo 3, mas podemos observar, pelas citações que apresentei, que, para Hume, o estado mental de crer é descrito a partir de uma propriedade relacional, mais especificamente, uma relação binária:  $m$  crê em uma idéia  $i$ . Nesse caso,  $m$  significa uma mente e  $i$  uma idéia. São condições necessárias do ato mental de crer, uma mente e uma idéia. O que esse condicional expressa, portanto, é que a crença na idéia  $i$  depende da possibilidade de concepção de  $i$ , isto é, depende da possibilidade de que possamos ter a idéia  $i$ , que, por sua vez, como veremos no capítulo 3, depende da possibilidade de que essa idéia seja adquirida a partir de impressões. Como toda percepção é determinada em seus graus de qualidade e quantidade, isto é, algo particular (T1.1.7.4-5), toda crença deve ter um conteúdo determinado. Crer é crer em algo determinado, ou conceber esse algo de modo mais forte. Desse modo, parece correto considerar que Hume se compromete com a tese de que se não é possível conceber  $i$ , então não é possível crer em  $i$ , isto é, com (P4). Nesse sentido, ou a crença expressa em (P1) deve ter algum conteúdo (ou idéia) determinado, ou nós, na verdade, não temos tal crença.

Portanto, tendo em vista a apresentação feita acima, podemos considerar que o argumento completo que torna explícita a incompatibilidade entre (P1), (P2) e (P4) é o seguinte:

1. (P1)
2. (P2)
3. (P3)
4. (P4)
5. (P1) & (P4)  $\rightarrow$   $\neg$ (P2)
6. (P3)  $\rightarrow$  (P2)

7. (P2) & (P4)  $\rightarrow$   $\neg$ (P1)

8. (P1) & (P2)  $\rightarrow$   $\neg$ (P4)

Segundo esse argumento, a afirmação de (P1), em conjunção com (P4), implica que é possível que concebamos objetos externos, e, a afirmação de (P2), em conjunção com (P4), implica que nós não cremos em objetos externos. O problema da compatibilização consiste basicamente em tornar (P1) e (P2), e suas respectivas negações, e (P4), inteligíveis no interior da doutrina humeana.

O argumento de que não podemos conceber objetos externos, na medida em que tudo que podemos conceber são percepções - a premissa número 6 do argumento anterior - fundamenta-se em um argumento complexo, cuja origem remota são os cétricos antigos e que deve sua força na era moderna, como mostrarei, à obra de Berkeley, e que podemos informalmente apresentar do seguinte modo<sup>23</sup>:

(1) objetos externos (ou objetos materiais, para Berkeley) são, por definição, objetos cuja natureza (propriedades reais) e existência são independentes de qualquer mente;

(2) tudo que percebemos são nossas próprias percepções<sup>24</sup>;

(3) percepções são entidades mentais, cuja existência e natureza são determinadas pela existência e pela natureza da mente;

(4) a natureza de tudo que podemos perceber é dependente da mente;

logo,

(5) não podemos conceber (perceber) objetos externos<sup>25</sup>.

Com isso, encerro a tarefa de mostrar que faz sentido a suposição de que há uma inconsistência presente na doutrina de Hume sobre a crença em objetos externos. Estou a considerar que a determinação do significado de (P1) depende da identificação e da resolução dessa inconsistência.

---

<sup>23</sup> Cf. (MOUNCE 1999: 54).

<sup>24</sup> A tese (P3).

<sup>25</sup> A tese (P2).

## Capítulo 2

# DUAS INTERPRETAÇÕES SOBRE A QUESTÃO DA CRENÇA EM OBJETOS EXTERNOS

Meu objetivo neste capítulo é apresentar duas linhas distintas de interpretação do significado da tese humeana de que nós inevitavelmente cremos em objetos externos<sup>26</sup>. Nessa apresentação, levarei em conta minha suposição, indicada no capítulo anterior, de que a compreensibilidade dessa tese depende da identificação e da dissolução de uma inconsistência na explicação de Hume. Espero mostrar que certas dificuldades presentes nessas interpretações do significado de (P1) dependem da desconsideração das duas condições que estabeleci para o que chamei de uma compreensão adequada do problema relativo à essa inconsistência, a saber, (i) o reconhecimento de uma incompatibilidade entre teses relativas à nossa crença em objetos externos e (ii) a tentativa de sua harmonização.

Neste capítulo, portanto, deter-me-ei principalmente em apresentar dois modos de interpretação de (P1) que expressam o que pode ser considerado, a meu ver, atualmente, as principais tendências explicativas da filosofia de Hume. Chamarei essas interpretações de naturalismo cético e realismo cético. Esses dois pontos de vista caracterizam-se por admitir a presença de aspectos positivos na doutrina humeana e, conseqüentemente, por negar que Hume seja um cético total. O objetivo é, como já disse, mostrar o modo como estas duas interpretações enfrentam o problema que identifiquei na teoria de Hume sobre a crença em objetos externos e quais suas principais dificuldades. Escolhi apenas as duas interpretações que consideram haver aspectos positivos na filosofia de Hume porque um de meus objetivos é mostrar a relação entre esses aspectos positivos e (P1), a tese que é o tema dessa dissertação.

---

<sup>26</sup> A tese (P1).

Hume foi considerado, por muitos de seus leitores, o exemplo de filósofo que conduziu o ceticismo aos seus limites extremos<sup>27</sup>. A principal tese desse ponto de vista é que Hume teria mostrado que as carências do entendimento humano são tais que, se aceitássemos as exigências dos céticos acerca da natureza da evidência confiável, não haveria possibilidade de qualquer tipo de conhecimento. Além desse ceticismo epistemológico, Hume também teria desenvolvido uma espécie de ceticismo moral. Segundo esse ponto de vista, portanto, Hume é visto como um filósofo exclusivamente negativo, cujo principal objetivo é expor a ininteligibilidade dos conceitos e princípios metafísicos fundamentais à racionalidade moderna, tais como *substância, eu, livre-arbítrio, Deus e causalidade*. O saldo de sua filosofia seria apenas a descrição do caos epistemológico e moral no qual estaríamos imersos. Essa interpretação pode ser chamada de *interpretação cética tradicional* de Hume. Nessa perspectiva, Hume é visto como um cético extremo acerca da possibilidade do conhecimento em geral, isto é, alguém que nega que podemos saber qualquer coisa. Ora, se não há conhecimento possível, *a fortiori*, não há conhecimento de um mundo externo.

A força e a influência dessa interpretação são, em geral, atribuídas a um contemporâneo<sup>28</sup> de Hume, Thomas Reid<sup>29</sup>. Ela tornou-se a interpretação dominante da filosofia de Hume até meados do século passado<sup>30</sup> e é, por essa razão, convencionalmente chamada de interpretação cética tradicional. Segundo Thomas Reid, a teoria das idéias, formulada por Descartes, mas aceita e desenvolvida por Hume até a exposição dos paradoxos que ela contém, partiria do fato de que a

---

<sup>27</sup> Para uma exposição histórica da recepção da obra de Hume como uma filosofia negativa, ver Wright (2006: 3-15).

<sup>28</sup> Thomas Reid publicou sua primeira obra, o *Inquiry into the human mind on the principles of common sense*, em 1764, 25 anos após a publicação do *Tratado* de Hume. Thomas Reid tinha 54 anos e Hume, 53.

<sup>29</sup> Na dedicatória ao presidente da Universidade de *Old Aberddden*, James Lord Deskfoord, que antecede a introdução do *Inquiry*, Thomas Reid afirma que a filosofia que Hume apresenta no *Tratado* é “um ceticismo absoluto” (1843: 396), que “subverte toda filosofia, toda religião e todo senso comum” (Idem: 397). Reid escreveu ainda que “o engenhoso autor desse *Tratado*, sob os princípios de Locke, a quem não consideramos ser um cético, construiu um sistema de ceticismo que não deixa qualquer fundamento para a crença em algo antes do que em seu contrário” (Idem: 396).

<sup>30</sup> Grande parte da influência dessa leitura negativa da filosofia de Hume deve-se, como indica, por exemplo, Kemp Smith (2005: 7), ao filósofo Thomas H. Green. Em 1874, Green e T.H. Grose editaram e publicaram dois volumes contendo a obra completa de Hume. Green escreveu uma introdução geral a esses dois volumes na qual afirmou que Hume “mostrou ser impossível o conhecimento” (GREEN 1992: 2). Segundo Green, ainda, Hume teria sido o “último grande filósofo inglês” (Ib. Idem: 2) e o “poder” de sua doutrina “sobre os filósofos ordinários” repousaria no fato de que “ela chegaria aos seus resultados destrutivos por meio de proposições que todos acreditam, mas, no que diz respeito à validade dessas proposições, seu resultado é realmente fatal” (Ib. Idem: 132).

mente está limitada (isto é, só tem consciência de) às suas percepções imediatas, internas e percíveis (REID 1843: 396-397). Esse subjetivismo radical teria como consequência lógica, como Hume teria mostrado, segundo Reid, ou o solipsismo extremo (a idéia de que tudo que podemos saber diz respeito à existência de nossa própria mente e de seus conteúdos mentais) ou o ceticismo total: a tese de que nada poderíamos saber acerca de qualquer suposta realidade, sejam objetos externos, objetos internos, ou mesmo fenômenos objetivos regulares.

Em linhas gerais, a interpretação cética tradicional considera que a argumentação de Hume, expressa principalmente no *Tratado*, é o coerente desenvolvimento lógico do empirismo *tabula rasa* de Locke (isto é, da idéia de que todo conteúdo determinado de que temos consciência deriva-se daquilo de que temos consciência imediata) em conjunção com a idéia de que todo objeto de que estamos diretamente conscientes é algo exclusivamente subjetivo (ou interno), por exemplo, uma idéia (para Locke, Berkeley e Descartes) ou uma percepção (para Hume).

Mesmo com o fortalecimento de interpretações não-céticas, alguns comentadores<sup>31</sup> sofisticaram a leitura cética tradicional de Hume, e continuaram a aceitar o fato de que o ceticismo presente na argumentação de Hume é tão forte que, se seus raciocínios negativos são aceitos como corretos, não permite que sua doutrina da crença possa apresentar aspectos positivos relevantes. A doutrina da crença em existências distintas e contínuas, que alguns compreendem como uma doutrina naturalista, seria, segundo esses autores, apenas parte da argumentação cética que extrai corretamente as consequências lógicas do empirismo clássico e que mostra a peculiar situação epistêmica e psicológica dos seres humanos que não podem justificar sequer suas crenças mais fundamentais. Esses comentadores consideram a explicação da crença natural apenas a descrição, por parte de Hume, de uma espécie de mecanismo natural e psicologicamente inevitável (alguns autores acreditam que é possível até suspender a crença acerca do mundo externo em momentos de reflexão filosófica<sup>32</sup>) pelo qual a mente humana, auxiliada pela memória, pela imaginação e pelo hábito, tentaria burlar os limites, devidamente expressos por seus argumentos céticos, a que os homens estariam necessariamente submetidos.

---

<sup>31</sup> Cf. (FOGELIN 1993; MICHAUD 1985, 1999; WEINTRAUB 2003).

<sup>32</sup> Cf. (DICKER 1998: 161).

Atualmente, está amplamente difundida a idéia, oposta à interpretação de Reid, de que há na filosofia de Hume uma parte positiva (ou normativa)<sup>33</sup>, ou não-cética, acerca da possibilidade do conhecimento humano, particularmente no que diz respeito ao conhecimento derivado dos conteúdos fornecidos pela experiência e observação. Essa parte positiva estaria expressa em sua tentativa de desenvolver e legitimar uma ciência experimental do homem ou dos *assuntos morais*. Desse modo, a idéia de que a filosofia de Hume representa a expressão acabada de um ceticismo completo, na medida em que ele teria conduzido o empirismo às suas últimas conseqüências, ainda que esse não fosse seu objetivo consciente, é abandonada. Para abandonar esse último ponto de vista acerca da filosofia de Hume, os interpretes tiveram que aceitar que ele reconheceu que até mesmo a cogência dos argumentos céticos dependiam de algo primordial, a natureza humana, cujas crenças naturais são consideradas imunes aos argumentos céticos porque expressam princípios que são o ponto de partida que não podemos abandonar em nossas atividades perceptivas. Em conjunção com as teses céticas acerca das hipóteses metafísicas sobre a natureza da realidade, derivadas de sua teoria empirista da justificação, do conhecimento, e do significado, Hume apresenta, portanto, uma *ciência* da natureza humana. Nessa ciência, Hume mostra a força de certos princípios gerais de uma natureza humana através da formulação daquilo que podemos chamar a teoria das percepções humanas.

Talvez a contribuição positiva fundamental da ciência da natureza humana de Hume seja sua teoria da inevitabilidade de nossas crenças naturais. Segundo esse ponto de vista, a noção de que nós estamos necessariamente determinados a acreditar na existência de objetos externos, por exemplo, seria uma das teses centrais da filosofia teórica humeana. Um dos principais objetivos dessas interpretações positivas é valorizar a idéia de Hume segundo a qual, nós, seres humanos, assim como o “reino animal”, somos naturalmente determinados a crer, por exemplo, que os objetos que percebemos pelos nossos órgãos dos sentidos (ou pelo menos aqueles que apresentam determinadas características) possuem uma existência contínua e distinta da mente (T1.4.2.2, *EHU*12.7). Nós naturalmente

---

<sup>33</sup> Estou aqui a considerar que uma teoria tem aspectos positivos se ela apresenta aspectos *normativos*, isto é, se ela sustenta que o *conhecimento*, ou, em um sentido epistemológico mais fraco, a *justificação*, é possível em pelo menos alguma área da investigação humana e que, conseqüentemente, *devemos* considerar certas proposições como verdadeiras, provavelmente verdadeiras ou, ao menos, justificadas. Se uma teoria possui aspectos positivos, então não é o caso que estejamos imersos em um ceticismo total ou em um perspectivismo (ou relativismo) completo.

acreditamos que esses “objetos” existem de modo independente da mente, isto é, que eles existem quando não são percebidos e que preservam, pelo menos, algumas das características ou das propriedades que percebemos. Essa crença é valorizada na medida em que se expressa em “todos os nossos pensamentos, desígnios e ações” (EHU12.7).

Desse ponto de vista, a tese da inevitabilidade da crença em objetos externos seria a resposta positiva de Hume aos argumentos céticos - muito populares na época, em função da grande influência da obra de René Descartes - de que não poderíamos confiar naquelas informações que os sentidos nos apresentam e, conseqüentemente, jamais poderíamos estar certos da existência e da natureza dos objetos dos nossos sentidos, isto é, do mundo que nos rodeia. Jamais poderíamos estar certos de que o mundo dos objetos sensíveis é tal como, ou ao menos semelhante, o modo como nós o concebemos.

Entretanto, junto com essa doutrina *positiva* sobre nossa crença natural em objetos externos, esses intérpretes que recusam a presença de um ceticismo total também admitem<sup>34</sup> que Hume desenvolveu uma concepção *negativa* no que diz respeito à conceptibilidade de objetos externos, e, por conseguinte, de sua cognoscibilidade, que faz uso da argumentação derivada do raciocínio cético acerca da percepção humana. Essa concepção fundamenta-se basicamente na idéia de que, tendo em vista a natureza de nossas impressões sensíveis, nós não podemos conceber objetos externos, e, se não podemos concebê-los, é legítimo concluir que nada podemos saber sobre a possibilidade da existência de tais entidades, segundo os critérios da teoria humeana das idéias.

Hume desenvolveu, de fato, uma teoria sobre a natureza da percepção humana segundo a qual apenas podemos perceber aqueles objetos que estão imediatamente presentes à consciência ou à mente, aqueles objetos aos quais a mente está diretamente relacionada. Hume chamou tais objetos de *percepções* e os distinguiu em dois tipos distintos: *impressões* e *idéias*. Impressões são aqueles objetos relacionados com nossos sentidos, internos e externos, e idéias, os objetos derivados desses sentimentos ou sensações quando refletimos ou pensamos acerca deles. Portanto, apenas teríamos consciência imediata de nossas percepções<sup>35</sup>: impressões e idéias. O raciocínio cético atribuído a Hume parte do fato de que

---

<sup>34</sup> Tanto os naturalistas céticos quanto os realistas céticos, como irei mostrar.

<sup>35</sup> A tese (P3).

percepções são entidades mentais, e conclui que não poderíamos, por isso, perceber (ou ter consciência imediata de) objetos externos (*T1.4.2.47, EHU12.11-12*).

De modo independente dos usos que Hume faz dessa expressão nos textos de sua autoria que são objeto de análise desta dissertação, considerarei que objetos externos são, grosso modo, entidades reais independentes da mente<sup>36</sup>, ou, nas palavras de Hume, coisas, ou objetos, que “existe[m] independentemente de nossa percepção [...] algo externo à nossa mente que o percebe. Nossa presença não lhe atribui ser, nossa ausência não o aniquila. Ele preserva sua existência uniforme e completa, independentemente da situação de seres inteligentes que o percebam ou contemplem” (*EHU12.8*). Um objeto externo é, portanto, por definição, algo que existe de modo completamente independente da mente, isto é, cuja existência não depende de qualquer relação com uma mente. Desse modo, não pode ser o caso que algo é dependente da mente e, ao mesmo tempo, e no mesmo sentido, independente de qualquer relação com uma mente, ou atividade perceptiva em geral.

Tendo em vista essa definição de “objeto externo”, pode-se considerar que, por um lado, segundo o raciocínio cético apresentado acima, como vimos, não podemos conceber objetos externos porque tudo aquilo que concebemos são entidades dependentes da mente. Essas entidades, ou percepções, dependeriam da mente no sentido de que elas são entidades mentais, entidades cuja existência e propriedades dependem (até onde podemos conceber) da existência e das propriedades da mente. A idéia é que não podemos conceber um objeto qualquer sem concebê-lo segundo um modo particular de concepção da mente que o percebe, isto é, sem determiná-lo de alguma maneira, e, assim, torná-lo dependente da mente. Em outras palavras, a mente necessariamente determina os objetos que concebe: todo o objeto que concebemos tem sua existência e propriedades determinadas pela relação que se estabelece entre ele e a mente. Conceber objetos tal qual eles são em si mesmos, sem qualquer relação com a mente, exigiria um ponto de vista impossível para nós, os humanos. Por outro lado, do ponto de vista positivo de sua filosofia, para Hume, apesar da força argumentativa do raciocínio cético, o fato é que a natureza humana está constituída de tal modo que não

---

<sup>36</sup> Minha definição de objeto externo é extraída de Devitt (1997: 14-17).

podemos “abandonar” ou “recusar” essa crença. Nós estamos naturalmente determinados a crer na existência independente dos objetos da sensação e a confiar nos nossos sentidos. Haveria, nesse caso, portanto, um conflito entre o *raciocínio* e uma determinação *psicológica*, entre a conclusão de um argumento cético e algo que nós naturalmente cremos e que, segundo Hume, não poderíamos deixar de crer.

O problema é que surge desse conflito é o seguinte: ainda que se abandone a idéia de que Hume era um cético radical e que se defenda que ele tinha uma doutrina positiva sobre nossas crenças fundamentais e, em especial, segundo meu interesse presente, sobre a crença em um mundo externo, essa doutrina negativa entra em conflito com a doutrina positiva uma vez que, em conjunção, supõe-se que Hume teria admitido a possibilidade da crença em algo inconcebível, isto é, que podemos crer no mundo externo, mas não podemos concebê-lo. No entanto essa tese entra em choque, como mostrei no capítulo 1, com um aspecto particular da teoria humeana da crença, isto é, (P4).

O fato de que, desde a época da publicação do *Tratado*, em 1739, esse conflito tenha originado uma grande controvérsia acerca da posição filosófica, ou epistemológica, de Hume sobre a existência de um mundo externo não nos deve causar espanto. A controvérsia surge do fato de que os leitores de Hume tiveram que se defrontar com a seguinte questão: a doutrina da crença natural autorizaria, por um lado, uma leitura realista de Hume, segundo a qual ele estaria comprometido com a existência de um conteúdo mental que representasse uma realidade objetiva, ou, por outro lado, tendo em vista as limitações de sua teoria quanto ao que podemos conceber, Hume seria, de fato, um cético acerca da existência de objetos externos à mente? Tentarei mostrar nessa dissertação que uma resposta a essas perguntas passa pela compatibilização de (P1), (P2) e (P4).

A idéia de que a compatibilização de (P1), (P2) e (P4) representa um problema para a interpretação da filosofia humeana - em especial, segundo meu interesse presente, para as interpretações que valorizam o aspecto positivo dessa filosofia - pode ser compreendida se considerarmos, como já disse no capítulo 1, que Hume apresenta uma descrição do funcionamento mental no qual nossas crenças estão necessariamente associadas a uma percepção. Uma percepção para Hume é todo aquele objeto ou conteúdo do qual a mente está diretamente consciente. Como toda percepção é determinada em seus graus de qualidade e

quantidade, isto é, é algo particular (T1.1.7.4-5), toda crença deve ter um conteúdo determinado. Crer é crer em algo determinado, ou conceber esse algo de modo mais forte (T1.3.5.7). Logo, segundo a teoria humeana da crença, se cremos que  $p$ ,  $p$  deve ter algum conteúdo concebível ou ao menos inteligível nos termos de nossas percepções<sup>37</sup>, conseqüentemente, se (P2) é verdadeira, (P1) não poderia ser o caso, e vice-versa. Portanto, tendo em vista (P4), e a tensão que há com a tese da inconceptibilidade dos objetos externos<sup>38</sup>, é necessário que se busquem as respostas para as seguintes perguntas: qual o conteúdo associado a nossa crença natural em objetos externos que torna possível a existência dessa crença? É uma idéia derivada da experiência e da observação, de nossas impressões de sensação ou de nossas impressões de reflexão? Qual sua origem afinal? Além disso, devemos investigar qual o mecanismo pelo qual a mente atribui vivacidade a essa idéia de existência externa e, assim, nela crê.

De um lado, a interpretação que chamarei *naturalismo cético* assegura que Hume é um cético genuíno acerca do mundo externo<sup>39</sup>. Um cético genuíno sobre uma proposição  $p$  é alguém que suspende o julgamento acerca de  $p$ . A principal tese que sustenta essa opinião é, a saber, que, na medida em que a noção de objeto externo é ininteligível para nós, uma vez que tudo que podemos conceber como existente são percepções, nada podemos afirmar ou negar ao seu respeito. Não podemos crer em algo que não podemos conceber. Nesse sentido, objetos externos são distintos de percepções porque percepções são, segundo Hume teria sustentado, dentro dos limites do que podemos conhecer, entidades exclusivamente subjetivas. Conseqüentemente, como não podemos conceber algo distinto de

---

<sup>37</sup> Essa conclusão é extraída por *modus tollens* de (P3). Seguindo as conseqüências da teoria humeana da crença, utilizaremos também em nossa análise a seguinte premissa: (P8) a crença em objetos externos *deve* ter algum conteúdo determinado. Estará em discussão se esse conteúdo é concebível ou não.

<sup>38</sup> (P2).

<sup>39</sup> Além dessa interpretação cética em particular sobre o mundo externo, há outros dois tipos de interpretações que também podem ser caracterizadas como céticas, mas que se distinguem da interpretação que apresentei acima, e que não serão objeto de análise nessa dissertação, pois, mesmo que sua exposição nos auxiliasse a compreender o naturalismo cético, excedem os objetivos propostos. Na verdade, por questões de clareza considerá-las-ei interpretações que sugerem um dogmatismo negativo por parte de Hume sobre a questão do mundo externo. Um dogmático negativo é alguém que positivamente nega alguma tese. Para diferenciá-las, chamaremos uma das interpretações de dogmatismo negativo ontológico (DNO) e a outra de dogmatismo negativo epistemológico (DNC). Para a primeira, Hume teria negado a tese de que existe um mundo externo; conseqüentemente, Hume teria sustentado que podemos saber que um mundo externo não existe. Para a segunda, Hume teria negado a tese de que o conhecimento em geral é possível, nesse caso, *a fortiori*, não podemos saber se um mundo externo existe ou não. Ambas interpretações foram muito influentes até meados do século passado, e ainda hoje contam com alguns adeptos.

percepções, a questão sobre o conhecimento da existência de objetos externos é ininteligível. Com isso, a interpretação tradicional tenta explicar a natureza do conteúdo dessa crença (que expressamos em (P1)) a partir do escopo da teoria das idéias-impressões. Em geral, esses intérpretes consideram que a explicação sobre a crença no mundo externo oferecida por Hume em (T1.4.2) determina que a imaginação e a memória, em conjunção com o hábito e com os princípios naturais de associação de idéias, produzem inevitavelmente essa idéia de existência externa e transmitem-na vivacidade. Segundo essas interpretações, Hume teria sustentado que nada podemos saber acerca de entidades distintas de percepções, os supostos objetos externos. O principal problema que essas interpretações enfrentam é mostrar como é possível que tenhamos qualquer noção de *objetividade* a partir de componentes reconhecidamente subjetivos.

Se, por um lado, esses intérpretes reconhecem certo ceticismo epistemológico na filosofia de Hume, no que diz respeito ao mundo exterior, por outro, eles tiveram que reconhecer também que a ciência da natureza humana que Hume se dispõe a desenvolver tem como um de seus resultados o fato de que nós, os seres humanos (e os animais também), apesar de estarmos limitados cognitivamente às nossas próprias percepções, somos naturalmente determinados a crer na existência de objetos externos.

Apesar da resposta negativa, ou cética, à questão do conhecimento do mundo externo, por exemplo, esses intérpretes consideram também que Hume admitia ser possível o conhecimento no domínio das percepções, tendo em vista, como ele próprio teria assumido, a “coerência” de nossos estados mentais (T1.3.5.2). Por acreditar na possibilidade do conhecimento no domínio das percepções, Hume apresentou o que considerava ser o desenvolvimento de uma ciência da natureza humana e das relações desta com seus objetos. O desenvolvimento dessa ciência, para esses intérpretes, seria a expressão de uma face positiva na filosofia de Hume, ou do que se convencionou chamar o naturalismo de Hume.

É possível mostrar que os argumentos céticos são constantemente opostos, no *Tratado* e na *Investigação*, a uma linha de argumentação que atribui grande importância ao fato de que a mente humana é algo produzido naturalmente e ao fato de que esse processo natural dotou a mente de certas características próprias, instintos e disposições originais, que podem ser descobertas pela simples

observação dos fatos mentais (T1.13.6.9, EHU9.6). Segundo Wright (1983: 225), por exemplo, essa argumentação naturalista sobre o processo natural de produção de crenças parece conduzir à conclusão oposta a dos intérpretes céticos, a saber, de que nossas crenças em geral tendem para a verdade, o que explicaria o endosso de Hume às nossas crenças naturais.

Atualmente, é possível identificar a existência de um conjunto de intérpretes - classificados como *Novos-Humeanos*<sup>40</sup> - que, identificados com a leitura que Kemp Smith fez de Hume, também defendem leituras realistas do naturalismo humeano. Entre esses autores, podemos citar Edward Craig<sup>41</sup>, Galen Strawson<sup>42</sup>, John P. Wright<sup>43</sup> e Donald Livingstone<sup>44</sup>. Segundo Kenneth Richman, o que une os intérpretes do *Novo-Hume* é a idéia de que Hume sustentou um realismo cético:

As interpretações cético-realistas sustentam que Hume acreditava que nós podemos saber que poderes causais e objetos existem no mundo, ainda que nós possamos não estar aptos a saber nada mais sobre eles exceto que existem (...) Os *Novos-Humeanos* geralmente atribuem a Hume o que eles consideram ser uma concepção 'cético realista' sobre causas (e algumas outras entidades, tais como objetos externos). Um realista cético sobre uma entidade qualquer é um realista acerca da existência dessa entidade, mas agnóstico em relação à natureza ou ao caráter de tal coisa, na medida em que ela é epistemologicamente inacessível para nós de algum modo não-trivial. (RICHMAN 2000:1)

Para os intérpretes realistas, Hume teria admitido que certas crenças fundamentais inevitáveis não são extraídas da experiência, elas são como instintos básicos, e, apesar disso, deveriam ser consideradas *normativas*, isto é, itens a partir dos quais poderíamos considerar razoável a elaboração e a fundamentação do conhecimento humano. Ao revelar a verdadeira natureza da crença no mundo externo, Hume estaria afastando-se da doutrina empirista que serve de fundamento às interpretações céticas.

Tentarei mostrar, a seguir, na seção 2.2, que o argumento fundamental dessa interpretação<sup>45</sup>, chamada *realismo cético*, é que, segundo a filosofia de Hume, se  $p$  é ininteligível nós não poderíamos crer em  $p$ . Ora, por *modus tollens*, nós de fato cremos em  $p$ , logo,  $p$  é inteligível. Se  $p$  não é inteligível (ou concebível) segundo

<sup>40</sup> Cf. (READ 2000; DICKER 1998: 108-109).

<sup>41</sup> Cf. (CRAIG 1987: 120-130).

<sup>42</sup> Cf. (STRAWSON 1989: 219-222).

<sup>43</sup> Cf. (WRIGHT 1983: 20-27).

<sup>44</sup> Cf. (LIVINGSTONE 1984: 2-3).

<sup>45</sup> Que chamarei o *argumento do apelo à inteligibilidade*.

a teoria das idéias, deve sê-lo em algum outro sentido para Hume. Sustentarei que o realismo cético é um projeto positivo que se caracteriza por afirmar que Hume não é um cético acerca da *existência* de objetos independentes da mente. Esse compromisso positivo realista é compatível com uma concepção de ciência segundo a qual não é preciso *demonstrar* se objetos externos existem ou não. Isso significa dizer que essa crença natural básica em objetos externos não expressa uma verdade *necessária* para Hume, mas uma verdade *contingente*.

A principal característica desse tipo de interpretação realista sobre o problema do mundo externo em Hume é considerar que a análise humeana de nossa crença natural em objetos externos tem como principal resultado o fato de que Hume teria reconhecido que ela apresenta “características epistemológicas mínimas para o assentimento” (RICHMAN 2000: 2). A idéia é que Hume reconheceu que temos uma crença natural e inevitável na existência de *objetos externos* e que essa crença deve ser considerada *razoável* (e por isso *deve* ser endossada) na medida em que é produto de um processo natural inevitável. Essa crença supõe um mundo real de objetos e se expressa em nossas disposições e instintos naturais. O principal problema dessa interpretação é mostrar, no interior da doutrina humeana, como é possível acreditarmos em uma “suposição” que não podemos conceber.

## **2.1 O NATURALISMO CÉTICO**

A interpretação que chamei de *naturalismo cético*, atualmente dominante, sustenta-se, como já mostrei, no argumento epistemológico de Hume segundo o qual, na medida em que temos consciência direta apenas de percepções, não podemos conceber uma suposta existência independente (da qual não temos consciência direta) e, por isso, deveríamos suspender o julgamento sobre a existência de tal entidade. Logo, segundo essa interpretação, nada podemos saber sobre uma suposta realidade independente da mente.

Esse ceticismo acerca do mundo externo, segundo tais interpretes, deriva-se do que eles consideram uma conseqüência natural do comprometimento de Hume com uma versão rígida da teoria lockeana das idéias. Essa teoria teria como base as seguintes premissas: (i) tudo o que a mente tem consciência imediata são percepções: idéias ou impressões; e (ii) toda idéia simples deriva-se de uma impressão simples correspondente. Dessas premissas, segue-se que (iii) não é

possível conhecer algo especificamente diferente de percepções. Logo, teríamos que nos limitar aos conteúdos gerados pela observação, interna ou externa. Para Locke, isso não é um problema tão intenso quanto para Hume, na medida em que Locke está comprometido com uma teoria causal da percepção. Entretanto, segundo esses autores, Hume teria aceito a crítica de Berkeley ao empirismo de Locke. Segundo a teoria humeana dos conteúdos mentais, conceitos metafísicos fundamentais tornam-se problemáticos porque *todo* conhecimento versa apenas sobre percepções, entidades exclusivamente subjetivas. Não obstante, uma ciência empírica dos *fenômenos*, isto é, das percepções, é legítima e mesmo desejável.

Parece ser correto admitir que o naturalismo cético (que também pode ser chamado de fenomenalista) ganhou força a partir da publicação do livro *The Philosophy of David Hume*, de Norman Kemp Smith. É notável que, a partir dessa publicação, um grande número de leitores passou a negar a interpretação cética tradicional e a aceitar a suposição naturalista oferecida por Kemp Smith de que, no cerne da filosofia de Hume, existia realmente a expressão de um tipo de concepção *positiva* que se expressava particularmente pelos resultados da análise humeana da necessidade da determinação natural de algumas crenças, como, por exemplo, a crença na existência de objetos externos e em poderes causais.

A maior parte desses autores<sup>46</sup>, entretanto, rejeitou a leitura realista do naturalismo humeano nos moldes apresentados por Kemp Smith, que veremos a seguir, por compreenderem que ela feria radicalmente os princípios epistemológicos pressupostos por Hume em sua teoria da natureza das percepções. No lugar do naturalismo realista de Kemp Smith, eles propuseram uma concepção da tese humeana acerca do mundo externo que podemos chamar de fenomenalista<sup>47</sup>, ou projetivista<sup>48</sup>: Hume estaria comprometido apenas com a possibilidade de uma ciência das percepções, isto é, com uma ciência empírica de *fenômenos*, cujo fundamento seria a regularidade observável da experiência, repetida pelo hábito e manifestada nas percepções e nas crenças humanas. Para esses autores, a ciência naturalista que Hume propunha deveria ser construída dentro dos limites da experiência, das impressões sensíveis, mas com o reconhecimento do caráter *sui generis* (ou mesmo da falsidade) de certas crenças fundamentais, que não podem

---

<sup>46</sup> Cf. (STROUD 1977: x-xi; AYER 2000; PEARS 1990; PRICE 1981; NOONAN 1999; NORTON 1982).

<sup>47</sup> Cf. (SMITH 1995: 218-219).

<sup>48</sup> Cf. (STROUD 1977: 246-247).

ser submetidas à evidência das impressões, mas das quais nossa concepção de ciência necessariamente depende. Eles reconheceram que é possível estender-se o método experimental de investigação aos “assuntos morais”, entretanto, nosso conhecimento teria limites inevitáveis a partir dos quais nada poderíamos conceber.

Essas interpretações são fortemente baseadas na compreensão de que o comprometimento de Hume com uma teoria das percepções, cuja tese fundamental é a redução de todo conteúdo cognitivo às impressões sensíveis, impede que Hume possa aceitar (ou negar) a existência e a objetividade de um mundo externo. A tese fundamental desses intérpretes é que se, para Hume, todo conhecimento diz respeito às percepções, então, se um mundo externo não pode ser percebido, então não há conhecimento possível da existência de um mundo externo - algo distinto das percepções que fosse a causa das impressões de sensação e a que essas impressões se assemelhassem. Nesse caso, percepção e existência são conectados. Não faz sentido falar de *algo* que não podemos perceber.

Em outras palavras, a interpretação fenomenalista de Hume (ou naturalista-cética) depende, portanto, da tese de que todo conteúdo mental é uma percepção, algo de que estamos diretamente conscientes. Como, segundo a teoria humeana das percepções, toda percepção deriva-se de uma impressão de sensação simples, não há conteúdo mental cuja origem não seja uma impressão simples. Logo, todo conteúdo simples de uma crença deve ter sido originado de uma impressão simples, isto é, da observação. Essa interpretação assume que Hume aceitou o argumento de Berkeley que afirma que toda teoria representacionista das idéias, segundo a qual não temos consciência direta de objetos materiais, tem uma consequência cética inevitável, a saber, que o conhecimento de algo distinto de percepções é impossível.

Para esses comentadores, Hume acreditava que a crença vulgar na existência de um mundo externo é uma suposição, ou ficção, que a imaginação produz motivada pelo costume. Hume de fato reconheceu que, apesar de ser necessária e inevitável para todos os seres humanos, e também para os animais, essa crença é falsa (T1.4.2.43). Ela é falsa porque não se pode apontar a impressão da qual ela teria sido derivada. O problema cético fundamental é que na medida em que tudo que temos acesso são percepções, nada podemos saber sobre um mundo externo, isto é, algo como é em si mesmo. A consequência do *cárcere das percepções* é que não podemos saber quais as causas de nossas percepções nem

se elas se assemelham a algo permanente e real. Para esses intérpretes, segundo Hume, o funcionamento natural da mente produz ilusões inevitáveis (idéias falsas) na constituição da experiência humana. Há conhecimento das percepções porque as impressões são consideradas originais, irreduzíveis, naturalmente regulares. O método experimental é capaz de nos fornecer princípios gerais que parecem regular o funcionamento da mente.

O principal problema com qualquer interpretação que considere que a crença natural, tanto em sua versão vulgar, quanto na versão dos filósofos, em objetos externos é falsa, ou que a idéia de objetos externos é ininteligível, é que essa interpretação deve mostrar como é possível que nós tenhamos de fato uma crença em objetos externos. O argumento de matiz berkeleiano, que sustenta essas interpretações, segundo o qual, toda percepção é algo exclusivamente subjetivo ou completamente dependente da mente, quando adaptado à filosofia humeana da mente, sequer permitiria que essa crença fosse uma crença possível para nós. Para Hume, toda crença deve ter um conteúdo que é concebido de modo “mais forte” pela mente. Se nós não temos, ou não podemos ter esse conteúdo, como indica o argumento berkeleiano, então não poderíamos ter a crença em objetos externos, que, como já observamos, é uma tese fundamental da filosofia de Hume. A consideração de que a crença não é, de fato, em objetos externos, mas em “percepções externas” ou em “impressões externas” não atenua esse problema, pois, mesmo se isso fosse o caso, nós teríamos que ter (ou poder ter) uma impressão que desse origem a idéia de *objetividade* (seja como *externalidade*, *independência* ou *continuidade*, isto é, uma noção compatível com a definição de objeto externo que apresentei acima), que, segundo o argumento do cárcere das percepções, é impossível. Essa noção, segundo tal tipo de argumentação reducionista – e essa é a principal razão pela qual os naturalistas céticos afirmam que a idéia de objetos externos é falsa ou ininteligível - não poderia ser derivada diretamente de impressões, nem composta a partir de idéias derivadas diretamente de impressões. Essa idéia é falsa (supondo-se que ela pudesse ser concebida) porque está em desacordo com nossas impressões, que são todas “internas e interrompidas”, e é ininteligível porque não pode ser concebida (é destituída de significado), isto é, não se pode apontar as impressões das quais ela pudesse ter sido originada. Portanto, dadas as condições estabelecidas por essa interpretação da teoria das percepções humanas, como é possível que nós creiamos, de fato, em objetos externos? A

solução é negar que, para Hume, nós tenhamos tal crença e afirmar que ela é apenas uma ilusão de nossa perspectiva ordinária? Mas, novamente, como é possível que essa ilusão ocorra?

A explicação de Barry Stroud, em seu livro *Hume* (1977), a propósito dos comprometimentos desse filósofo com a natureza de nossa crença em objetos externos, é que Hume teria reconhecido a existência dessa crença e oferecido uma explicação da origem da idéia de existência externa cujo principal fundamento é uma operação da imaginação, uma “suposição” ou um “fingimento” (1977: 99-103). Stroud identifica também um problema entre a natureza dessa suposição da imaginação e a teoria humeana das idéias no que diz respeito ao fato de que, apesar de, a partir dela, podermos declarar falsa essa suposição, não se pode mostrar como essa “suposição” surgiria de impressões, condição *sine qua non* para a presença de conteúdos mentais associados a nossas crenças. Stroud reconhece que há uma inconsistência na explicação de Hume sobre a natureza de nossa crença em objetos externos, entretanto, ele não tenta harmonizar essa discrepância, pois acredita que a inconsistência é, para Hume, o indício de que a “razão” não tem a função na vida humana que os filósofos em geral supõem.

Stroud reconhece que, segundo a teoria humeana sobre a origem de nossas idéias, se nós temos uma crença em objetos externos, então “nós devemos ter uma idéia de um mundo independente, duradouro, e, por isso, deve haver alguma maneira inteligível a partir da qual nós passamos ter essa idéia e essa crença” (1977: 97). Dizer que deve haver algum modo “inteligível” responsável pela produção da idéia de mundo externo significa dizer que, do ponto de vista da teoria das idéias, deve ser possível apontar as impressões originais e os princípios da mente que, conjuntamente, produzem essa idéia (1997: 24). Essa seria a razão pela qual Hume, na seção “Do ceticismo em relação aos sentidos”, no *Tratado*, teria realizado um exame das causas da idéia de existência externa. Nesse exame, Hume teria reconhecido que essas idéias dependem de nossas impressões de “constância” e “coerência”.

Entretanto, para Stroud, esse não é o caso no que diz respeito à crença em objetos externos. Segundo esse autor, Hume também teria reconhecido que sua ciência da natureza humana era capaz de mostrar que essa crença em objetos externos é falsa, uma vez ela não poderia originar-se adequadamente de “nossa experiência”, isto é, de nossas impressões, e que, apesar disso, nós estaríamos

naturalmente determinados a crer nessa falsidade ou “ilusão”. Nós temos uma crença ilusória em objetos externos, a que estamos determinados e que a “ciência do homem” precisa explicar.

Para Stroud, quando os homens “refletem sobre suas relações com o mundo que os cerca, Hume pensa que eles não podem evitar uma conclusão completamente cética”, de que “nós não sabemos, ou temos qualquer razão para acreditar que exista um ‘mundo externo’”(1977: 96-97). Para Stroud, Hume acredita que “a reflexão filosófica sobre a natureza da percepção inevitavelmente conduz ao ceticismo” (1977: 115), pois ela apresenta uma “demonstração filosófica convincente da não razoabilidade, ou mesmo da falsidade” (1977: 115) da crença em objetos externos.

Nós apenas ‘imaginamos’ ou ‘supomos’ que os objetos permanecem invariáveis e ininterruptos. Não há nada em nossa experiência que realmente responda por aquela idéia, portanto, a idéia de identidade e apenas uma ‘ficção da imaginação’. (STROUD 1977: 103).

Essa crença é falsa porque supõe uma idéia que não pode ser encontrada na experiência. Para Stroud, Hume sustenta que “nossa experiência é, de fato, apenas uma seqüência de impressões internas, momentâneas” (STROUD 1977: 102). Mas se não conseguimos apontar as impressões que originaram, direta ou indiretamente, uma idéia qualquer que temos, então nós não “explicamos” sua origem. Agora, se ela não pode ser derivada de impressões, qual a natureza dessa “suposição” da imaginação, ou dessa “idéia” que deve ser “inteligível”? Como é possível justificar essa crença?

Para Stroud, Hume não se interessa pela questão da justificação da crença em objetos externos porque, na medida em que não podemos evitá-la, qualquer argumento utilizado para mostrar que ela é falsa “não poderia produzir qualquer convicção” (1977: 96).

Hume definitivamente não se interessa pela verdade ou razoabilidade dessa crença. Ele não inicia com a pergunta se há corpos ou não, ou se nós sabemos ou razoavelmente acreditamos que eles existem. Como um cientista do homem, ele pergunta por que nós temos tal crença, ou como chegamos a tê-la. (STROUD 1977: 96)

O problema é que Stroud parece não reconhecer que o fato de que essa crença possa ser considerada falsa implica que a idéia que supostamente consitui

seu conteúdo jamais poderia ser concebida. Nós temos ou não temos tal idéia? Stroud reconhece, contudo, que o insucesso da explicação de Hume sobre a origem de nossa crença em objetos externos está no fato de que ele não consegue mostrar como é possível que a idéia de existências externas possa ser derivada de impressões. Se essa idéia não é derivado dos sentidos, pergunta Stroud, como é possível que nós a imaginemos sem que nós já a possuíssemos?

A impossibilidade de que se explique, no interior da teoria das idéias, como esse ‘fingir’ ou ‘supor’ é possível, é responsável pela incoerência da explicação putativa de Hume sobre a origem da crença em existências contínuas e distintas. (STROUD 1977: 235).

De acordo com Hume, tudo que percebemos são percepções, que são ‘existências internas e percíveis, e aparecem como tal’ (p.194), mas, se compreendêssemos claramente tal fato, e o mantivéssemos presente à mente, nós jamais seríamos conduzidos à idéia de identidade ou à crença em existências contínuas e distintas. (STROUD 1977: 235).

Stroud parece, portanto, estar comprometido com a idéia de que a explicação de Hume é “putativa” e “incoerente” por que não consegue explicar como é possível que possamos ter uma idéia de “existência contínuas e distintas” a partir de impressões “internas e percíveis”. A mente atribui falsamente a um conjunto de idéias uma “suposição”, do ponto de vista genético, original, o que contraria sua “teoria das idéias”. Stroud admite haver uma tensão na filosofia de Hume. A conclusão que ele extrai dessa tensão é que Hume quer nos mostrar que “a razão, como tradicionalmente compreendida, não é a força dominante na vida humana” (1977: 116-117). Isso mostraria que a razão não é, e nem pode ser, a faculdade pela qual produzimos nossas crenças “ordinárias”. Caso essa crença fosse produzida pela “razão”, seria possível mostrar as impressões das quais ela se deriva.

Stroud admite que Hume “está comprometido em mostrar que a idéia de existências contínuas e distintas não é inata”, no sentido de algo que está “em nossas mentes desde o nascimento, ou posta nela por Deus, e, assim, não derivada da experiência”, e que, apesar disso, Hume pensa que pode explicar a presença da idéia de existência externa na mente de maneira “completamente naturalista”. Stroud sugere que, mesmo que a resposta de Hume a essa “questão causal”, a questão sobre a origem da idéia de existência externa, possa ser “inadequada”, nós “devemos compreendê-lo como a perguntar precisamente tal questão”, a saber, sobre a origem “causal” de nossa crença em objeto externo (1977: 96). A idéia de

existência não é inata. Portanto, ou não podemos responder qual sua origem ou ela deve ter sido derivada da experiência, como sustenta Hume em sua teoria sobre a natureza das idéias. Se ela não é inata e se ela não pode ser derivada da experiência então temos uma idéia que não pode ter sua origem determinada. Para Hume, uma idéia é falsa se está em desacordo com nossas impressões, o que é o caso de nossa idéia de existência externa. O problema é que esse desacordo e de tal natureza que parece por em cheque a própria existência efetiva dessa suposta idéia. E, se não há idéia, não pode haver crença.

Para Fogelin, por exemplo, Hume sustenta que objetos externos são coisas “especificamente diferentes de percepções” (FOGELIN 1985: 67), por isso, a noção de objetos externos é inconcebível. Consequentemente, a questão sobre a existência desse tipo de entidade é ininteligível. Tal situação comprometeria Hume, na terminologia de Fogelin, com um *ceticismo conceitual*. Se a questão é ininteligível, então não podemos determinar seu valor de verdade e, consequentemente, devemos suspender o juízo sobre a questão. Essa explicação caracteriza a posição que defende ser Hume um cético, nesse sentido, no que diz respeito à existência de objetos externos (FOGELIN 1985: 64-79).

Por outro lado, Fogelin considera que Hume reconhece a necessidade de que nossa crença em objetos externos deva ter algum conteúdo. Nossa crença não diz respeito à existência de “objetos externos” mas da “existência contínua de percepções” (FOGELIN 1985: 75). Essa crença na existência externa de percepções é, contudo, falsa. Ela é falsa porque percepções são, na verdade, entidades dependentes da mente. Em seu apoio, Fogelin cita a seguinte passagem do *Tratado*: “tudo que aparece à mente é apenas uma percepção [...] e dependente da mente” (T1.4.2.14). Agora, como é possível que exclusivamente a partir de entidades subjetivas a mente possa produzir uma noção de objetividade capaz de ser acreditada?

## **2.2 O REALISMO CÉTICO**

Contrária à interpretação fenomenalista que apresentei acima, emerge aos poucos uma concepção da filosofia de Hume que considera que nossas crenças fundamentais pressupõem uma noção que representa uma existência externa ao

sujeito. Chamarei, por conveniência, tendo em vista sua sedimentação terminológica, essa interpretação de Realismo Cético.

O termo “realismo cético”, associado à filosofia de Hume, deriva-se da obra *The Sceptical Realism of David Hume*, de John P. Wright, publicada em 1983. Em 1991, Kenneth Winkler publicou um artigo com o título *The New Hume* no qual afirmava - referindo-se especialmente a essa obra de John Wright e a outra, escrita por Galen Strawson (1989), que seguia a mesma tendência interpretativa do livro de Wright - haver uma “influyente onda” de intérpretes mais recentes que defendiam ser Hume um realista no que diz respeito à existência de objetos externos e à existência de “conexões necessárias objetivas”. Segundo Richman (2000: 12), foi esse artigo de Winkler que nomeou os intérpretes que defendem concepções próximas a de Wright e Galen Strawson, o realismo cético, de *New Hume*, ou Novo-Hume. O *New Hume* opõe-se às interpretações mais tradicionais de Hume - ou *Old Hume* - segundo Winkler, contrárias à suposição de um realismo ontológico na filosofia de Hume.

O primeiro ataque contundente à interpretação cética tradicional, como vimos, parece ter sido o artigo de 1905 de Norman Kemp Smith que defendia um naturalismo com viés realista para a filosofia de Hume. Parece correto considerar que interpretações realistas da filosofia de Hume acerca do problema do mundo externo ganharam notoriedade com a publicação desse artigo (KEMP SMITH 1995), e adquiriram consistência com a publicação, em 1941, pelo mesmo Kemp Smith, da obra *The Philosophy of David Hume* (KEMP SMITH 2005). Ele livro é considerado por vários autores como o principal livro<sup>49</sup> destinado à interpretação e à análise da filosofia de David Hume. Nele, o professor Norman Kemp Smith apresentou as perguntas que se tornariam elementos essenciais à compreensão dos propósitos humeanos: “o que é mais fundamental no pensamento de Hume, o ceticismo ou o naturalismo? São estas doutrinas compatíveis entre si?”<sup>50</sup>.

Com essas questões, Kemp Smith apontou aquilo que ele considerava duas “atitudes” argumentativas presentes na filosofia de Hume, especialmente no *Tratado da Natureza Humana*. Por um lado, ele reconheceu que Hume explicitamente admitia a existência de certas crenças naturais, constitutivas da natureza humana, que não podiam ser abandonadas, ou recusadas, e, por outro, insistiu no fato de que

<sup>49</sup> Cf. (MOUNCE 1999: 1; STROUD 1977: x-xi).

<sup>50</sup> Cf. (KEMP SMITH 2005: 129).

tais crenças não poderiam ser *racionalmente justificadas*. Uma das faces da filosofia de Hume era positiva, a face que dava ênfase à importância de nossas crenças naturais no funcionamento mental, e a outra, negativa, a face segundo a qual não era possível *justificar* nossas crenças naturais pela *razão*. Entretanto, segundo Kemp Smith, Hume teria reconhecido que essa falha da razão em justificar nossas crenças fundamentais, crenças das quais nossa “consciência ordinária” dependia, era suficiente para considerarmos a própria razão o meio inadequado para tentar explicar tais crenças. Essas crenças constituiriam, segundo Hume, as “características últimas da experiência”, produtos de “instintos e propensões” fundamentais da natureza humana dos quais a própria razão dependia. Por esse motivo, tais crenças não poderiam ser afetadas pelo raciocínio cético. Nas palavras de Kemp Smith, segundo Hume, era possível “mostrar que certas crenças ou julgamentos (...) são ‘naturais’, ‘inevitáveis’, ‘indispensáveis’, e, por isso, seriam removidos para além do alcance de nossas dúvidas céticas” (KEMP SMITH 2005: 87).

Kemp Smith apresentou aquilo que considerou a expressão do realismo humeano como um naturalismo<sup>51</sup> e sustentou que o realismo acerca da existência de um mundo externo se expressava na suposição humeana de que nossa crença natural em objetos externos origina-se de um sentimento natural (*natural feeling*), semelhante ao sentido moral<sup>52</sup> próprio da natureza humana. Hume teria considerado, segundo Kemp Smith, que esse sentimento natural era o que “conduzia a mente além do imediatamente experimentado à *existência real*”<sup>53</sup>. Com esse tipo de concepção de nossas crenças, formulou-se a interpretação realista segundo a qual Hume acreditava que poderíamos em algum sentido *saber* que um mundo de objetos externos existe uma vez que nós teríamos uma *noção* desse tipo de existência pressuposta em nossas crenças naturais: um conteúdo original que não poderia ser extraído diretamente de impressões de sensação (por isso, ele seria inconcebível nesses termos).

A partir das obras de Kemp Smith, começou-se a questionar o comprometimento de Hume com as teses empiristas que estavam supostas na interpretação dominante. Começou-se a supor que a principal tarefa de Hume era,

---

<sup>51</sup> Cf. Id. Ibid. (84, 491).

<sup>52</sup> Cf. Id. Ibid. (43-44).

<sup>53</sup> Cf. Id. Ibid. (455).

ao contrário do que defendiam os interpretes céticos ou fenomenalistas, mostrar a inadequação da teoria das idéias como fundamento explicativo da natureza da experiência humana. Segundo Kemp Smith, Hume notou a presença de certos “conceitos” presentes em nossa concepção de mundo que não se derivavam da experiência nos moldes da teoria das idéias e que, no entanto, pareciam ser condições inevitáveis da experiência (KEMP SMITH 2005: 8-9). Kemp Smith concluiu que, para Hume, a teoria das idéias não explicava a origem desses conceitos, nesse caso, os conceitos, ou idéias, expressos em nossas crenças fundamentais. A crença seria, na verdade, uma suposição da imaginação, segundo princípios naturais, que ultrapassaria os limites das impressões sensíveis. A idéia de Kemp Smith é que há uma explicação naturalista de nossas crenças naturais fundamentais por Hume, que não passa no teste da teoria das idéias e que, apesar disso, possui caráter normativo (KEMP SMITH 2005: 11).

Para Kemp Smith, o grande êxito de Hume foi reconhecer que o empirismo radical, do tipo *tabula rasa*, não era capaz de explicar a natureza da experiência humana de maneira plausível<sup>54</sup>. Hume era certamente um empirista, mas ele teria reconhecido que a possibilidade da experiência dependia de certas crenças básicas que não eram extraídas da experiência. Pelo contrário, era a experiência em geral que dependia dessas crenças. Ora, se Kemp Smith está certo, então parece não ser o caso que toda noção presente à mente derive-se da experiência, isto é, das impressões. Nesse caso, tal “percepção” seria diferente em natureza das percepções genuinamente empíricas. Para Kemp Smith, a idéia de Hume é que nós possuímos certas crenças que não derivam das impressões ou do hábito (ainda que a maior parte de nossas crenças tenha essas origens). Essas crenças devem ser anteriores à experiência, pois a inteligibilidade dessa última depende das primeiras.

Desse modo, Kemp Smith se opôs essencialmente àqueles que sustentavam uma concepção cética da filosofia de Hume acerca da existência do mundo externo. Kenneth Richman<sup>55</sup>, por exemplo, afirma que Kemp Smith sustentava que o naturalismo de Hume é um realismo porque está comprometido com a tese de que a existência de um mundo real é condição necessária e suficiente da experiência, que por sua vez é causa de nossas impressões de sensação e fundamento dos princípios da natureza humana. Nas palavras de Kemp Smith:

---

<sup>54</sup> Cf. (KEMP SMITH 2005: 8-12).

<sup>55</sup> Cf. (RICHMAN 2000:7).

O sistema vulgar nos decepciona, não em si mesmo, mas quando ele procura se defender. Ele não tem a compreensão suficiente de si mesmo que o permitisse fazê-lo. Na tentativa de fornecer razões para suas crenças, ele defende a si próprio pelas razões erradas. Suas crenças são *causadas*; elas não são produto de evidências ou razões. Aqui, como na esfera da ética e da estética, a função da investigação filosófica, como Hume a concebe, não é justificar nossas crenças últimas, mas apenas traçá-las a suas origens na constituição de nossa natureza humana, e mostrar como, auxiliada pela razão, ainda que elas próprias a dirijam, elas condicionam e tornam possível a experiência *de fato* que é, ao mesmo tempo, o assunto principal da filosofia e aquilo pelo qual seus julgamentos podem unicamente ser testados. (KEMP SMITH 2005: 458)

Nesse sentido, John Wright afirma, por exemplo, que essas crenças básicas são o produto de relações naturais entre o mundo real e a natureza humana *qua* produto natural (WRIGHT 1983: 209-229). Portanto, ao revelar a verdadeira natureza da crença no mundo externo, Hume estaria afastando-se da doutrina empirista radical, fundamento das interpretações céticas.

Uma das conseqüências mais importantes dessa leitura realista é que a atribuição de uma função positiva à crença natural na existência do mundo externo conduz à uma compreensão atenuada do impacto negativo de teses céticas gerais, presentes no *Tratado* e consideradas centrais para outros intérpretes. Em relação à teoria das idéias, o realista deve aceitar uma versão atenuada da mesma. Deve aceitar que (i) a teoria das idéias não é a explicação definitiva da natureza do conhecimento humano, ou do pensamento humano, como sugere Edward Craig (CRAIG 1987: 121), ou da relação da mente com o mundo externo - mesmo que dela Hume extraia toda a evidência do *conhecimento* humano; que (ii) uma explicação sobre a natureza do saber humano pressupõe premissas que não se fundamentam na teoria das idéias. Para os realistas, as teses céticas de Hume fornecem a artilharia contra um modelo de evidência que não é capaz de dar conta do fenômeno que constitui a experiência humana. Entretanto, a dificuldade está em conciliar essas teses e os usos que Hume de fato faz dos recursos reducionistas da teoria das idéias na busca pelo significado dos termos investigados.

Galen Strawson, por exemplo, admite que Hume reconheceu que não podemos conceber uma idéia que seja uma representação “genuína” de objetos externos na medida em que “um objeto externo é, por hipótese, essencialmente uma coisa não-mental, e é obviamente de uma espécie completamente diferente de uma coisa essencialmente mental como uma impressão e uma idéia” (2000: 36). A

principal conclusão dessa tese, como já vimos, é a afirmação, repetida por G. Strawson, de que “nunca poderemos conceber ou formar qualquer idéia de uma coisa tal como objetos externos” (Ibid: 36). Os objetos externos, assim como a Causação, “nos concernem em cada momento, e, contudo, não podemos apreender sua verdadeira natureza” (Ibid: 46).

No caso da Causação, nossa mera idéia relativa dela é ‘aquilo na realidade em virtude do qual a realidade é regular do modo como é’; ou nos termos de Hume, é ‘o poder ou força que opera em toda a máquina ... do universo’ (E63) [...] Essas descrições são suficientes para destacar a Causação (*pick Causation out*) de um modo tal que possamos nos referir a ela ainda que não tenhamos uma concepção com conteúdo descritivo de sua natureza nos termos da teoria das idéias. (Ibid: 37)

No esforço para explicar a natureza dessa “idéia relativa”, ou suposição inconcebível da mente, Strawson conclui que “tudo que se segue da teoria das idéias é que nós não podemos formar qualquer concepção de objetos externos com conteúdo descritivo bem fundamentado (*well-founded descriptively contentful*)” (ibid: 37). Ora, essa afirmação parece ser suficiente para impedir que nós pudéssemos acreditar naturalmente nessa noção relativa de objetos externos, pois, se (P4) é o caso, como estou inicialmente a defender (mostrarei a correção dessa tese na seção 3.2 desta dissertação), como é possível que, como o próprio Strawson reconhece (Ibid. : 34-35), nos acreditemos nessa suposição?

A crença em objetos externos faz parte de nosso “profundo senso comum filosófico” (Ibid: 41), e sua “naturalidade” (Ibid: 34) seria, para Hume, suficiente para que nós a tomássemos como verdadeira, ou como algo “semelhante a verdade” (Ibid: 41), mesmo em contraste com sua argumentação cética. Segundo Strawson, é esse mesmo ceticismo que conduz, por outra via, ao reconhecimento da legitimidade de nossa suposição natural da existência de objetos externos.

Hume respeita os princípios de seu ceticismo que proíbem a afirmação de que podemos saber que *não há* algo a que a mera idéia ‘relativa’ de objetos, concebida de modo realista, possa referir ou se relacionar. Hume admite que possa haver tais objetos externos, acredita fortemente que eles existem, e apenas insiste que sempre permanecerá um sentido no qual a natureza desses objetos externos será ‘perfeitamente inexplicável’ para nós (T84). A conclusão da famosa discussão sobre objetos em I.iv.2, no *Tratado*, não é que objetos externos não existem, ou que a noção de tais coisas é incoerente: ininteligível em nosso sentido moderno, forte. (G. STRAWSON 2000: 38)

O importante aqui é levar em conta que G. Strawson sustenta que Hume acredita haver um sentido inteligível da noção de objetos externos, como algo especificamente diferente de percepções (ibid: 39), que, entretanto, constitui-se na mente de modo distinto da produção de significado operada por intermédio da teoria das idéias; desse modo, a noção de objeto externo como algo especificamente diferente de percepções não seria *concebível*, porém reconhecidamente *inteligível* e, por isso, com significado (ibid: 38). Em seu apoio, Strawson cita algumas passagens do *Tratado* e da *Investigação*, como (T1.2.6.9), na qual Hume afirma que podemos “formar uma idéia relativa” de objetos externos, e (T1.4.5.20), na qual Hume afirma que “podemos supor, mas não conceber, uma diferença específica entre um objeto e uma impressão”.

[Hume] seguiu Locke e Berkeley (e muitos outros), e antecipou Kant (e muitos outros), ao fazer o movimento essencial de distinguir o que podemos supor e o que podemos conceber de modo a permitir que a linguagem possa ser suposta, de modo inteligível, referir-se a algo de que não temos (e não podemos ter) uma idéia cujo conteúdo seja derivado de uma impressão (*impression-copy-contentful idea*). (ibid : 39)

O grande problema que os proponentes do realismo cético enfrentam é tornar compreensível essa noção de “idéia relativa”, um “tipo de concepção” que é “destituída de conteúdo” (ibid.: 36), porém parte integrante de nossa crença em objetos externos. Segundo G. Strawson, essa idéia relativa é uma “descrição” com “eficácia referencial”. Um tipo de descrição “suficiente” para nos fazer selecionar (*pick out*) objetos externos “de tal modo que podemos nos referir a isso sem ter uma concepção de sua natureza com conteúdo descritivo nos termos da teoria das idéias” (ibid. 37).

### Capítulo 3

## O PROBLEMA SOBRE A INCOMPATIBILIDADE DA CRENÇA EM OBJETOS EXTERNOS

O objetivo deste capítulo é apresentar uma interpretação da afirmação humeana de que nós inevitavelmente cremos em objetos externos<sup>56</sup> que parte do pressuposto de que é preciso compatibilizá-la com outras teses as quais ela está, como mostrei no capítulo 1, relacionada. Acredito que esse pressuposto conduz a uma atitude que obriga o leitor a reconhecer certa inconsistência aparente na argumentação humeana e a avaliar as premissas que estão envolvidas nessa questão. Estou a defender que o reconhecimento e a dissolução dessa inconsistência conduzem ao reconhecimento dos reais propósitos de Hume em sua doutrina da crença natural em objetos externos.

Mostrei, no capítulo 1, que é possível identificar um problema na tese de Hume de que nós naturalmente cremos em objetos externos. Esse problema diz respeito à incompatibilidade dessa afirmação com outras duas teses da filosofia de Hume, a saber, a tese de que nós não podemos ter uma idéia que represente objetos externos (não podemos conceber o que são objetos externos)<sup>57</sup> e a tese de que toda crença pressupõe uma concepção<sup>58</sup>. Nesse sentido, defendi que a determinação do significado de (P1) depende, portanto, da compatibilização dessa tese com (P2) e (P4), o que, em geral, como espero ter mostrado no capítulo anterior, é ignorado pelos dois modos de interpretação que apresentei.

Tentarei, portanto, no decorrer deste capítulo, apresentar uma interpretação do significado de (P1) que considere a necessidade de compatibilizá-la com (P2) e (P4), segundo a explicação de Hume sobre o significado de cada uma dessas premissas, a partir do exame de suas relações. Para tal, indicarei os pontos dessa doutrina que são necessários à compreensão do problema que quero apresentar.

---

<sup>56</sup> A tese (P1).

<sup>57</sup> A tese (P2).

<sup>58</sup> A tese (P4).

Tendo em vista as premissas do argumento que expressam a incompatibilidade que estou a discutir, dividirei essa apresentação em três etapas.

Em primeiro lugar, examinarei o condicional que fundamenta (P2), a saber: se tudo que podemos conceber são percepções, então, na medida em que percepções são especificamente diferentes de objetos externos, não podemos conceber objetos externos, isto é,  $((P3) \& (P9)) \rightarrow (P2)$ . Esse argumento, como já mostrei no capítulo 1, é derivado, fundamentalmente, do raciocínio de Hume que procura mostrar que a “hipótese filosófica da dupla existência” não pode ser originada ou justificada pela razão porque não podemos conceber, ou ter consciência imediata de objetos externos (T1.4.2.47; EHU12.12). Já mostrei que a tese de que não podemos conceber objetos externos só faz sentido, na filosofia de Hume, se se supõe que objetos externos são especificamente diferentes de percepções. Para examinar, portanto, o condicional que expus acima, apresentarei a teoria humeana da concepção e da natureza das percepções.

Em segundo lugar, examinarei o condicional expresso em (P4), a saber,  $(\neg\Diamond Cx \rightarrow \neg\Diamond Bx)$ ; para tal, examinarei a relação entre a teoria humeana da concepção e a teoria humeana da crença, tendo em vista que esse é o pano de fundo no qual esse condicional se desenvolve. Defenderei a legitimidade de (P4), todavia, mostrarei que há uma diferença fundamental para Hume entre crenças originais, derivadas da “constituição original” da natureza humana (T1.3.9.17), e crenças artificiais, baseadas no costume e na observação (T1.3.9.13) ou na comparação de idéias (T1.3.4.3; Ab18).

Por fim, examinarei as seções nas quais Hume analisa especificamente a crença no objeto externo, (T1.4.2) e (EHU12), tendo em vista, com esse exame, apresentar o modo como Hume expõe (P1) e explica a natureza dessa crença, seu conteúdo, suas causas e o argumento a partir do qual ele endossa nossa crença original.

Neste capítulo, portanto, tentarei fazer uma exposição dos argumentos e da concepção de Hume acerca do tema desta dissertação, no *Tratado da Natureza Humana* e na *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Em primeiro lugar farei uma exposição sobre a natureza do projeto positivo de Hume expresso naquilo que ele considerava ser uma ciência da natureza humana e de seus objetos. Em segundo lugar apresentarei a teoria humeana das percepções tendo como objetivo principal investigá-la segundo a hipótese de que ela conduziria inevitavelmente a um

tipo de ceticismo acerca da existência de objetos externos. Em terceiro lugar, exporei e analisarei os principais trechos das obras de Hume que dizem respeito “ao ceticismo acerca dos sentidos”: a seção 2 da parte 4 do livro 1 do *Tratado*, cujo título é “Do ceticismo acerca dos sentidos”, e, na *Investigação*, analisarei a seção 12, cujo título é “Sobre a filosofia acadêmica ou cética”. Por fim, tentarei apresentar as diferenças e as semelhanças relevantes entre os dois livros no que diz respeito à confirmação da tese segundo a qual nossa crença em objetos externos é um contra-exemplo à teoria rígida das idéias e que essa crença, segundo Hume, contém um conteúdo original que, por sua vez, segundo Hume, expressa uma realidade objetiva e que, por isso, deve ser naturalmente endossado.

### 3.1 A TEORIA HUMEANA DA CONCEPÇÃO

Tenho defendido que, para compreendermos o significado de (P1), a tese que é o tema desta dissertação, a saber, que *nós inevitavelmente acreditamos em objetos* externos, devemos levar em conta certa incompatibilidade que parece emergir da doutrina humeana. Essa incompatibilidade pode ser expressa basicamente pela idéia de que *não podemos crer que algo existe se não podemos concebê-lo*. Para apresentar uma interpretação desse problema da incompatibilidade, meu primeiro passo será examinar o significado preciso das teses nele envolvidas. Para tal, começarei, nesta seção em particular, com a análise de (P3) e da inferência que dela chega a (P2). Trabalharei, nesta seção, basicamente com o argumento que já apresentei no capítulo 1. Parte-se da afirmação de que

(P3) tudo que podemos conceber são percepções, ou idéias que representam outras percepções

e conclui-se que

(P2) nós não podemos conceber objetos externos, ou ainda, que não podemos conceber uma idéia que represente objetos externos.

Pode-se reconhecer que as premissas que nos permitem fazer uma inferência válida de (P3) a (P2), como já reconheci, são as seguintes:

(P3.1) não podemos conceber objetos cuja natureza seja especificamente diferente da natureza das percepções<sup>59</sup>,

e

(P9) objetos externos são objetos cuja natureza é especificamente diferente de percepções.

O principal objetivo desta seção, portanto, é investigar o condicional ((P3) & (P9)) → (P2), segundo o qual, se tudo que podemos conceber são percepções, ou idéias, e se nossas percepções são algo, segundo Hume, “especificamente diferente” de objetos externos, então não podemos conceber objetos externos, ou melhor, não podemos conceber idéias de objetos externos<sup>60</sup>, isto é, idéias que representem um tipo de entidade independente e distinta da mente. Vale a pena lembrar que (P2) é a principal razão para que certos intérpretes concluam que Hume afirma que devemos ser céticos acerca da existência de objetos externos. Para investigar o condicional que dá origem a tal opinião cética, apresentarei fundamentalmente o que estou a chamar de a teoria humeana da concepção, ou, o que é o mesmo, a teoria humeana das idéias. Essa teoria compreende em geral a descrição da natureza das faculdades mentais, suas funções e seus objetos. Defenderei, fundamentalmente, que esse argumento negativo é válido, porém incorreto. Para tal, mostrarei que em nenhum momento Hume afirma (P9) e que essa tese, tendo em vista seus critérios de justificação, não pode ser extraída de seus textos.

Dividirei esta seção em três partes. Na primeira parte, investigarei as relações entre a metodologia científica que Hume defende (usualmente chamada de *empirismo*) e os resultados de sua ciência da natureza humana. Mostrarei fundamentalmente que (i) Hume tem uma concepção positiva da possibilidade do conhecimento (e com isso recusa o ceticismo extremo ou global) cujo fundamento último é a experiência e a observação e (ii) que ele considera o conhecimento dos

---

<sup>59</sup> Essa tese é, na verdade, uma reformulação de (P3).

<sup>60</sup> Examinaremos a questão sobre a diferença entre *conceber x* e *conceber uma idéia de x* a seguir, na seção 3.1.2.

princípios da natureza humana a condição necessária para a determinação das possibilidades e da natureza do conhecimento em geral<sup>61</sup>.

Na segunda parte, apresentarei e examinarei os resultados dessa investigação humeana sobre os princípios do funcionamento mental, especialmente no que diz respeito a sua teoria da concepção ou da conceitabilidade. Minha intenção principal será analisar (P3) e (P3.1) na busca dos limites da conceitabilidade humana. Defenderei que, se se admite que o pensamento se manifesta apenas por meio de nossas idéias, então é correto sustentar que, para Hume, o pensamento (ou nossa capacidade de representar) depende essencialmente daquilo que aparece aos sentidos, isto é, de impressões.

Na terceira e última parte, investigarei (P9) e a correção do argumento cuja conclusão é (P2). Já afirmei que esse argumento é válido. Agora, tentarei mostrar que ele é incorreto. Para isso, tentarei mostrar que Hume não aceita a premissa de que não podemos conceber idéias que sejam semelhantes a objetos externos e que o argumento cético por ele apresentado, e do qual, em geral, deriva-se (P9), não é compatível com sua opinião geral sobre a natureza das percepções e da fundamentação de nossos conteúdos mentais. A principal conclusão desta terceira parte será que não é necessário que percepções, nossos itens mentais, sejam especificamente diferentes de objetos externos. Mostrarei que (P3) não é uma razão para considerarmos que é impossível às impressões serem semelhantes a (ou representarem) algo exterior à mente, não-subjetivo.

### **3.1.1 A ciência empírica da mente**

Seja qual for a ordem de redação dos livros que compõem o *Tratado*<sup>62</sup>, é razoável a suposição de que, em sua parte introdutória, estejam presentes as linhas fundamentais da intenção de Hume com tal obra. Antes mesmo da introdução

---

<sup>61</sup> A principal consequência dos compromissos metodológicos de Hume é que a ciência da natureza humana, condição para o conhecimento em geral, deve ser o produto de uma investigação empírica segundo os critérios de uma metodologia indutiva. Se isso é o caso, conseqüentemente, deve-se considerar que a afirmação de que tudo que podemos conceber são percepções, por exemplo, é resultado da aplicação do “método experimental de raciocínio” na investigação da natureza da mente humana e dos conteúdos aos quais ela se relaciona (Cf. STROUD 1977: 4). Conseqüentemente, as conclusões relativas aos princípios da natureza humana procederiam segundo uma metodologia indutiva e, por isso, estariam sujeitas às suas conseqüências epistemológicas, principalmente, no que diz respeito à natureza da evidência empírica.

<sup>62</sup> Kemp Smith, por exemplo, sugere que os livros 2 e 3 do *Tratado* foram planejados por Hume antes do livro 1 (SMITH 2005: vi).

propriamente dita ao texto principal do *Tratado*, Hume escreveu uma *Advertência* ao leitor, na qual ele afirma que seu “propósito”, em tal obra, “está suficientemente explicado na Introdução”. Nesta introdução, podem-se identificar quatro objetivos bem estabelecidos por Hume: (i) defender uma concepção “sadia” do raciocínio metafísico, o tipo de raciocínio, ou investigação, “difícil”, que serve como condição para a busca do conhecimento verdadeiro (Ti.3); (ii) estabelecer a prioridade epistemológica da ciência da natureza humana tendo em vista que esse conhecimento particular fundamenta a possibilidade do conhecimento em geral; (iii) estabelecer a experiência, ou observação, como limite e fundamento de todo e qualquer conhecimento; e (iv) mostrar que o conhecimento dos “princípios últimos” de toda questão de fato, sobretudo da ciência da natureza humana, na medida em que “não podemos ir além da experiência”, é impossível. Esses objetivos podem também ser identificados na primeira seção da *Investigação sobre o Entendimento Humano*.

Hume é usualmente considerado o filósofo moderno que melhor compreendeu e expressou o ceticismo antigo. Entretanto, o envolvimento intelectual de Hume com tais teses negativas conduziu alguns de seus leitores à conclusão de que Hume era um cético radical ou extremo, alguém que, tendo em vista a natureza da “evidência” disponível, negava a possibilidade do conhecimento em qualquer área.

Hoje em dia, é difícil conceber como um tipo de interpretação com essa pode ter sido dominante no ambiente filosófico, ou mesmo como ela pode ter feito sentido, uma vez que a leitura do texto humeano é muito clara no que diz respeito a sua intenção de desenvolver, tendo como exemplo a ciência física ou natural de Newton, uma *ciência* do homem ou da natureza humana<sup>63</sup>, ou, ainda, como afirma Hume, uma filosofia moral<sup>64</sup>. Se essa ciência humeana dispensava as condições da *scientia* cartesiana<sup>65</sup> e, assim como Locke, permitia ao conhecimento acomodar-se ao leito das probabilidades, era porque tal endosso epistemológico se inseria em uma nova perspectiva da racionalidade humana<sup>66</sup>.

Nos três primeiros parágrafos da introdução ao livro 1 do *Tratado*, Hume alerta o leitor sobre a “ciência do homem” que ele irá desenvolver. Diz ele que sua

<sup>63</sup> Cf. (Ti.4, i6-10, 1.1.1.12, 1.2.5.19, 1.3.1, 1.3.2.1, 1.3.8.2, 1.4.7.14).

<sup>64</sup> Cf. (Ti.10, 1.3.2.7; *EHU*1.1).

<sup>65</sup> Cf. (BUCKLE 1999: 18-22).

<sup>66</sup> Cf. (STROUD 1977: 11-13; OWEN 1999: 197).

tentativa de “introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais” não será fácil nem óbvia e que, certamente, seria ingênuo pensar que a busca da verdade nas ciências não tivesse como pressuposto um raciocínio profundo e de difícil compreensão, o tipo de raciocínio que muitos desprezam como sendo metafísico. Segundo Hume, portanto, tendo em vista a natureza dos assuntos morais, não se pode negar a necessidade do uso de “raciocínios metafísicos” ou “abstrusos” em sua investigação científica.

E realmente nada, a não ser o mais determinado ceticismo, juntamente com um elevado grau de indolência, pode justificar tal aversão à metafísica. Pois, se a verdade está ao alcance da capacidade humana, é certo que ela deve se esconder em algum lugar muito profundo e abstruso. (T.3)

Hume compreende que esse desprezo ao raciocínio sutil, contudo, tem suas razões. Qualquer pessoa minimamente instruída poderia, segundo Hume, notar a grande diferença de opiniões e o desconforto presente nas discussões filosóficas. Existem aqueles que sustentam a incerteza e outros - dogmáticos em geral - que de forma alguma se entendem. Apesar disso, somente “o mais determinado ceticismo”, como vimos, poderia justificar uma recusa da metafísica em seu sentido “sadio”: o raciocínio profundo sobre “as mais importantes questões que podem enfrentar o tribunal da razão humana” (T.1). Questões difíceis, raciocínio difícil. Conseqüentemente, qualquer tentativa de se fazer ciência, e especialmente a ciência da natureza humana, deve estar envolvida com um tipo sutil de raciocínio. A experiência e a observação podem certamente ser o fundamento adequado para tais ciências.

Nenhuma dúvida pode subsistir de que esta ciência [da natureza humana] é incerta e quimérica, a não ser que devamos nos prender a tal ceticismo que destrua inteiramente toda especulação e mesmo toda ação. Não pode ser duvidado que o espírito esteja dotado de diversos poderes e faculdades, que esses poderes são distintos uns dos outros, que o que é realmente diferente de imediato para a percepção pode ser discernido pela reflexão e que, por conseguinte, em todas as proposições que se referem a este tema há uma verdade e uma falsidade que não estão fora do alcance do entendimento humano. (EHU1.14)

A determinação da natureza e dos limites da concepção depende de uma investigação científica da natureza da mente humana, isto é, da busca de princípios gerais a partir da observação do funcionamento mental. A investigação do

funcionamento da mente é importante porque ela nos fornece a descrição dos limites e da natureza do conhecimento humano.

Não há questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes que estejamos familiarizados com essa ciência. (Ti.6)

Para Hume, o único fundamento sólido para as ciências em geral é a ciência do homem. Se quisermos conhecer algo a respeito das outras ciências – matemática, filosofia natural, religião natural, lógica, moral, crítica e política – devemos antes realizar esta ciência do homem. A premissa é que o conhecimento depende do conhecimento da natureza humana. Como os homens julgam por intermédio de seus “poderes e faculdades”, todas as ciências, na medida em que são objetos do conhecimento dos homens, dependem da amplitude e da penetração de tais poderes. Para Hume, o conhecimento da natureza humana envolveria o conhecimento da “extensão e força do entendimento humano, a explicação da natureza das nossas idéias e das operações que empregamos ao raciocinar” (Ti.4).

Para Hume, “quase todas as ciências estão incluídas na ciência da natureza humana, e dela dependem”, e, nesse sentido, o *Tratado* seria algo como um “sistema das ciências” (Ab3). Hume afirma que sua tentativa de explicar os princípios da natureza humana compreende a proposta de “um sistema completo das ciências, construído sob um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança” (Ti.6).

Como já vimos, um dos objetivos ou propósitos que pode ser identificado na *Introdução* é o desejo de Hume em estabelecer a experiência, ou a observação, como limite e fundamento de todo e qualquer conhecimento. Como pode-se observar em seus textos, o apelo de Hume à experiência se dá por dois motivos fundamentais. Em primeiro lugar, a partir do exame sistemático dos eventos que se apresentam a nossa observação podemos produzir, de fato, princípios gerais que podem ser úteis aos seres humanos, como demonstram os avanços da “filosofia natural”, e, em segundo lugar, porque a experiência é o que ele considera como “o limite máximo da razão humana”<sup>67</sup>. Todo conhecimento possível, segundo o que

---

<sup>67</sup> A sugestão de Mounce a respeito dessa questão é que, para Hume, “a experiência humana é inevitavelmente limitada porque o mundo, em sua natureza fundamental, a transcende” (1999: 21). A consequência disso é que “devemos distinguir uma esfera na qual o mundo aparece à experiência humana e uma na qual ele transcende tal experiência”.

Hume afirma aqui, depende de uma investigação sistematizada daquilo que podemos observar. Para Hume, “nenhuma coisa pode ser conhecida (*known*) ser a causa de outra exceto pela experiência” (*Ab21*).

Hume realmente foi um filósofo que considerou fundamental o papel da experiência na produção do conhecimento. Hume acreditava que o grande progresso científico da época devia-se ao desenvolvimento de um “novo tipo de filosofia” (*Ab1*) e que os novos filósofos morais britânicos tinham o propósito de “fundamentar suas rigorosas investigações sobre a natureza humana exclusivamente na experiência” (*Ab2*). Hume afirma, por exemplo, que “todas as leis da natureza e todas as operações dos corpos, sem exceção, são conhecidas apenas pela experiência” (*EHU4.9*).

Assim como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, assim também o único fundamento sólido que podemos dar a ela deve estar na experiência e na observação. (*Ti.7*)

O apelo de Hume à experiência é o resultado de sua adesão ao “método experimental de raciocínio”, desenvolvido por Francis Bacon e outros, que tem como principal objetivo explicar a natureza que se apresenta aos homens a partir da investigação empírica sistematizada. Segundo esses filósofos, essa era a única maneira de evitar os raciocínios metafísicos e suas hipóteses, que se multiplicavam nessa época e que eram considerados por Hume a causa da permanente discórdia entre os filósofos.

Parece-me evidente que, sendo-nos a essência da mente tão desconhecida quanto a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades de outra forma que não seja por meio de experimentos cuidadosos e precisos, e da observação dos efeitos particulares resultantes de suas diferentes circunstâncias e situações. Embora devamos nos esforçar para tornar todos os nossos princípios tão universais quanto possível, retrocedendo ao máximo em nossos experimentos, de modo a explicar todos os efeitos partindo das causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda revelar as qualidades originais e últimas da natureza humana deve imediatamente ser rejeitada como presunçosa e quimérica. (*Ti.8*)

Devemos, portanto, nessa ciência [filosofia moral], reunir nossos experimentos a partir de uma observação cuidadosa da vida humana, tomando-os como aparecem no curso ordinário do mundo, no comportamento dos homens quando acompanhados, em suas ocupações e em seus prazeres. Sempre que experimentos desse tipo forem judiciosamente coletados e comparados, podemos estabelecer, com base

neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que diga respeito à compreensão humana. (T1.10)

Em (T1.3.8), por exemplo, Hume apresenta um exemplo da utilização de experimentos explicitamente empíricos para “provar a realidade do princípio” da ciência mental segundo o qual “quando uma impressão se torna presente a nós, ela não apenas conduz a mente às idéias com que está relacionada, mas também comunica-lhes parte de sua força e vividez”. Para Hume, nós devemos “tentar descobrir, por meio de *experimentos*, as qualidades particulares que a [a impressão presente] tornam capaz de produzir um efeito tão extraordinário [a crença que a acompanha]” (T1.3.8.8, grifo meu). A função da História, por exemplo, para Hume, restringe-se a

descobrir os princípios universais e constantes da natureza humana, mostrando-nos os homens em variadas circunstâncias e situações e suprindo-nos de materiais, dos quais podemos formar nossas observações e ficarmos familiarizados com as fontes regulares da ação e da conduta humana. (EHU8.7)

O alcance positivo da ciência empírica humeana possui uma contraparte negativa. Uma das razões oferecidas por Hume para justificar sua afirmação de que “a filosofia contida nesse livro”, o *Tratado*, “é muito cética”, é que “todo raciocínio se reduz à experiência” (Ab27). Como vimos, uma razão pela qual devemos adotar o método experimental em nossas investigações, segundo Hume, é que “não podemos ir além da experiência” (T1.8). Segundo Hume, o fato de que não podemos “formar qualquer noção” da mente que não esteja baseada na experiência mostra a limitação do pensamento humano na tentativa de compreender certos assuntos e, conseqüentemente, mostra a “impossibilidade de explicarmos os princípios últimos” ou de “realizarmos qualquer progresso” além da experiência. Para Hume, nós “não podemos dar alguma razão para nossos princípios mais gerais e refinados, além de nossa experiência de sua realidade” (T1.9). O método “geométrico”, a partir do qual se deduziam efeitos de definições e axiomas, empregado por alguns filósofos, como Descartes e Spinoza, “pode ser em si mesmo mais perfeito, mas convém menos a imperfeição da natureza humana e é uma fonte comum de erro e ilusão” (EPM1.10). A determinação da natureza e dos limites da concepção depende de uma

investigação empírica da mente humana, isto é, da busca de princípios gerais da mente a partir da observação do funcionamento mental.

Nada é mais necessário, para um verdadeiro filósofo, como a moderação do desejo excessivo de procurar causas; ele deve sentir-se satisfeito ao fundamentar uma determinada doutrina em um número suficiente de experimentos, se perceber que um exame mais prolongado o levaria a especulações obscuras e incertas. Nesse caso, sua investigação seria muito mais bem empregada no exame dos efeitos do que no das causas de seu princípio. (T1.1.5.6)

Podemos descobrir a razão pela qual nenhum filósofo racional e modesto jamais pretendeu indicar a causa última de qualquer operação natural, ou mostrar distintamente a ação daquele poder que produz qualquer efeito singular no universo. Reconhece-se que o esforço máximo da razão humana consiste em reduzir à sua maior simplicidade os princípios que produzem os fenômenos naturais; e restringir os múltiplos efeitos particulares a um pequeno número de causas gerais, mediante raciocínios baseados na analogia, na experiência e na observação. No entanto, com referência às causas dessas causas gerais, em vão tentaríamos descobri-las, nem jamais ficaríamos satisfeitos com qualquer explicação particular que lhes déssemos. Estas fontes e estes princípios últimos estão totalmente vedados à curiosidade e à investigação humanas. A elasticidade, a gravidade, a coesão das partes, a comunicação de movimentos por impulso são provavelmente as causas e princípios últimos que sempre descobriremos na natureza; e podemos considerar-nos suficientemente felizes se, mediante investigação e raciocínio exatos, podemos subir dos fenômenos particulares até, ou quase até, os princípios gerais. A filosofia natural mais perfeita apenas diminui uma pequena parcela de nossa ignorância; como talvez a filosofia mais perfeita, do gênero moral ou metafísico, serve-nos apenas para descobrir parcelas maiores de nossa ignorância. Deste modo, a observação da cegueira e da fraqueza humana é o resultado de toda a filosofia, e enfrenta-nos, a cada volta, apesar de nossos esforços em eludi-la ou evitá-la. (EHU4.12)

Hume reconhece, contudo, que a impossibilidade do conhecimento dos princípios últimos das coisas não é suficiente para que nós abandonemos a tentativa de explicação daquilo que está a nosso alcance, e do qual podemos de fato conceber princípios gerais. Segundo Hume,

se um princípio qualquer é confirmado pela experiência, o fato de que não somos capazes de dar uma explicação satisfatória de sua origem, ou de analisá-lo em termos de outros princípios mais gerais, não constitui uma justa razão para rejeitá-lo. (EPM5.2)

É a teoria empírica da natureza da mente, portanto, que determinará a teoria da concepção. Conceber é um ato mental produzido por uma de suas faculdades. A teoria humeana da mente, de suas faculdades e objetos é produzida segundo o “método experimental de raciocínio”. E a partir da investigação empírica sobre os

“poderes e faculdades” da mente que poderemos determinar os limites e a natureza da concepção. Esse exame deve ser feito segundo o método experimental.

Ao menos vale a pena tentar descobrir se a ciência do homem não admite a mesma precisão que vemos ser possível em várias partes da filosofia da natureza. Parece que temos todas as razões do mundo para imaginar que ela pode ser conduzida ao seu mais alto grau de exatidão. Se, ao examinar diversos fenômenos, descobrimos que eles se reduzem a um princípio comum, e formos capazes de remeter este princípio a outro, chegaremos finalmente àqueles poucos princípios simples de que todo o resto depende. E, mesmo que jamais possamos chegar aos princípios últimos, já é uma satisfação ir até onde nossas faculdades permitem ir. (Ab1)

Como podemos observar, Hume tinha como objetivo desenvolver uma ciência da mente humana, ou do funcionamento mental, cuja base fosse apenas a observação. A partir disso, esperava mostrar que a fronteira do conhecimento humano era determinada em virtude de nossa natureza limitada. Agora, para além do conhecimento, Hume sustentará que temos apenas a crença. Qual a relevância epistemológica de nossas crenças que não constituem “conhecimento” para Hume é uma questão que pretendo discutir na seção 3.3, a seguir.

### **3.1.2 A natureza da mente: suas faculdades e seus objetos**

Meu objetivo agora é examinar o significado de (P3), a tese de que *tudo que podemos conceber são percepções*, e daquela tese que consideramos seu desdobramento, (P3.1), a tese de que *não podemos conceber objetos cuja natureza seja especificamente diferente de percepções*. A tese (P3.1) pode ser formulada também do seguinte modo: *tudo que podemos conceber são objetos cuja natureza é especificamente semelhante à natureza das percepções*. Inicialmente, gostaria de fazer duas observações.

Em primeiro lugar, gostaria de indicar que, como já disse no capítulo 1, se se estabelece um significado técnico para o termo, o ato de *conceber* tem como objeto antes idéias do que impressões (isto é, não seria o caso que pudéssemos conceber *percepções*, em sentido lato). Nesse caso, seria incorreto afirmar que nós podemos conceber impressões. Portanto, a formulação tecnicamente correta de (P3) seria que *tudo que podemos conceber são idéias*; ou ainda, poderíamos afirmar que tudo que podemos perceber são percepções. Minha opção pelo verbo “conceber” na

formulação de (P3) tem como objetivo apenas dar ênfase ao problema da compatibilização, uma vez que é especificamente o ato mental da concepção que está em jogo nesse problema. Poder-se-ia considerar um equívoco essa formulação, na medida em que impressões também são percepções e que não poderíamos de fato conceber impressões. Entretanto, como o conteúdo de nossas idéias depende do conteúdo de nossas impressões, então, quando concebemos idéias, concebemos conteúdos que se derivam de impressões.

Em segundo lugar, gostaria de apontar a natureza da relação de *diferença específica*. O que significa dizer que  $x$  é especificamente diferente de  $y$ ? Segundo Hume, a *diferença* não é uma relação “real e positiva”, mas a “negação de uma relação”. Em (T1.1.5.10), Hume afirma que “a diferença pode ser de dois tipos, conforme seja oposta à identidade ou à semelhança. A primeira é denominada diferença de *número*; a outra, diferença de *espécie*”. Portanto, temos dois tipos de diferença, a diferença de número e a diferença de espécie, ou diferença específica. Como a diferença específica é a negação da relação de semelhança, que poderíamos também chamar semelhança específica, então, se  $x$  é especificamente diferente de  $y$ ,  $x$  não é especificamente semelhante a  $y$ . Pela definição da relação de semelhança, se  $x$  não é semelhante a  $y$ , então  $x$  não possui em comum com  $y$  qualquer qualidade ou quantidade, ou grau dessa qualidade ou quantidade, a partir do qual possam ser comparados pela mente. Portanto, se  $x$  é especificamente diferente de  $y$ , então  $x$  não possui em comum com  $y$  qualquer qualidade ou quantidade<sup>68</sup>.

Após essas considerações iniciais, gostaria de lembrar que o foco desta seção é a teoria humeana da concepção, a explicação de Hume sobre a natureza do ato de conceber e de seus objetos. Meu objetivo é investigar o que significa dizer que estamos limitados a conceber percepções, ou melhor, idéias. Apresentar a teoria humeana da concepção implica mostrar a natureza de nossas idéias, ou ainda, os modos pelos quais esses conteúdos se originam e o que eles representam<sup>69</sup>. Determinar a natureza de nossas idéias, para Hume, significa determinar o alcance e a natureza dos conteúdos do pensamento humano e de

---

<sup>68</sup> O problema é que Hume também afirma que nenhuma relação pode existir (ou ser estabelecida) sem algum grau de semelhança entre os *relata* (T1.1.6.3). Mas, como podemos ver, a relação de diferença específica parece exigir uma dessemelhança completa entre os dois objetos comparados.

<sup>69</sup> Uma descrição da teoria humana da representação que serviu de base para minha análise encontra-se em Garrett (2006).

nosso conhecimento. Nesse caso, a metodologia experimental que apresentei em 3.1.1 é importante para a teoria humeana da concepção porque é a partir da observação dos fenômenos mentais (isto é, da consciência imediata do funcionamento da mente) que Hume pretende determinar a natureza da mente e de seus objetos.

Meu interesse sobre a teoria humeana da concepção conduz inicialmente a uma investigação mais ampla, a saber, sobre a natureza de nossas percepções em geral. Por isso, tentarei agora responder a seguinte questão: o que são percepções? Essa questão nos conduzirá a doutrina de Hume acerca da natureza dos conteúdos do pensamento.

Determinar a natureza ontológica das percepções é uma das principais tarefas que se apresentam aos leitores de Hume<sup>70</sup>. Considera-se, em geral, que percepções são itens ou entidades mentais. Mas poderíamos perguntar o que são entidades mentais? Entidades mentais são entidades cuja existência depende da existência da mente. Ora, dizer que *x* depende da existência de *y* significa dizer que se *y* não existe, então *x* não existe. Nesse caso teríamos que admitir certa prioridade ontológica da mente em relação às percepções. Essa prioridade ontológica expressaria a propriedade da mente segundo a qual ela seria ontologicamente mais fundamental que percepções, isto é, sua existência seria independente da existência das percepções e essas por sua vez dela dependeriam para existir. Mas seria isso de fato caso? Se considerarmos que a mente é um conjunto ou “feixe de percepções” então ela nem sequer seria ontologicamente distinta de percepções (T1.4.2.39). Nesse caso, não poderíamos considerar que a existência das percepções seja dependente da existência de mentes, uma vez que a existência da mente, ou sua constituição ontológica, depende da existência de um conjunto de percepções “unidos por certas relações”. Agora, há um sentido em que percepções são diferentes de objetos externos para Hume: percepções são itens mentais associados por Hume até mesmo ao cérebro, a nosso sistema neurofisiológico (T1.2.5.20, 1.3.10.9); por outro lado, objetos externos, se existem, não são itens

---

<sup>70</sup> V. Chappell, por exemplo, afirma que há duas ontologias no *Tratado*, pois Hume teria alterado sua concepção ontológica no decorrer dessa obra. Para Chappell, há uma ontologia realista de inspiração lockeana nas partes 1, 2 e 3 do livro 1 do *Tratado*, que admite a existência de entidades físicas e de entidades mentais, enquanto, na parte 4, há “uma ontologia inovadora e redutiva”, segundo a qual somente há percepções e, por isso, todas as outras entidades podem ser reduzidas a percepções. A ontologia de Hume contida na parte 4 do livro 1 do *Tratado*, especialmente na segunda e na sexta seção, é descrita por Chappell como “trans-Berkeleyana”, fenomenalismo ou monismo neutro (CHAPPELL 1995).

mentais, como fica claro, por exemplo, em (T1.3.5.2), quando Hume faz uma distinção entre as possíveis fontes de nossas impressões de sensação<sup>71</sup>. Por isso, suporei inicialmente que percepções são entidades mentais. Percepções são seres cuja existência se define a partir de suas relações com uma mente ou com o conjunto de percepções que compõem uma mente<sup>72</sup>.

A investigação empírica do funcionamento da mente humana conduz Hume a algumas conclusões importantes no que diz respeito às nossas percepções. Essas conclusões podem ser observadas tanto no *Tratado* como na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, ainda que entre este e aquele haja alguma diferença, principalmente em virtude da maior riqueza de detalhes do primeiro. As principais máximas ou princípios da natureza humana, que apresentarei a seguir, presentes na teoria de Hume sobre a mente, são os seguintes.

(1) As percepções da mente humana [os objetos *mentais* de que temos consciência imediata] podem ser reduzidas a dois gêneros distintos: impressões e idéias, semelhantes em natureza e distintos apenas em seus graus de força e vivacidade. As impressões podem ser divididas em duas espécies: de sensação e de reflexão.

(2) Todas as percepções são particulares, isto é, deve ter um conteúdo determinado em graus de quantidade e qualidade.

(3) As percepções podem ser divididas em simples e complexas.

(4) Todas as nossas idéias simples, em sua primeira aparição, derivam de (são causadas por) impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão.

(5) As faculdades pelas quais “repetimos” nossas impressões em idéias são a memória e imaginação.

(6) A imaginação é a faculdade pela qual a mente compõe, decompõe e relaciona idéias.

---

<sup>71</sup> Essa distinção também pode ser observada, por exemplo, em (T2.1.1.1). Acredito já ter mostrado no capítulo 1 desta dissertação que o significado da expressão “objeto externo” nos textos de Hume parece nos remeter a entidades independentes da mente.

<sup>72</sup> Nesse sentido, seria possível interpretar o argumento (P3) → (P2) do seguinte modo: tudo que podemos conceber são percepções, percepções são itens mentais, objetos externos não são itens mentais, como só podemos perceber itens mentais, então não se pode conceber objetos externos. Aqui, a diferença entre percepções e objetos externos não é específica, mas numérica (quantidade), ou seja, a negação da relação de identidade entre dois objetos. Mas dois objetos podem ser numericamente diferentes e especificamente semelhantes e, portanto, não serem especificamente diferentes. O argumento, como apresentado, exige que percepções e objetos sejam especificamente diferentes e não apenas numericamente diferentes. Esse modelo de interpretação, como tentarei mostrar na seção 3.1.3, ignora o aspecto intencional da noção de concepção em Hume. Itens mentais parecem *ser acerca de* algo ou *representar* algo.

Na primeira seção da parte 1 do *Tratado*, Hume se propõe a examinar a origem de nossas idéias. Para isso, ele descreve a natureza do funcionamento mental. Sua primeira observação diz respeito aos objetos mentais, ou percepções. Segundo Hume, as percepções da mente humana, os objetos *mentais* de que temos consciência imediata, reduzem-se a dois gêneros distintos: impressões e idéias; entidades semelhantes em natureza<sup>73</sup> e distintas apenas no grau de força e vivacidade com o qual “afetam a mente (*strike upon the mind*) e seguem seu caminho (*make their way*) em nosso pensamento ou consciência” (T1.1.1.1).

Do mesmo modo, um dos objetivos traçados por Hume na *Investigação* é fazer uma “geografia mental”, ou uma “investigação acerca dos poderes e da economia da mente”. Na *Investigação*, seção 2, “Da origem das idéias”, Hume afirma que as percepções da mente dividem-se segundo seus graus de força e vivacidade em dois tipos: impressões e idéias.

Podemos dividir todas as percepções da mente em duas classes ou espécies que se distinguem por seus graus de força e vivacidade. As que são menos fortes e vivazes são geralmente chamadas de PENSAMENTOS ou IDÉIAS. A outra espécie carece de nome em nossa língua, assim como na maioria das outras, e suponho que isto se dá porque nunca foi necessário para qualquer propósito, exceto os de ordem filosófica, agrupá-las sob algum termo ou classificação geral. Vamos então tomar uma pequena liberdade e chamá-las de IMPRESSÕES, empregando a palavra em um sentido um pouco diferente do usual. (EHU2.3)

A partir da observação do funcionamento da mente, Hume distingue dois tipos básicos de objetos que se apresentam à consciência, que são semelhantes em natureza, porém distintos em seus graus de força e vivacidade, e que, como veremos adiante, obedecem certa ordem causal. Essa divisão determina os dois âmbitos ou duas esferas da mente: o pensamento e a sensação (*feeling*), ou no que Hume irá chamar a “parte sensitiva” e a “parte cogitativa” de nossa natureza (T1.4.1.8). A parte sensitiva diz respeito a nossas impressões, percepções “mais fortes e vivazes”, e a parte cogitativa diz respeito às idéias, nossas impressões mais fracas.

---

<sup>73</sup> Essas percepções possuem a mesma natureza porque “suas partes componentes são precisamente semelhantes” e porque “a maneira e a ordem como aparecem podem ser as mesmas” (T2.1.11.7). Hume afirma, por exemplo, que “a idéia de vermelho, que formamos no escuro, e a impressão que atinge nossos olhos à luz do sol diferem somente em grau, não em natureza” (T1.1.1.5).

Como vimos, as impressões são as percepções mais “fortes e violentas”. Por impressões pode-se compreender, segundo Hume, “todas as nossas sensações, paixões e emoções da maneira em que fazem sua primeira aparição à alma” (T1.1.1.1). As impressões podem ser impressões de sensação, também chamadas originais ou primárias, e impressões de reflexão, também chamadas impressões secundárias, paixões ou emoções. Por sua vez, as idéias são as “pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio” (T1.1.1.1). A diferença entre impressões e idéias pode ser expressa de maneira evidente, segundo Hume, a partir da diferença entre sentir (*feeling*) e pensar (*thinking*). Sentimos impressões, e pensamos com idéias: o “material do pensamento” (EHU2.3, 5). No *Abstract*, Hume apresenta o que ele considera ser as “definições” de percepções, idéias e impressões.

Nosso autor começa com algumas definições. Denomina percepção tudo que pode estar presente à mente, seja quando empregamos nossos sentidos (*senses*), quando somos motivados por paixões (*are actuated with passion*), ou quando exercitamos nosso pensamento e reflexão. Divide nossas percepções em duas espécies: impressões e idéias. Quando sentimos (*feel*) qualquer tipo de paixão ou emoção, ou quando os sentidos nos transmitem imagens dos objetos externos, a percepção da mente é o que ele chama de impressão, palavra que emprega em um novo sentido. Quando refletimos sobre uma paixão ou um objeto que não está presente, essa percepção é uma idéia. Impressões, portanto, são nossas percepções fortes e vívidas; idéias são as mais fracas e pálidas. Essa distinção é evidente, tão evidente quanto a distinção entre sentir e pensar. (Ab5)

Segundo Hume, em alguns casos, quando sonhamos, quando estamos em um estado febril ou de insanidade, por exemplo, os graus de força de nossas sensações e pensamentos podem apresentar uma “semelhança tão próxima” que não nos permitiria distingui-los. Entretanto, Hume considera que esses casos são tão poucos, quando contrastados com o funcionamento usual da mente, que não se tornam uma razão suficiente para não distinguirmos os dois tipos de percepções segundo o critério de força e vivacidade.

Hume chama a atenção do leitor em uma nota para o fato de que empregará “os termos *impressões* e *idéias* em um sentido diferente do habitual” (T1.1.1.1n). Em primeiro lugar, a palavra “idéia” não pode ser aplicada a todo tipo de percepção, como fez Locke. Em relação às impressões, Hume afirma que seu uso é completamente novo, e que se referirá apenas às “percepções elas mesmas”, à sua

relação original com a mente, e não ao modo como são produzidas na alma, isto é, aos seus aspectos fisiológicos (T1.1.2.1).

Pelo termo impressão, gostaria que não se o entendesse aqui como exprimindo a maneira como nossas percepções vívidas são produzidas na alma, mas apenas as percepções elas mesmas; algo para o qual não há um nome particular nem em inglês, nem em qualquer outra linguagem de que eu tenha conhecimento. (T1.1.1.1n)

Segundo Hume, todo objeto que se apresenta à consciência, impressões ou idéias, deve ser algo particular, isto é, determinado em seus graus de qualidade e quantidade (T1.1.7.4-5). Se considerarmos o princípio de que toda idéia é copiada de alguma impressão, e que, por isso, suas naturezas são semelhantes, então fica claro que toda idéia também deve ser determinada em seus graus de qualidade e quantidade. Disso, segue-se, para Hume, que não podemos conceber idéias gerais abstratas (T1.1.7).

Além da diferença entre seus graus de força e vivacidade, as percepções também podem ser distinguidas segundo a presença de “partes” em sua composição. Percepções que possuem partes são percepções complexas. Percepções que não possuem partes são percepções simples. Segundo Hume, “impressões e idéias simples são tais que não admitem distinção ou separação”. Por sua vez, as percepções complexas são o contrário das simples e “podem ser divididas em partes” (T1.1.1.2). Tanto impressões, como idéias, são simples ou complexas.

É bom lembrar que partes de percepções complexas não são necessariamente percepções simples, pois o resultado da separação de uma percepção complexa pode ser duas percepções igualmente complexas. Uma percepção complexa (como uma maçã) é composta da união de qualidades particulares distinguíveis: cor, gosto e cheiro, por exemplo<sup>74</sup>. Segundo Hume, é “fácil perceber que essas qualidades não são as mesmas (*the same*), pois são distinguíveis umas das outras” (T1.1.1.2). A idéia de Hume parece ser que se elas fossem “a mesma coisa”, não seriam distinguíveis. Certas percepções são diferentes, por isso são distinguíveis. Ser diferente implica a possibilidade de ser separado, isto é, ser concebível isoladamente (T1.1.3.4).

---

<sup>74</sup> Se lembrarmos da doutrina humeana das distinções de razão (T1.1.7.17-18), podemos ver que a cor não é distinguível da maçã da mesma forma que o gosto e o cheiro. Podemos, no entanto, pensar a maçã como azul e não como vermelha.

Hume já observou que idéias e impressões são entidades de natureza semelhante e só se distinguem em graus de força e vivacidade. De certa forma, nossas idéias são o “reflexo” de nossas impressões, de tal modo que “todas as percepções da mente são duplas”. Agora, de que modo se dá a relação de semelhança há entre elas?

No que diz respeito às idéias complexas, Hume sustenta que podemos observar que muitas delas não possuem impressões correspondentes, e mesmo nossas impressões complexas não são representadas de modo exatamente semelhante por nossas idéias. Por isso, poderíamos concluir que percepções complexas não se correspondem necessariamente. Posso formar, por exemplo, uma idéia complexa da qual não preciso ter uma impressão complexa correspondente. Tenho idéias complexas que podem ser considerados produtos de uma impressão complexa. Quando vejo um cão qualquer na rua tenho uma impressão complexa. Quando, já em casa, penso nesse cão, tenho uma idéia complexa que representa minha impressão do cão que vi na rua. Posso, contudo, juntar asas, um rabo de porco e patas de elefante à idéia desse cachorro e o resultado dessa mistura de percepções ainda é uma idéia complexa. Entretanto, a essa idéia complexa certamente não tenho uma impressão complexa equivalente. Ela é composta da mistura de impressões complexas e simples que se encontram separadas.

Pode-se observar que Hume nos apresenta dois tipos de idéias complexas, (i) a que possui uma impressão complexa correspondente e (ii) a que não possui uma impressão complexa correspondente, apesar de ser composta de um conjunto de outras impressões e, por isso, poder ser derivada indiretamente de impressões. Tendo em vista a terminologia humeana (T1.2.2.1, 1.1.7.12), chamarei as idéias do primeiro tipo de *idéia complexa adequada* e, as outras, de *idéia complexa inadequada*<sup>75</sup>. Se lembrarmos que toda idéias simples representa um impressão simples exatamente semelhante, veremos que esse tipo de distinção não cabe às idéias simples. Por outro lado, tenho impressões complexas que não consigo reproduzir em toda sua complexidade em uma idéia complexa equivalente. Conseqüentemente, podemos concluir que percepções complexas, impressões e

---

<sup>75</sup> Se levarmos em conta a afirmação de Hume de que “as idéias sempre representam os objetos ou impressões de que derivam, e jamais podem representar ou ser aplicadas a outros objetos e impressões, senão por uma ficção” (T1.2.3.11), podemos observar que as idéias que chamei de idéias complexas inadequadas são, do ponto de vista da representação, para Hume, ficções da mente.

idéias, não se correspondem mutuamente, isto é, nem toda impressão complexa apresenta uma idéia complexa correspondente e exatamente semelhante, e vice-versa.

Agora, como lembrei acima, no que diz respeito às impressões simples, Hume admite que o caso seja diferente, pois a investigação metódica dos objetos da mente humana nos permite concluir que “cada idéia simples possui uma impressão simples semelhante, e cada impressão simples uma idéia correspondente” (T1.1.1.5). Dessas reflexões sobre a natureza das percepções e suas relações surge uma das principais conclusões da filosofia de Hume, chamada convencionalmente de *princípio da cópia*, a saber, como “todas as idéias e impressões simples são semelhantes, e como as complexas são formadas a partir delas, podemos afirmar em geral, que essas duas espécies de percepção são exatamente correspondentes” (T1.1.1.6).

Agora, qual a relação de causação que podemos estabelecer entre elas? Qual é a causa e qual é o efeito? É possível afirmarmos que nossas impressões são as causas de nossas idéias, seus efeitos? Sobre isso, Hume afirma que

a conjunção constante de nossas impressões semelhantes é uma prova convincente de umas são as causas da outra; e essa prioridade das impressões é do mesmo modo uma prova de que *nossas impressões são as causas de nossas idéias*, não nossas idéias de nossas impressões. (T1.1.1.8, grifo meu)

Isso pode ser “provado” de duas maneiras, segundo Hume. Em primeiro lugar, há uma forte conexão entre nossas impressões e idéias que pode ser descoberta empiricamente a partir da consideração da anterioridade da impressão em relação à idéia simples em questão. Em segundo lugar, órgãos da sensação obstruídos implicam em perda não apenas das impressões, mas também das idéias correspondentes.

Contudo, duas limitações para esse princípio da anterioridade da impressão para toda idéia simples podem ser apresentadas. Em primeiro lugar, o tom de azul perdido, e, em segundo lugar, a produção de idéias secundárias. Dessas “limitações”, a primeira poderia ser considerada um contra-exemplo para o princípio da cópia, pois, em suas próprias palavras: “não é absolutamente impossível o aparecimento de idéias independentemente e suas correspondentes impressões” (EHU2.8), portanto, “as idéias simples nem sempre são, em todos os casos,

derivadas de impressões correspondentes” (EHU2.8). Contudo, Hume considera que essas limitações não chegam a por em risco a veracidade do princípio. Como as idéias complexas se formam a partir das simples, podemos afirmar de modo geral que esses dois tipos de percepção são exatamente correspondentes<sup>76</sup>.

O exame completo dessa questão é o assunto do presente tratado; e, por conseguinte, contentar-nos-emos em estabelecer uma proposição geral, que *todas as nossas idéias simples, em sua primeira aparição, são derivadas de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*. (T1.1.1.7, grifo do autor)

Está então estabelecido o “princípio da anterioridade das impressões em relação às idéias”, o princípio segundo o qual “todas nossas idéias simples procedem, mediata ou imediatamente, de suas impressões correspondentes”.

Mas, embora nosso pensamento [isto é, nossas idéias] pareça possuir essa liberdade ilimitada, um exame mais cuidadoso nos mostrará que ele está, na verdade, confinado a limites bastante estreitos, e que todo esse poder criador da mente consiste meramente na capacidade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais que os sentidos (*senses*) e a experiência nos fornecem. (...) Em suma, todos os materiais do pensamento [as idéias] são derivados de nosso sentimento (*sentiment*) externo ou interno. A mistura e composição desses materiais pertence somente à mente e à vontade. Ou, para expressar-me em linguagem filosófica, *todas as nossas idéias, ou percepções mais débeis, são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vivas*. (EHU2.5, grifo meu)

A mente possui também certas faculdades. Essas faculdades se caracterizam pela função que exercem nas operações da mente e pelo tipo de objeto com que se relacionam. Para compreendermos a teoria humeana da concepção, portanto, é preciso que compreendamos também sua teoria das faculdades mentais. O termo “conceber”, na filosofia de Hume, é uma designação geral de toda atividade da mente pela qual, através de certas faculdades, ela se relaciona com idéias. Conceber é um termo geral que Hume utiliza para se referir a

---

<sup>76</sup> Há uma grande controvérsia acerca dessa questão, mas o que me parece ocorrer nesse caso é que, ainda que a imaginação tenha dado origem a uma idéia sem ter uma impressão semelhante correspondente, essa idéia é derivada de algum modo de outras impressões simples *quase-semelhantes* em qualidade. Hume reconhece que podemos “formar” a idéia sem antes termos recebido a impressão, mas, devemos reconhecer também que a impressão, contudo, pode ser produzida pela mente, como exige o desafio humeano. Eu posso, por exemplo, misturar tons de tinta azul e branco até produzir a impressão simples correspondente àquela produzida de modo independente pela imaginação. Logo, o que esse exemplo do tom de azul mostra é a possibilidade de que tenhamos algumas idéias simples que não sejam derivadas de impressões simples que lhes correspondam. Essas idéias simples seriam produzidas pela imaginação. Tais idéias, contudo, estão ainda vinculadas, do modo como descrevi acima, às impressões de sensação.

determinados atos mentais gerados por determinadas faculdades da mente. Hume chama os objetos dos quais temos consciência imediata de *percepções* e os distingue em dois tipos apenas segundo seus graus de força e vivacidade. Esses objetos, como já vimos, possuem a mesma natureza.

As faculdades da mente operam de várias maneiras. *Perceber* é o ato mental fundamental para Hume, e o objeto de qualquer ato perceptivo é uma *percepção*. Perceber significa estar imediatamente consciente de algo, na terminologia humeana, uma percepção. O ato mental de perceber pode ser distinguido em seus dois tipos específicos: sentir e conceber (ou pensar). Dizemos que nós sentimos algo quando estamos conscientes de uma sensação ou, nos termos de Hume, de impressões, e, que concebemos (ou pensamos) algo quando estamos conscientes de uma idéia. Hume divide as faculdades da mente em dois grupos: sentidos e pensamento. A memória e a imaginação são, digamos, em linguagem cartesiana, “modos do pensamento”. Hume usa o verbo conceber como sinônimo de imaginar.

Para que possamos compreender a importância da *concepção* para a filosofia moderna, é apropriado lembrar que Antoine Arnauld e Pierre Nicole afirmam, na *Lógica ou a arte de pensar*, que conceber é uma das quatro principais operações da mente. As outras três operações são o julgamento, o raciocínio e a organização. No que diz respeito à busca do conhecimento, a concepção é o ato mais fundamental realizado pela mente e por isso “é talvez a parte mais importante da lógica” (ARNAULD 1996: 25). O funcionamento correto dessas operações é essencial para que o pensamento possa se apropriar das coisas e, assim, conhecê-las. Conceber é representar as coisas por meio de idéias. Nós concebemos idéias e idéias representam coisas, “a forma pela qual representamos essas coisas é chamada uma *idéia*”.

A observação simples (*simple view*) que temos das coisas que se apresentam elas próprias à mente é chamada concepção, como quando nos representamos um sol, uma terra, uma árvore, um círculo, um quadrado, pensamento e ser, sem formarmos qualquer julgamento explícito sobre eles. (ARNAULD 1996: 23)

A imaginação é introduzida por Hume no livro 1 do *Tratado* como uma das duas faculdades pelas quais a mente repete as impressões que recebe dos sentidos e, conseqüentemente, produz idéias (T1.1.3.1). A outra faculdade que realiza essa

função repetitiva é a memória. A imaginação se diferencia da memória na medida em que (i) as idéias da memória são mais fortes e vívidas que as idéias da imaginação, e que (ii) as idéias da imaginação não se restringem a mesma forma das impressões originais. A imaginação pode compor e decompor uma idéia. A memória não possui tal autonomia.

A imaginação pode agir de duas maneiras, segundo princípios “permanentes, irresistíveis e universais”, também chamados por Hume “princípios do costume e do raciocínio”, aceitos pela filosofia, ou segundo princípios “variáveis, fracos e irregulares” (T1.4.4.1). A diferença entre as duas faculdades é que elas produzem idéias de maneiras distintas e, por isso, as idéias por elas produzidas apresentam características distintas.

Em (T1.1.3), Hume apresenta duas qualidades que distinguem entre si essas duas faculdades. Em primeiro lugar, idéias da memória são mais “fortes e vívidas” que as idéias da imaginação. As propriedades de força e vivacidade não são caracterizadas com clareza, pois Hume apenas afirma que

ao nos lembrarmos de um acontecimento passado, sua idéia [da memória] invade nossa mente com mais 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 por um período considerável de tempo. (T1.1.3.1)

O que parece é que a memória preserva com mais eficiência a força e a vivacidade da impressão original do que a imaginação. Para justificar essa distinção Hume pede que recorramos a exemplos corriqueiros da experiência e comprovemos a maior força das idéias da memória.

Em segundo lugar, afirma Hume, “é evidente que a memória preserva a forma original sob a qual seus objetos se apresentaram”, o que não quer dizer que a semelhança seja absoluta, enquanto a imaginação “não se restringe à mesma ordem e forma das impressões originais” (T1.1.3.3).

A idéia de Hume parece ser que se eu fecho os olhos e penso no livro que está agora à minha frente, copiando fielmente a impressão sensível que dele recebo quando estou com os olhos abertos, a imagem que formo em minha mente é antes uma idéia da memória do que uma idéia da imaginação. Se em seguida penso no mesmo livro, mas agora com alguma qualidade diferente associada a ele, digamos, se modifico a cor de sua capa, então a imagem formada não é mais produto da

memória e sim da imaginação, pois não estou a me restringir à forma original do livro, isto é, a sua impressão original.

### **3.1.3 A mente e suas representações**

No capítulo 1 desta dissertação afirmei que a presença de uma inconsistência na doutrina humeana da crença natural em objetos externos dependia, entre outras coisas, do comprometimento de Hume com a suposição de que (P9) *objetos externos são entidades cuja natureza é especificamente diferente de percepções*. Mostrei também que, em conjunção com (P3), essa tese conduziria Hume à conclusão de que (P2) não poderíamos conceber objetos externos; essa última tese, por sua vez, seria, como já mostrei, incompatível com outras afirmações de Hume: (P1) e (P4). Também no capítulo 1, mostrei que (P9) poderia ser deduzida (plausivelmente) da argumentação humeana, mais precisamente, das ocasiões nas quais ele recusa a possibilidade de que nossa crença em objetos externos seja produzida de modo “racional” (ou ainda, baseada em evidências adequadas). Essa recusa fundamentar-se-ia em uma teoria subjetivista, ou fenomenalista, da natureza das percepções humanas, segundo a qual nossas percepções são exclusivamente internas. No início da seção anterior, mostrei que, para Hume, se  $x$  é especificamente diferente de  $y$ , então  $x$  não possui em comum com  $y$  qualquer qualidade ou quantidade, isto é,  $x$  e  $y$  não são semelhantes em graus de qualidade ou quantidades. Assim, se objetos externos são especificamente diferentes de percepções, então deve ser o caso que tais entidades não possuam qualquer semelhança com nossas impressões e, conseqüentemente, com nossas idéias: percepções, nesse sentido, não representam objetos cuja existência é independente da mente e objetiva.

Nas duas seções anteriores, tentei mostrar, principalmente, que, para Hume, por um lado, os princípios do funcionamento mental devem ser determinados segundo o método empírico de investigação (o único método que nos permite evitar hipóteses ininteligíveis), a partir da observação do mecanismo mental, e, por outro, que os limites de nosso pensamento são determinados pelos nossos sentidos. A ciência empírica da mente humana tem como um de seus resultados a afirmação de que o pensamento (ou a concepção) está determinado pelos sentidos, ou ainda, por aqueles conteúdos que os sentidos nos fornecem.

Todas as nossas idéias são cópias de impressões ou, em outras palavras, nos é impossível pensar em algo que antes não tivéssemos sentido, quer pelos nossos sentidos externos quer pelos internos. (EHU7.4)

Isso quer dizer que se temos uma idéia  $x$ , então  $x$  deve ter sido originada, direta, ou indiretamente de nossas impressões. Com isso, confirma-se (P3), a tese de que tudo que podemos conceber são idéias que representam outras percepções: outras idéias e, em última instância, impressões. Nesse sentido, portanto, é correta a afirmação de que se  $x$  é algo suposto especificamente diferente de percepções então  $x$  não pode ser concebido.

Tentarei mostrar agora que (P3) não é suficiente para bloquear a possibilidade de que impressões de sensação possam representar objetos externos e que, conseqüentemente, não se pode afirmar que não podemos conceber uma idéia que represente objetos externos (ou seja, que possua algum conteúdo objetivo). Para fazer isso, mostrarei que não se pode afirmar que Hume admite que (P9). Nesta seção, defenderei, portanto, que, tendo em vista o conjunto da doutrina humeana da concepção, segundo os graus de evidência de sua teoria empirista da justificação, não é correta a afirmação de que, Hume considerava ser possível saber que objetos externos são especificamente diferentes de percepções. Com isso, teríamos que abandonar a tese de que seria possível afirmar que, para Hume, não podemos conceber idéias que representem objetos externos. Para realizar essa tarefa, mostrarei que (P9) fundamenta-se em uma teoria subjetivista da natureza de nossas percepções que não é defendida por Hume, ainda que ele, em certas ocasiões, apresente argumentos nos quais essa tese está implícita. Hume distancia-se desse subjetivismo a partir da afirmação de que (E1) *só podemos ter certeza da existência e das propriedades dos objetos de que temos consciência imediata* (T1.4.2.7; EHU7.13). Se (E1) é o caso, então não podemos determinar as causas de nossas impressões de sensação e, conseqüentemente, não podemos determinar *totalmente* sua natureza ontológica. Mostrarei, portanto, que (P2) não se segue necessariamente de (P3) para Hume. O argumento que sustenta (P2) é, para Hume, “meramente cético”. O fato de que não podemos ter consciência imediata (como afirmado, corretamente, no argumento cético do qual (P2) é extraída) de objetos externos é suficiente para mostrar que não podemos *saber* se nossas percepções são semelhantes a algo externo e se são seus efeitos, porém insuficiente para

impedir que nossas percepções possam representar algo objetivo. O fato de que nossas percepções são ontologicamente subjetivas, internas, não impede a possibilidade de que elas possuam algum conteúdo objetivo.

Como já disse, alguns intérpretes consideram que Hume está comprometido com um tipo de argumento que expressa a incapacidade dos seres humanos de conceber um mundo real. Esse argumento sustenta que não podemos conceber um mundo externo porque todo o material disponível para análise da consciência é dependente da mente.

A incapacidade de concebermos um mundo independente da mente foi uma das razões utilizadas por Berkeley para negar a realidade de um mundo material, independente de qualquer mente, isto é, cuja existência fosse independente do fato de ser percebido. Esse argumento pode não ter sido muito influente, mas foi uma das razões principais pelas quais Berkeley inscreveu seu nome na história da filosofia ocidental. As principais linhas do pensamento de Berkeley, no que diz respeito à natureza da percepção humana, das possibilidades do entendimento humano e de suas conseqüências metafísicas, podem ser ilustradas com o seguinte trecho do *Princípios do Conhecimento Humano*:

Há, de fato, uma opinião que prevalece de modo estranho entre os homens: de que as casas, montanhas, rios, ou, em uma palavra, de que todos os objetos sensíveis têm uma existência natural ou real, distinta do fato de serem percebidos pelo espírito. Mas, por mais segurança e aquiescência que este princípio tenha tido no mundo, quem tiver coragem de discuti-lo perceberá, se não me engano, que envolve manifesta contradição. Pois que são os objetos mencionados senão coisas percebidas pelos sentidos? E *que percebemos nós além das nossas próprias idéias ou sensações?* E não repugna admitir que alguma ou um conjunto delas possa existir impercebido? (PHKp.4, grifo meu)

Não cabe agora discutir a filosofia imaterialista de Berkeley, mas acredito que ela pode ilustrar uma concepção da natureza da percepção humana que, estou a defender, está em jogo na apresentação do argumento cético humeano que é o centro da análise dessa seção. O argumento cético atribuído à epistemologia de Hume, e extraído da filosofia de Berkeley, é o seguinte:

(P3) A mente apenas tem consciência imediata de entidades mentais (percepções, para Hume, idéias, para Berkeley).

(1) Percepções são entidades exclusivamente internas ou subjetivas.

(2) Objetos externos são, por definição, entidades objetivas, independentes da mente.

(P9) Objetos externos são objetos cuja natureza é especificamente diferente de percepções.

Logo, conclui-se que

(P2) a mente não pode ter consciência imediata (perceber ou conceber) de objetos externos.

A conclusão fenomenalista segue-se inevitavelmente, uma vez que, segundo os princípios epistemológicos do empirismo de Hume, ao menos,

(3) apenas podemos estar certos (ou estar justificados) daquilo que temos *consciência direta*,

consequentemente, como nada podemos saber *positivamente* sobre o que não podemos conceber, chega-se à conclusão cética de que

(P5) não podemos saber se objetos externos existem ou não,

e, por fim, como corolário, metafísico para Berkeley,

(4) tudo que podemos estar *justificados* em conceber como existentes são percepções.

A principal objeção que pode ser feita a esse argumento berkeleiano, que da conjunção de (P3) e (P9) conclui que (P2)<sup>77</sup>, a meu ver, como já afirmei, é negar que a premissa (P9) seja necessariamente verdadeira segundo uma concepção correta

---

<sup>77</sup> Sem levarmos em conta a objeção dos realistas-céticos de que nós cremos em objetos externos, essa crença deve ter algum conteúdo determinado.

da teoria humeana da natureza das percepções. Ora, se (P9) estivesse correta então deveria necessariamente ser o caso que

(5) a existência e as propriedades das percepções dependem exclusivamente da existência e das propriedades da mente.

Isto é, se percepções são exclusivamente internas, então não é o caso que a existência de percepções dependa de algo não-mental e, conseqüentemente, nenhuma percepção pode representar algo não-mental. Entretanto, podemos mostrar que Hume não está comprometido com (5) e, conseqüentemente, com (P9), uma vez que, para ele, via (3),

(6) não é possível determinar com *certeza* quais as causas últimas da existência e das propriedades de *toda* percepção<sup>78</sup>, e

(7) toda percepção particular pode ser concebida a existir de modo independente de qualquer outra percepção particular.

Logo, como a mente é um conjunto de percepções, não pode ser o caso que a existência das percepções seja necessariamente dependente da existência da mente que as percebe. Parece correto concluir, portanto, que, a partir de (6) e (7), não é correta a leitura de que (P9) é o caso para Hume. Conseqüentemente, é possível que ao menos algumas das percepções de que temos consciência direta não sejam entidades exclusivamente subjetivas, isto é, temos que admitir que, para Hume,

(8) é *possível* que percepções contenham alguma propriedade objetiva, real, que represente (ou seja semelhante a) algo independente da mente ou da consciência que as percebe.

Conseqüentemente, é possível que (P9) não seja o caso. Esse argumento nos mostra, portanto, que não seria possível determinar, para Hume, que (P2), isto

---

<sup>78</sup> Logo, é possível que a existência e algumas propriedades das percepções dependam *também* de uma causa distinta da mente que as percebe. Nesse caso, as percepções poderiam representar algo externo ou objetivo.

é, que uma mente *não* tem consciência direta de percepções que representem propriedades objetivas dos objetos externos, ainda que também não seja possível determinar que ela tenha tal acesso<sup>79</sup>. Nós *temos* consciência direta (ou acesso) apenas de percepções. Contudo, tentei partir do fato de que é importante observarmos que percepções são ontologicamente neutras<sup>80</sup> se considerarmos que ter *consciência imediata* é o critério de determinação da natureza de qualquer objeto. Logo, não é possível bloquear a conceptibilidade de propriedades objetivas e a inferência natural à existência independente.

Como já vimos, percepções são os objetos que estão imediatamente presentes à consciência. A questão é saber se esses objetos ou entidades são exclusivamente mentais ou não para Hume, isto é, se a natureza das percepções (isto é, suas propriedades) é exclusivamente determinada pela mente que a percebe, ou se, por outro lado, as percepções podem possuir determinações objetivas (podem representar algo objetivo) ou, ainda, se não podemos determinar sua natureza ontológica. E em caso de resposta afirmativa, deveríamos perguntar qual a natureza dessa objetividade, é a representação de uma realidade objetiva? É correto concluir, tendo em vista a filosofia de Hume, como fez Thomas Reid, do fato de que (i) tudo que está presente à mente são percepções para (ii) as percepções são entidades exclusivamente subjetivas, isto é, possuem uma natureza completamente determinada pela mente que as percebe?

É indiscutível que, para Hume, nós, os humanos, apenas podemos conceber nossas percepções. Hume afirma que “nos é impossível sequer conceber ou formar uma idéia de alguma coisa especificamente diferente de idéias e impressões” (T1.2.6.8), isto é, de percepções. Recebemos impressões pelos sentidos e, a partir delas, concebemos idéias pelo pensamento. Agora, isso implica que a natureza das percepções é completamente determinada pela mente humana? É correto excluir qualquer aspecto objetivo de nossas impressões, e conseqüentemente, de nossas percepções como um todo? Será que Hume não deixa em aberto qual o fundamento último de determinação das percepções? Se isso fosse o caso, não poderíamos inferir da tese do *cárcere das percepções* que nossas percepções são entidades

---

<sup>79</sup> E, nesse caso, ainda estaríamos comprometidos com a tese de que não podemos saber há um mundo objetivo e externo à mente e à consciência, a tese (P5) que apresentei na introdução desta dissertação. Entretanto, ao recusarmos a verdade de (P2), abrimos a porta para reconhecermos a verdade de (P1).

<sup>80</sup> Cf. tese (6) do argumento que apresentei acima.

exclusivamente mentais. Hume de fato afirma que nossas impressões são estados mentais, subjetivos: “toda impressão é uma existência interna e percível, e aparece como tal” (T1.4.2.15). Mas será correto inferir que elas são entidades *exclusivamente* mentais, isto é, entidades ontologicamente subjetivas que representam apenas propriedades subjetivas? Será o conteúdo de toda impressão exclusivamente determinado pela mente? A diferença entre sua natureza ontológica subjetiva e uma possível capacidade objetiva de representação é algo que se deve considerar aqui.

É notável a afirmação de Hume segundo a qual impressões de sensação “surgem originalmente na alma, a partir de causas desconhecidas” (T1.1.2.1) e, além disso, são causas “inexplicáveis” para a razão humana (T1.3.5.2). Parece que Hume deixa em aberto a questão sobre a origem causal dos conteúdos de nossas impressões de sensação. Hume parece supor que elas têm uma causa e que, ao mesmo tempo, são “originais”, isto é, não são precedidas por nenhuma “percepção” (EHU2.9n).

Impressões originais ou de sensação são as que surgem na alma sem nenhuma percepção anterior, pela constituição do corpo, pelos espíritos animais, ou pela aplicação dos objetos sobre os órgãos externos (...) [deste tipo] são todas as impressões dos sentidos (*senses*) e todas as dores e prazeres corporais. (T2.1.1.1)

Em relação às impressões de reflexão, Hume afirma que elas “procedem” de impressões de sensação, “seja imediatamente, seja pela interposição de suas idéias” (T2.1.1.1). Por essa razão, Hume as chama impressões “secundárias”, isto é, impressões que dependem para seu aparecimento à mente de impressões “originais” ou primárias.

Como sustentei acima, se não é possível determinarmos todas as causas de nossas impressões, então é possível que não seja o caso que todas as percepções sejam objetos cujas propriedades dependam exclusivamente das propriedades da mente. Consequentemente, é possível que não seja o caso que toda percepção represente outra percepção apenas. Ora, se é possível que alguma percepção represente algo que não seja uma percepção, então é possível que percepções possuam propriedades objetivas (isto é, propriedades que representem algo cuja existência é independente da existência da mente). Logo, *não é necessário que percepções sejam especificamente diferentes de objetos externos*, ainda que seja

necessário que nossas idéias representem impressões. Se percepções podem ser semelhantes a objetos externos, então não é necessário que não possamos conceber objetos externos, ou, mais precisamente, não é necessário que não possamos conceber idéias que representem (ou que sejam semelhantes aos) objetos externos. Mas qual o sentido de “representar” expresso por essa possibilidade, se toda idéia representa uma impressão?

Se não é possível determinarmos todas as causas de nossas impressões, então não é impossível que possamos conceber objetos externos. Agora, mesmo que seja possível que se concebam idéias que representem objetos externos, não podemos concebê-los diretamente, pois tudo que podemos conceber diretamente são idéias, entidades mentais. Entretanto, dizer que não podemos concebê-los diretamente não significa que não possamos concebê-los em algum outro sentido; podemos, por exemplo, concebê-los indiretamente por meio de idéias que lhes sejam semelhantes. Se eu concebo X e X representa Y, parece legítimo afirmar que eu concebo Y por meio de X, isto é, concebo Y indiretamente. Poderíamos, portanto, conceber, ou representar, indiretamente objetos externos. Isso parece ser realmente o caso se considerarmos que, para Hume, a relação de representação, entre percepções, ao menos, é uma relação transitiva.

Para confirmar essa conclusão (a tese de que Hume não está comprometido com (P2)), indicarei agora alguns elementos textuais que nos permitem observar qual a relação de Hume com os argumentos céticos que ele realmente apresenta e que servem de fundamento para a teoria subjetivista das percepções que está na base de (P9) e da inferência para (P2).

Na *Investigação*, Hume admite que a “razão” é “incapaz de encontrar, a partir da experiência, algum argumento convincente para provar que as percepções estejam conectadas a quaisquer objetos externos” (EHU12.14). Essa conclusão cética, afirma Hume, baseia no princípio de que “nada está jamais presente à mente exceto às percepções” (EHU12.12). Como tentei mostrar acima, esse argumento não impede a possibilidade de que alguma de nossas percepções possua um conteúdo objetivo.

Além desse argumento contra a razão, Hume afirma que “há outro argumento cético” contra a evidência dos sentidos. Hume atribui (*EHU*12.15n), corretamente<sup>81</sup>, tal argumento a Berkeley e o descreve do seguinte modo:

É universalmente reconhecido, pelos modernos pesquisadores, que todas as qualidades sensíveis de objetos, tais como o duro e o mole, o quente e o frio, o branco e o preto, etc., são meramente secundárias e não existem nos objetos eles mesmos, mas são percepções da mente que não representam nenhum arquétipo ou modelo externo. Se isso se admite com relação às qualidades secundárias, o mesmo deve igualmente seguir-se com relação às supostas qualidades primárias [...], que [são] totalmente dependente[s] das idéias sensíveis, ou idéias de qualidades secundárias. (*EHU*12.15, grifo meu)

A conceitabilidade das qualidades primárias, nesse caso, depende da concepção de idéias secundárias: “uma extensão que não é nem tangível nem visível”, está “além do alcance da concepção humana”. Ora, se qualidades secundárias “estão apenas na mente”, tal deve ser, igualmente, a natureza das qualidades ditas primárias, posto que há tal relação de dependência entre elas, o que significaria dizer que todas as percepções ou idéias concebíveis são internas ou “não existem nos objetos”. Nesse caso, retira-se do objeto externo “todas as suas qualidades inteligíveis”, e, com isso, ele se torna inconcebível, “deixando atrás de si apenas certo *algo* desconhecido e inexplicável, como causa de nossas percepções; uma noção tão imperfeita que nenhum cético julgará valer a penas argumentar contra ela” (*EHU*12.16).

O notável nesse argumento que apresentei é que Hume em nenhum momento parece comprometer-se com ele. Pelo contrário, Hume parece questionar a natureza do argumento e uma de suas premissas centrais, compartilhada por Berkeley, a saber, que “todas as qualidades percebidas pelos sentidos estão na mente, não no objeto”, na medida em que insere a conjunção condicional “se” nas duas vezes em que enuncia tal princípio. Parece razoável que se questione por que ele utilizaria tal recurso lingüístico se concordasse realmente com a tese que está a expor. Para reforçar minha opinião, pode-se apontar o fato de que Hume critica o argumento, ao mesmo tempo em que o apresenta, considerando-o “meramente cético”, com “pouca utilidade para qualquer propósito mais sério”, um argumento que “não produz convicção” (*EHU*12.15n).

---

<sup>81</sup> Esse argumento é apresentado por Berkeley de modo claro em (*PHK*p.10-11).

Parece haver também uma recusa explícita de Hume ao argumento cético subjetivista que é apresentada na seção *Da Filosofia Moderna (T1.4.4)*, no *Tratado*. Nessa seção, Hume se propõe avaliar os fundamentos dos princípios mais importantes dos novos filósofos, críticos dos filósofos antigos ou escolásticos. Tais princípios são os que dizem respeito à natureza da percepção humana e do alcance epistemológico de seus conteúdos.

Afirmando que, por meio desse sistema [dos filósofos modernos], em vez de explicarmos as operações dos objetos externos, acabamos aniquilando por completo todos esses objetos e ficamos reduzidos às opiniões que o ceticismo mais extravagante mantém a seu respeito. Se cores, sons, sabores e aromas são somente percepções, *nada que possamos conceber possui uma existência real, contínua e independente*; sequer o movimento, a extensão e a solidez, que são qualidades primárias em que mais se insiste. (T1.4.4.6, grifo meu)

Hume conclui, depois de apresentar os princípios dos filósofos modernos - no que diz respeito à divisão das qualidades sensíveis em primárias e secundárias, associados com a objeção berkeleyana a essa divisão -, com a afirmação de que “há uma oposição direta e total entre nossa razão e nossos sentidos”, isto é, diz Hume, entre os princípios da razão, ou “as conclusões que formamos a partir da causa e efeito”, a saber, que “com a exclusão das cores, sons, calor e frio da classe existências externas, nada sobra que possa nos dar uma idéia exata e consistente de corpo” (T1.4.4.10), e as conclusões derivadas dos sentidos que “nos persuadem da existência contínua e distinta dos corpos”. Na seção anterior à seção sobre a filosofia moderna, Hume apresenta a origem da idéia de corpo segundo processos naturais da mente. Irei analisar essa investigação a seguir, em 3.3.2, porém agora podemos observar que a conclusão de Hume em (T1.4.4.10) é contrária à conclusão que ele extrai dos princípios de Berkeley, a saber, que “nossa filosofia moderna, assim, não nos deixa com nenhuma idéia exata (*just*) ou satisfatória de solidez, e, conseqüentemente, tampouco de matéria” (T1.4.4.9).

### **3.2 A TEORIA HUMEANA DA CRENÇA**

Meu objetivo principal, agora, é investigar o condicional expresso em (P4), a saber, a tese segundo a qual se não é possível conceber *i*, então não é possível crer em *i*. Se (P4) não for o caso para Hume, então é correto considerar que, para ele,

nós podemos crer em suposições inconcebíveis, produzidas, digamos, pela mente ou pela imaginação. Por outro lado, se esse condicional for verdadeiro, então se pode afirmar que, segundo a teoria humeana da crença, todo assentimento depende de um conteúdo concebível ao qual ele esteja associado.

No primeiro capítulo desta dissertação, defendi que (P4) poderia ser justificada segundo o que, em geral, se considera a “definição oficial” do conceito humeano de crença: “uma idéia vívida relacionada ou associada com uma impressão presente” (T1.3.7.5). Sustentarei agora a correção dessa inferência apoiando-me em uma investigação um pouco mais ampla da teoria humeana da crença. Com essa investigação, mostrarei também que, apesar de compatível com (P4), há, de fato, um problema nessa definição oficial de crença. Esse problema surge na medida em que se pode identificar uma ambigüidade no uso dessa expressão, a saber, o fato de que Hume não se refere com o conceito de crença apenas às idéias vívidas da imaginação produzidas através de hábitos associativos a partir de impressões presentes à mente. Hume utiliza esse conceito também para se referir às nossas impressões de sensação, às idéias da memória e ao sentimento peculiar da mente que “vivifica e anima (*vivifies and enlives*)” (T1.3.10.4) nossas percepções em geral<sup>82</sup>. Mostrarei, contudo, que essa ambigüidade na descrição da natureza do ato mental de crer, se corretamente compreendida, não coloca objeções<sup>83</sup> importantes a (P4) - pois, mesmo com essa diferença em relação à definição oficial, permanece correta a suposição de que só podemos crer naquilo que podemos conceber - mas, ao contrário, permite apontar uma distinção que considero fundamental, para meus propósitos, na teoria humeana da crença natural, a saber, a distinção que se pode fazer entre crenças originais e crenças artificiais. Essa distinção é importante porque aponta para a tese de que algumas crenças são antes percepções originais do que percepções produzidas pelo hábito.

Já mostrei, no capítulo 1, que (P4) pode ser extraída do que se considera, em geral, a definição oficial apresentada por Hume do que ele denomina de

---

<sup>82</sup> A idéia de que a crença é o “sentimento” que atribui (mais) vivacidade, ou anima (*enlives*), nossas percepções (no caso das idéias, esse sentimento é produzido, como veremos, pela relação com uma percepção já vívida, segundo um hábito particular), pode ser conferida também, por exemplo, em (T1.3.5.5, 1.3.8.2, 1.3.9.15, 1.4.7.3).

<sup>83</sup> Tendo em vista a natureza metodológica da explicação humeana sobre nossos princípios mentais, não considerarei uma objeção à definição oficial da crença o fato de que Hume reconhece que é possível, em estados de desordem mental tais como a “loucura”, que concebamos uma idéia de modo mais forte sem que essa idéia esteja associada ou relacionada a uma impressão presente (T1.3.10.9).

“crença”. Essa definição é apresentada, explicitamente, por Hume, no *Tratado*, e reproduzida na *Investigação*.

Como a crença não faz senão variar a maneira como concebemos um objeto, ela só pode conceder a nossas idéias uma força e vividez adicionais. Portanto, uma opinião ou crença pode ser definida mais precisamente como UMA IDÉIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE. (T1.3.7.5, grifo meu)

Essa “definição” é apresentada na seção “Da natureza da idéia ou crença” (T1.3.7), quando Hume analisa o ato mental presente em nossas inferências causais. Deve-se lembrar aqui que não são apenas “impressões presentes” os tipos de percepções que podem originar uma inferência que produza uma idéia e a essa idéia transmitir “parte de sua força e vivacidade” (T1.3.8.2). Hume reconhece, algumas páginas antes de apresentar essa definição de crença, que, para tais propósitos, as idéias produzidas pela memória são “equivalentes” a impressões (T1.3.4.1). Isso parece autorizar a suposição de que a idéia que constitui a crença, segundo a definição apresentada, pode estar também relacionada com idéias da memória.

Na *Investigação*, Hume apresenta uma descrição da crença em “questões de fato” nos mesmos termos da definição apresentada no *Tratado*.

Sempre que um objeto qualquer é apresentado à memória ou aos sentidos, ele imediatamente, pela força do hábito, leva a imaginação a conceber o objeto que lhe está usualmente associado, e essa concepção é acompanhada de uma sensação ou sentimento que difere dos devaneios soltos da fantasia. (EHU5.11)

O sentimento da crença nada mais é que uma concepção mais intensa e constante do que a que acompanha as meras ficções da imaginação, e que essa maneira de conceber provém de uma habitual conjunção do objeto com algo presente à memória e aos sentidos. (EHU5.13)

O que essas passagens deixam claro, a meu ver, é que a crença é uma idéia cujo grau de força e vivacidade é acrescido pela transferência até ela dessa mesma propriedade presente nas impressões ou nas idéias da memória, que dão origem à inferência, via um princípio habitual determinado, que parte destas percepções e chega àquelas. Nesse caso, nossas crenças seriam o produto do costume associado com uma impressão presente ou com uma idéia da imaginação

(T1.3.8.10). O costume depende das regularidades que percebemos nas associações ou relações entre percepções do passado, nas associações naturais por semelhança, contigüidade e causalidade. É o aumento de vivacidade que transforma uma “simples concepção” em uma idéia. Essa transferência de vivacidade não depende da vontade (*Ab21*) e sim do hábito: “podemos, em nossa concepção, juntar a cabeça de um homem ao corpo de um cavalo, mas não está em nosso poder acreditar que tal animal tenha alguma vez existido” (*EHU5.10*). Como se pode notar, (P4) está completamente conforme a tal descrição da natureza da crença, que se encontra tanto no *Tratado*, quanto na *Investigação*.

Como disse acima, ainda que essa definição oficial confirme (P4), os intérpretes em geral reconhecem um uso vago por parte de Hume da noção de “crença”. Esse uso, talvez descuidado, de Hume, é contrário à definição apresentada, o que talvez pudesse ser utilizado para inviabilizar (P4). Além de se referir às idéias da imaginação produzidas nas circunstâncias que apresentei acima, é possível identificar nos textos humeanos uma referência clara de sua parte ao sentimento de força e vivacidade que acompanha certas percepções, mais precisamente nossas impressões de sensação e nossas idéias da memória. Idéias da memória, por exemplo, não estão necessariamente associadas (por semelhança, causação ou contigüidade) com uma *impressão presente*, ainda que seja correto considerar que elas extraem sua vivacidade das impressões das quais derivam. Nossas impressões de sensação não são concepções.

Hume usa a expressão “crença” também para se referir à força e à vivacidade que “sempre” acompanham nossas impressões de sensação e nossas idéias da memória. Para Hume, essas percepções são, em princípio, *mais fortes* que as idéias produzidas pela imaginação.

A *crença* ou *assentimento* que sempre acompanha (*attends*) a memória e os sentidos não consiste senão na vividez das percepções que ambos apresentam, e [...] somente isso os distingue da imaginação. Nesse caso, **crer é sentir uma impressão imediata dos sentidos, ou uma repetição dessa impressão na memória** [isto é, uma ter uma idéia da memória]. (T1.3.5.7, negrito meu)

Do mesmo modo, assim como nossas idéias da memória e nossas impressões de sensação, algumas das idéias de nossa imaginação são concebidas de modo mais forte e vivaz, isto é, são concebidas *com assentimento*.

Uma idéia que recebe o *assentimento* é sentida de maneira diferente (*feels different*) de uma idéia fictícia, apresentada apenas pela fantasia. E esse *sentimento* diferente eu tento explicá-lo denominando-o uma força, vividez, solidez, firmeza ou estabilidade superior. [...] E, na filosofia, não podemos ir além da afirmação de que a crença é algo sentido pela mente [um sentimento], que permite distinguir as idéias do juízo das ficções da imaginação. A crença dá a essas idéias mais força e influência; faz com que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e as torna os princípios reguladores de todas as nossas ações. (T1.3.7.7, grifo meu)

Como se pode observar, Hume usa a expressão “crença” para se referir ao *sentimento* de força e vivacidade que acompanha certas percepções. A afirmação de que a crença diz respeito aos graus de força e à vivacidade que acompanham determinadas percepções pode ser verificada também no apêndice ao livro 3 do *Tratado*. Nele, Hume reconhece que há um “defeito” na descrição da natureza da crença causal (da crença produzida pela relação de causa e efeito) que apresentara em (T1.3). Hume atribui essa imperfeição ao fato de que ele teria utilizado algumas expressões que poderiam conduzir seus leitores a interpretar de maneira equivocada sua filosofia. Hume não é claro nesse ponto, mas o problema que ele quer resolver parece dizer respeito à natureza da “sensação ou sentimento (*feeling or sentiment*)” que acompanha a concepção que se considera uma crença. Essa sensação é o que diferencia a crença de uma “simples concepção” ou “dos meros devaneios da imaginação” (Ap2).

Hume parece acreditar que o uso desses termos poderia conduzir o leitor a pensar que o sentimento que acompanha a idéia ou concepção que constitui a crença é uma impressão distinta da idéia concebida. Ora, diz Hume, no apêndice que escreveu ao *Tratado*, a crença é uma sensação, ou sentimento, que se torna presente à mente, mas não é uma impressão de sensação, “a crença apenas modifica a idéia ou concepção e nos faz sentir essa idéia de maneira diferente, *sem produzir uma impressão distinta*” (Ap7, grifo meu). Segundo Hume, a suposição de que a crença pudesse ser constituída de uma impressão de sensação “é diretamente contrária à experiência e a nossa consciência imediata” (Ap4). As idéias que concebemos em conseqüência de um raciocínio causal não são acompanhadas por suas impressões correspondentes, elas são acompanhadas por um sentimento peculiar que torna a concepção “mais estável”.

A tese de que nossas impressões de sensação também são crenças mostra que nós cremos em um conteúdo *i*, sem precisar concebê-lo de fato. Isso significa que a crença não precisa necessariamente de uma concepção, ou idéia, para

ocorrer. Entretanto, esse conteúdo *i*, na medida em que é uma impressão de sensação, é *possivelmente concebível*. Assim, a tese de que só podemos crer naquilo que é concebível permanece inabalada. Se eu não pudesse conceber o conteúdo presente na impressão de sensação a qual é dado o assentimento, então (P4) poderia não ser o caso. Já vimos, entretanto, que todas as percepções da mente são semelhantes e diferem apenas em seus graus de força e vivacidade. Algumas percepções são fortes e outras são fracas. Algumas percepções são mais fortes que outras. Nossas impressões são nossas percepções mais fortes e vívidas. Essa ambigüidade presente na descrição feita por Hume do fenômeno mental da crença, portanto, não compromete a veracidade de (P4) no interior de sua filosofia, mas, como já disse, permite observar uma distinção sutil, no entanto, importante.

A tese de que nossas impressões também possam ser consideradas crenças do ponto de vista do funcionamento mental abre uma perspectiva interessante de estudo. Como já vimos, nossas impressões de sensação são conteúdos reconhecidamente originais para Hume. Ora, do ponto de vista de sua força e vivacidade originais, não seria impróprio considerar que, em certo sentido, nossas impressões de sensação são, pelo que vimos, crenças originais. Nesse sentido, crenças originais são conteúdos ou disposições originais da mente, crenças artificiais são crenças produzidas pelo costume<sup>84</sup>. Esse tipo de distinção pode ser observado, por exemplo, quando Hume afirma que no caso do mentiroso contumaz, “como em muitos outros, o costume e o hábito exercem sobre a mente a mesma influência que a natureza, fixando a idéia com igual força e vigor” (T1.3.5.6).

### **3.3 A DOCTRINA HUMEANA DA CRENÇA NO MUNDO EXTERNO**

O problema do mundo externo<sup>85</sup> na filosofia de Hume é, até hoje, fonte de muita discussão entre os intérpretes. Baxter (2006: 114-115), por exemplo,

---

<sup>84</sup> Para Hume, ambos os conjuntos de crenças podem ser consideradas naturais em oposição às crenças produzidas pela demonstração ou intuição, que poderiam ser chamadas de crenças racionais.

<sup>85</sup> O problema do conhecimento do mundo externo surge de argumentos desenvolvidos ainda entre os pensadores gregos, cujo objetivo era mostrar a natureza imperfeita da percepção humana, mas torna-se crônico, ou hiperbólico, na filosofia moderna, através do argumento cartesiano do gênio maligno, um argumento que não questiona apenas a *aparência* da realidade objetiva, mas também sua *existência* (POPKIN 1983, 1996; STROUD 1984; COHEN 1998). Essa distinção será importante para mostrar que podemos ser céticos sobre a *natureza* do mundo externo ou sobre a *existência* de um mundo externo.

considera que podemos avaliar a relação entre nossa crença na existência de objetos externos a partir do que ele considera<sup>86</sup> as três principais leituras dessa questão: Hume como (i) um cético destrutivo ou radical, (ii) um cético fenomenalista e (iii) um realista. As interpretações (i) e (ii) podem também serem chamadas interpretações céticas acerca da existência do mundo externo; em contraste, (iii) seria uma interpretação não-cética da questão. Essas interpretações foram denominadas, por mim, respectivamente, de interpretação cética tradicional, naturalismo cético e realismo cético. Mostrei, na seção 3.1 desta dissertação, que o *problema da incompatibilidade* surge de uma leitura equivocada por parte das interpretações (i) e (ii) da natureza e do escopo da teoria humeana das percepções. Esse engano fundamenta-se basicamente na atribuição a Hume da tese de que toda percepção é uma entidade cuja natureza é exclusivamente interna ou subjetiva. Mostrarei agora que, para Hume, essa tese entra em conflito com os resultados da Ciência da Natureza Humana.

Meu propósito nesta seção é expor e analisar trechos do *Tratado* e da *Investigação* nos quais Hume apresenta sua explicação sobre a natureza de nossa crença ou concepção de existência externa. O principal objetivo é argumentar a favor da hipótese realista de que a explicação de Hume sobre a origem e a natureza dessa crença compromete-se com um projeto positivo, naturalista, de cunho normativo e epistêmico. Se esta hipótese se mostrar plausível, então podemos considerar correta a suposição de que há um realismo pressuposto em certas afirmações de Hume, por exemplo, quando ele afirma que objetos externos são

---

O que se pode observar dessa distinção é que, fundamentalmente, pode-se fazer uma objeção epistemológica e outra metafísica à percepção. A primeira diz respeito à variabilidade dos sentidos e a segunda diz respeito à origem causal de nossas sensações. A conjunção dessas duas objeções produz o que podemos chamar de tese da *ilusão dos sentidos*. Essa tese pressupõe que a relação entre a mente que percebe e aquilo que é percebido é tal que aquilo que é percebido é percebido exclusivamente segundo as condições de percepção do percipiente. Consequentemente, não seria possível a mente elevar-se a um ponto de vista não-subjetivo pelo qual ela possa julgar se aquilo que percebe é, na realidade, isto é, em si mesmo, tal qual ela percebe. Nesse caso, os objetos que percebemos seriam apenas construções ou entidades mentais dos quais não poderíamos rejeitar uma natureza ilusória. Se não é possível garantir que a percepção não é por natureza ilusória então é possível que o mundo – isto é, a realidade - seja completamente diferente ou distinto do modo como percebemos pelos sentidos. Enfrentar esse problema significa, sobretudo, segundo os proponentes desses argumentos céticos, apresentar uma *razão* a partir da qual pudéssemos ter *certeza* de que o mundo é, pelos menos em alguns aspectos, tal qual percebemos.

Basicamente, na seção 3.3, apresentarei o texto de Hume com a suposição de que, como sugere Devitt (1997: 69-71), os argumentos relativos ao ceticismo acerca dos sentidos dependem de um certo tipo de teoria fundacionalista da natureza epistemológica das percepções que é frequentemente atribuída a Hume, porém que pode ser questionada no que diz respeito à avaliação de Hume de nossas crenças originais e inevitáveis.

<sup>86</sup> Apresentei essas interpretações no capítulo 2.

coisas que “existe[m] independentemente de nossa percepção [...] algo externo a nossa mente que o percebe. Nossa presença não lhe atribui ser, nossa ausência não o aniquila. Ele preserva sua existência uniforme e completa, independentemente da situação de seres inteligentes que o percebam ou contemplem” (*EHU* 12.8).

A principal consequência dessa argumentação é mostrar que a tese segundo a qual a explicação de Hume sobre a natureza e origem dessa crença expressa uma posição cética é equivocada; segundo essa posição cética, Hume teria admitido que não é possível sabermos se há ou não um mundo independente da mente e contínuo. Tentarei mostrar que a recusa da interpretação cética fundamenta-se principalmente na idéia de que a intenção do ceticismo de Hume era de fato mostrar a incapacidade da epistemologia cartesiana, implícita no empirismo de Locke e Berkeley, para explicar a natureza daquelas idéias ou crenças fundamentais para a experiência humana, e com isso oferecer novas bases epistemológicas para a compreensão do que seja o conhecimento humano. Tentarei mostrar que o ceticismo de Hume está associado ao que ele considera seu projeto de desenvolver “um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase completamente novo” (*Ti.6*).

Espero mostrar nesta seção que o problema central para uma interpretação da concepção de Hume acerca da crença na existência do objeto externo diz respeito à relação entre o que se considera ser os limites semânticos e epistemológicos estabelecidos por Hume na teoria das percepções humanas e a origem dos conteúdos de nossas crenças naturais originais, nas quais se inclui a crença (metafísica) no objeto externo. Mostrarei que Hume identifica um sentimento original da mente como a origem da idéia de existência contínua.

### **3.3.1 A idéia de existência externa**

Nesta seção, examinarei qual a opinião de Hume sobre a origem e a natureza de nossa idéia de existência externa segundo sua apresentação desse assunto em (*T1.2.6*). Acredito ter mostrado, em 3.2, que (P4) pode ser considerada uma tese que expressa, para Hume, um princípio do funcionamento mental. Portanto, segundo essa suposição, se temos uma crença em objetos externos, então essa crença deve conter uma idéia de objetos externos, ou, como esta seção

sugere, uma idéia de existência externa. Sustentarei que, em (T1.2.6), Hume não apresenta indícios suficientes para determinarmos a natureza da idéia de existência externa, nem para determinarmos a capacidade da mente em representar algo externo ou independente da mente.

A idéia de existência externa é examinada por Hume, especificamente, em (T1.2.6.7-9). Nessa mesma seção, Hume discute também a origem de nossa idéia de existência (T1.2.6.1-6). Segundo Hume, nossa idéia de existência, de “entidade” ou “ser” (*being*) é exatamente “a mesma que a idéia daquilo que concebemos como existente” e deriva-se da própria natureza da consciência perceptiva em geral. Isto é, para Hume, a idéia de existência é derivada do próprio ato de *perceber* em geral: “tudo que concebemos, concebemos como existente”. Além disso, não apenas nossa idéia de existência deriva-se dessa fonte, mas também nossa *crença* de que nossas percepções existem. Para Hume, todas as nossas percepções são “percepções que acreditamos existirem” (T1.2.6.5).

Ainda que a explicação de Hume sobre nossa idéia de existência seja direta e clara, no que diz respeito à idéia de existência externa, Hume é, nessa seção, consideravelmente dúbio. Ele começa sua análise com a famosa e discutida afirmação de que

podemos observar que é universalmente admitido pelos filósofos, e é, além disso, tão óbvio por si mesmo, que nada está mesmo presente à mente exceto suas percepções, ou impressões e idéias, e que objetos externos tornam-se conhecidos por nós apenas por aquelas percepções que eles ocasionam. Odiar, amar, pensar, sentir e ver; tudo isso é apenas perceber. (T1.2.6.7)

Hume afirma que apenas percepções estão “presentes à mente”, apenas “impressões e idéias”. No parágrafo seguinte, Hume segue seu raciocínio e afirma que “é impossível para nós [...] conceber ou formar a idéia de alguma coisa especificamente diferente de idéias e impressões” e, ainda, que

não podemos conceber algum tipo de existência, exceto essas percepções, que tem aparecido em tão estreito limite. Esse é o universo da imaginação, e não temos qualquer idéia exceto as que nele são produzidas. (T1.2.6.8)

Nesse caso, parece correto concluir que se nós compreendermos que a expressão “objeto externo” se refere a algo *especificamente distinto* de percepções,

então não podemos concebê-los<sup>87</sup>. Mas, poderíamos perguntar, conceber a *idéia* de existência externa significa necessariamente conceber algo distinto de percepções? Não podemos conceber *objetos externos* (pois só podemos conceber idéias, entidades mentais), mas não podemos também conceber a *idéia de objetos externos*? Não é possível haver uma percepção *de* objetos externos?

Vale notar a afirmação de Hume, nessa mesma passagem, de que “objetos externos”, isto é, aquilo a que a idéia de existência externa supostamente se refere, digo, que “objetos externos tornam-se conhecidos por nós apenas por aquelas percepção que eles *ocasionam*” (grifo meu). Se considerarmos a hipótese de que a passagem anterior sugere que a idéia de existência externa é ininteligível, então esta última frase não faria sentido. No último parágrafo dessa seção Hume afirma que

o mais distante que podemos ir em direção a concepção de objetos externos, quando se supõe que eles são *especificamente* diferentes de percepções, é formar deles uma idéia relativa, sem a pretensão de compreender os objetos relacionados. Falando em geral, não os supomos especificamente diferentes; mas apenas atribuímos a eles relações, conexões e durações diferentes. (T1.2.6.9)

Pode-se notar que Hume admite que podemos “formar” ou, seu equivalente, “conceber” uma “idéia relativa” de objetos externos mesmo se os supormos algo “especificamente diferentes de percepções”. Não podemos “compreender” esses objetos, mas podemos concebê-los através dessa idéia relativa. Cabe lembrar aqui que a *diferença específica* é considerada por Hume a negação da relação de semelhança (T1.1.5.10). Portanto, considerar que “percepções” e “objetos externos” são coisas, ou objetos, especificamente diferentes, significa dizer que eles não possuem qualquer grau de semelhança a partir do qual possam ser comparados, ou relacionados *filosoficamente*, ou seja, que eles não possuem qualquer qualidade em comum a partir do qual a mente possa estabelecer uma relação entre as idéias de ambos. Para Hume, a semelhança é uma condição necessária para qualquer relação filosófica (T1.1.5.3). Por não serem semelhantes, não podemos ter a “pretensão” de compreender “esses objetos”, ainda que, lembremos, possamos concebê-los segundo uma idéia relativa. Mas é notável que Hume afirme, no final da citação, que nós, “em geral”, isto é, em nosso cotidiano não-filosófico, não supomos

---

<sup>87</sup> O que já admiti na seção 3.1.3.

que objetos externos são especificamente diferentes de percepções, mas, pelo contrário, em nossa vida ordinária ou pré-reflexiva, os consideramos especificamente *semelhantes*. Segundo Hume, isso quer dizer que apenas atribuímos a objetos externos “relações, conexões e durações diferentes” das que atribuímos a percepções. Ora, se a expressão “objeto externo” é ininteligível então, repito, nada disso faz sentido<sup>88</sup>. Hume reconhece as dúvidas que surgem de sua abordagem da idéia de objetos externos, por isso, recomenda ao leitor em uma nota no fim da seção que remete a seção que vamos investigar a seguir, a saber, a seção “Do ceticismo acerca dos sentidos” (T1.4.2).

Em relação à origem da idéia de existência externa é conveniente lembrarmos que, para Hume, é impossível *determinarmos* qual a causa de nossas impressões sensíveis, as impressões que consideramos “externas” ou que supostamente nos fornecem informações sobre aquilo que nos rodeia. Para Hume, essas impressões “surgem originalmente na alma, a partir de causas desconhecidas” (T1.1.2.1). Já mostrei que isso impede que possamos bloquear a possibilidade de que alguma de nossas percepções represente algo externo à mente.

Quanto às *impressões* provenientes dos *sentidos* [senses], sua causa última é, em minha opinião, inteiramente inexplicável pela razão humana, e será 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. (T1.3.5.2)

Essa mesma opinião pode ser observada também na *Investigação*, quando Hume questiona a possibilidade de que se determine, por meio de um argumento, que objetos externos causem nossas impressões de sensação.

Através de que argumento pode ser provado que as percepções da mente devem ser causadas por objetos externos, completamente diferentes delas embora lhes assemelhando (se isto fosse possível) e que não podem nascer da energia da própria mente ou da sugestão provocada por algum espírito invisível e desconhecido, ou de alguma outra causa ainda mais desconhecida por nós? Em verdade, tem-se admitido que algumas destas percepções, motivadas pelos sonhos, loucuras e outras doenças não derivam de algo exterior. (EHU12.11)

---

<sup>88</sup> O apelo à inteligibilidade do uso da expressão “objeto externo” no texto humeano é, como já indiquei, um princípio fundamental das interpretações que defendem um realismo cético como a expressão da opinião de Hume sobre o problema do mundo externo. Cf. (STRAWSON 2000: 33-34; WRIGHT 2000: 88-89). A mais severa crítica a essa suposição dos realistas-céticos encontra-se em Winkler (2000). Outra crítica considerável ao realismo cético encontra-se em Blackburn (2002).

Portanto, à primeira vista, nossa crença em objetos externos, isto é, a crença de que os objetos de nossos sentidos (os objetos que afetam nossos sentidos) possuem uma existência contínua e distinta da mente, parece de algum modo ultrapassar aquilo que as nossas impressões nos oferecem, na medida em que o conteúdo da crença (uma idéia de uma existência contínua e distinta da mente) é algo que, aparentemente, não pode ser extraído de uma impressão de sensação. Mas qual a natureza dessa idéia de existência externa, ou concepção, presente na crença? Hume nada fala sobre isso na seção (T1.2.6). Por que essa concepção é também acreditada ou o que atribui vivacidade a essa idéia? Isso é o que investigarei a seguir.

### **3.3.2 A crença em objetos externos no Tratado da Natureza Humana**

A questão sobre a idéia da existência de objetos externos à mente é discutida por Hume, especificamente, em duas partes do *Tratado*. A primeira, na seção “Da idéia de existência e de existência externa” (T1.2.6)<sup>89</sup>, e, a segunda, na seção “Do ceticismo em relação aos sentidos” (T1.4.2). Entretanto, apenas esta última trata da questão sobre a *crença* na existência de objetos externos; ela compõe a parte 4 do *Tratado*, dedicada ao estudo “Do ceticismo e de outros sistemas filosóficos”, e sucede a seção intitulada “Do ceticismo em relação à razão”. Portanto, tendo em vista o objetivo geral desta dissertação, a saber, buscar a inteligibilidade de (P1), o objetivo desta seção é, fundamentalmente, apresentar e examinar (T1.4.2) com o propósito de identificar a opinião de Hume sobre (i) a inteligibilidade (sua origem e natureza) e (ii) a veracidade da crença natural, seja ela vulgar ou filosófica, em objetos externos, especialmente no que diz respeito à originalidade da suposição de existências contínuas.

Mostrarei que há, de fato, uma tensão argumentativa em (T1.4.2), no que diz respeito ao conflito entre nossas crenças naturais, tanto na versão vulgar, quanto na versão filosófica, e os argumentos céticos sobre a veracidade ou inteligibilidade de tais crenças, e que essa tensão pode tornar-se compreensível se levarmos em conta o fato de que Hume está a examinar (e a apresentar) linhas antagônicas de raciocínio que, de certo modo, obscurecem o reconhecimento de seus reais

---

<sup>89</sup> Como vimos na seção 3.3.1 desta dissertação.

comprometimentos. Para tentar distender essa tensão, sustentarei que Hume apresenta, em (T1.4.2), uma idéia produzida pela imaginação, que diz respeito aos objetos de nossos sentidos externos, cuja origem não são nossas impressões de sensação, a saber, a idéia de existência contínua. Mostrarei que essa idéia, segundo a explicação de Hume, surge inevitavelmente, por meio da imaginação, a partir de um sentimento ou disposição original da mente (compartilhado, repito, pelo vulgo e pelos filósofos) e que, tendo em vista essa origem, deve receber nosso assentimento, ainda que, do ponto de vista dos cétricos, seja injustificável.

Dividirei minha análise da questão sobre a crença em objetos externos no *Tratado* em quatro partes, uma para cada momento argumentativo próprio de (T1.4.2). Em primeiro lugar, mostrarei como Hume apresenta e determina o problema que tratará no decorrer do texto. Em segundo lugar, apresentarei a explicação humeana para a natureza e origem de nossa crença vulgar em objetos externos, segundo uma pressão do hábito sobre a imaginação a partir de uma circunstância psicologicamente “desconfortável”. Em terceiro lugar, tentarei mostrar as objeções ontológicas e epistemológicas apresentadas por Hume à idéia de existência externa, tanto a sua versão vulgar, quanto a sua versão filosófica. Por fim, em quarto lugar, apresentarei as conclusões de Hume sobre a origem, a natureza e a fundamentação da crença em existências externas no *Tratado*.

Nessa tarefa, considerarei que a metodologia humeana no que diz respeito à fundamentação, causal ou epistemológica, de nossos conteúdos mentais é, até certo ponto, clara, como vimos em 3.1. Se temos uma idéia, então essa idéia, em geral, deve ter sido derivada de nossos sentidos. E se não podemos apontar as impressões originais que poderiam ter dado origem a uma idéia suposta em uma expressão lingüística qualquer que utilizemos, então, na verdade, não havia uma “idéia real” (T1.4.6.2) associada a essa expressão, como se supunha, e, por isso, a expressão pode ser considerada ininteligível ou destituída de significado, o que, segundo Hume, não impede que tais expressões vazias freqüentem os raciocínios e as discussões humanas: “é muito comum que os homens utilizem palavras em lugar de idéias e, em seus raciocínios, falem ao invés de pensar” (T1.2.5.21). Portanto, podemos considerar que Hume deve, para investigar a natureza e a origem da idéia de objeto externo, identificar o conteúdo da idéia presente no que ele considera ser nossa crença natural em objetos externos e apontar as impressões de que esse

conteúdo deriva, tarefa que, vale a pena lembrar, não precisa ocorrer necessariamente nessa ordem.

No que diz respeito à possibilidade de que se assuma um ponto de vista cético acerca de uma crença qualquer, gostaria de lembrar que, para Hume, a possibilidade da explicação das origens ou das causas de uma idéia implica que possamos determinar seu valor de verdade. Se não se consegue mostrar ou identificar as impressões originais, então não é possível determinar o valor de verdade da idéia, isto é, não podemos saber se a idéia em questão é verdadeira ou falsa. Como a interrogação sobre a origem de uma idéia é uma questão de fato, se podemos mostrar a impressão adequada da qual essa idéia deriva então podemos, digamos, dizer que a crença é verdadeira e está *justificada* pela razão, como gosta de dizer Hume, ainda que ela seja, na verdade justificada pela experiência ou observação. Caso contrário, se mostrarmos que uma idéia está em desacordo com a experiência, se mostrarmos, por exemplo, que ela deriva-se de impressões simples, indiretamente, por composição, ou decomposição<sup>90</sup>, então ela pode ser considerada falsa<sup>91</sup>. Portanto, se mostrarmos que ela deriva-se indiretamente de impressões, então ela pode ser considerada falsa, pois não representa a “realidade” adequadamente. Feitas essas considerações iniciais, passo agora a análise propriamente dita.

Hume inicia sua investigação a partir da pressuposição de que os homens estão inevitavelmente, ou naturalmente, determinados a crer na existência de “corpos”, ou objetos externos e é tarefa da ciência experimental da natureza humana explicar quais as “causas” dessa crença.

Podemos perfeitamente perguntar que causas nos induzem a crer na existência dos corpos? Mas é inútil perguntar se existem ou não corpos? Esse é um ponto que devemos tomar como certo em todos os nossos raciocínios. (T1.4.2.1)

Para facilitar o trabalho investigativo, Hume sugere que se faça uma distinção entre duas idéias que compõem nossa idéia de objeto externo: a idéia de

---

<sup>90</sup> Por exemplo, se concebo uma idéia que representa minha mão esquerda com apenas quatro dedos, quando, na verdade, posso dirigir diretamente meu olhar e constatar que há nela cinco dedos.

<sup>91</sup> Deve-se lembrar aqui que uma idéia falsa *a posteriori*, para Hume, é também possivelmente verdadeira - para Hume, tudo que podemos conceber é possível (T1.1.2.8, 1.4.6.35)-, pois, ainda que mostremos as impressões das quais ela é composta, sem mostrar a impressão adequada que lhe teria dado origem, não está excluída a possibilidade de que se indique tal impressão composta.

existência *contínua* e a idéia de existência *distinta*. Essa distinção, segundo Hume, além de colaborar para a “perfeita compreensão” das causas e da natureza da crença em objetos externos, torna mais fácil a descoberta dos “princípios da natureza humana” a partir dos quais formamos a idéia de corpos ou objetos externos, pois, a partir dela, pode-se investigar separadamente as causas de cada idéia, e, caso descobramos as origens de uma, podemos considerar a tarefa encerrada, uma vez que a descoberta das causas e da natureza de uma implica na solução dos dois problemas, isto é, na descoberta das causas da outra. Hume reconhece, portanto, que nós temos uma idéia vívida que representa “corpos”, ou ainda, “objetos dos sentidos” cuja existência é contínua e independente da mente. Nesse caso, os “objetos” que a idéia de existência externa representa são impressões. Temos, portanto, ao que parece, segundo essa descrição, uma idéia vívida que representa impressões de sensação contínuas e distintas. No decorrer da seção ele terá como objetivo mostrar a origem dessa idéias.

Hume apresenta a idéia de existência contínua como a idéia de “objetos que continuam a existir, mesmo quando eles não são mais percebidos”. Tais objetos representados pela idéia de existência contínua seriam, segundo a descrição de Hume, os “objetos de nossos sentidos”. A pergunta inicial, nesse caso, deveria ser reformulada do seguinte modo: “por que atribuímos uma existência contínua aos objetos, mesmo quando não estão presentes aos sentidos (*senses*)?” (T1.4.2.2). Nesse caso, se *x* possui existência contínua, então *x* existe não-observado.

Em relação à idéia de existência distinta, Hume afirma que ela é a idéia de algo cuja existência é “*externa*” e “*independente* da percepção”. A propriedade de ser externo refere-se à “posição externa” (T1.4.2.2), ou à “situação espacial externa” (T1.4.2.10) do objeto distinto, e a propriedade de ser independente diz respeito à independência de suas “relações”, “existência e operação”. Se *x* possui existência distinta, então *x* possui uma existência externa (do ponto de vista espacial) e independente da mente. Nesse caso, a opinião de Hume parece ser que a existência dos “objetos dos sentidos” e suas propriedades não dependem da percepção sensível. A idéia de existência distinta, portanto, representa algo cuja existência não depende da mente, isto é, algo que pode ser concebido a existir independente de qualquer mente. Com essa distinção em mente, o cientista moral deve investigar se são “os *sentidos*, a *razão* ou a *imaginação* o que produz a opinião de uma existência *contínua* ou de uma existência *distinta*” (T1.4.2.2).

As faculdades pelas quais poderíamos produzir essa idéia, segundo Hume, como vimos acima, são os sentidos, a razão e a imaginação. Consequentemente, após determinar seus propósitos, Hume passa a investigar o funcionamento dessas faculdades com o objetivo de observar por qual delas a crença em objetos externos é produzida. Antes, contudo, ele faz o seguinte alerta: a “noção de existência externa, quando tomada por algo especificamente diferente de nossas percepções”, é uma noção absurda e ininteligível, o que faz com que qualquer questão que a pressuponha seja igualmente ininteligível e, por isso, incapaz de ser submetida à investigação. Uma noção que represente algo especificamente diferente de percepções é absurda porque supõe um objeto que não podemos conceber. Uma idéia só pode representar outras idéias ou impressões. Portanto, se temos uma idéia de existência externa ela, necessariamente, na medida em que é concebível, deve representar entidades que lhe sejam especificamente semelhantes, isto é, outras percepções. Nossa idéia de objeto externo deve representar algo semelhante a percepções, algo cujas propriedades sejam semelhantes às propriedades daquelas percepções das quais estamos conscientes. Com isso, Hume recusa a tese de que a idéia de objeto externo pudesse representar substâncias ou coisas absolutamente imperceptíveis para nós.

No que diz respeito aos sentidos como possível fonte da crença em objetos externos Hume é inequívoco: “podemos [...] concluir com certeza que a opinião de uma existência contínua e de uma existência distinta nunca surge dos sentidos” (T1.4.2.11). Essa conclusão fundamenta-se em uma análise da natureza de nossas impressões de sensação na qual Hume afirma que elas não poderiam originar diretamente as idéias de existência contínua e distinta. A principal conclusão de Hume a esse respeito é que nossas impressões de sensação são existências “únicas” e descontínuas. Ao dizer que essas impressões são únicas, Hume quer mostrar que elas são estados mentais sem intencionalidade ou capacidade representativa intrínseca. Essas propriedades de nossas impressões são suficientes para impedir que elas dêem origem às idéias de continuidade e distinção.

Em relação à idéia de existência contínua, Hume apresenta o seguinte argumento para negar que ela seja produzida por impressões sensíveis. Como vimos acima, a idéia de existência contínua é a idéia de que “os objetos dos sentidos existem mesmo quando não estão presentes aos sentidos”, isto é, “eles continuam a existir mesmo quando não-percebidos”. Por exemplo, imagine que você vá ao

supermercado e compre uma garrafa de vinho. A seguir, você retorna para sua residência e põe a garrafa na geladeira com o objetivo de que o líquido fique a uma temperatura agradável para ser bebido. Você vê e toca na garrafa, isto é, tem certas impressões semelhantes. Quando você fecha a geladeira, deixa de ter certas impressões. Entretanto, segundo a idéia de continuidade, a garrafa (ou certas impressões) *continua* a existir dentro da geladeira.

Se não podemos ter uma impressão de sensação de existências contínuas, então a idéia de existência contínua não pode ser derivada de impressões de sensação. Se todas as nossas idéias são derivadas de impressões, de impressões de sensação e de impressões de reflexão, então ou ela é derivada de impressões de reflexão ou não há uma idéia real de continuidade.

Um objeto contínuo *continua* a existir nos momentos que sucedem à interrupção de sua percepção sensível por alguém. Mas se a percepção sensível ou sensação de algo é interrompida, então não temos mais consciência da existência do objeto que anteriormente percebêramos; conseqüentemente, essa crença não poderia ter sido causada pelos sentidos. Seria contraditório pensar que os sentidos pudessem originar a crença em existências contínuas. Os limites da operação dos sentidos impedem que essa crença possa deles derivar. Por isso, diz Hume, não é possível aos sentidos

dar origem à noção de existência contínua de seus objetos após eles [os objetos dos sentidos] não mais aparecerem aos sentidos; pois isso é uma contradição em termos, e supõem que os sentidos continuam a operar, mesmo depois de terem cessado qualquer tipo de operação. (T1.4.2.3)

Quais são os objetos dos sentidos nessa passagem? Suas impressões. Quando uma impressão aparece aos sentidos é porque estamos a *sentir* algo. Sentir é a operação realizada pelos sentidos e significa ter uma impressão presente (ou relacionada) aos sentidos. Se deixamos de sentir algo é porque esse algo não está mais presente aos sentidos. Se ele não está mais presente aos sentidos, essa faculdade nada pode determinar sobre a existência desse algo, desse objeto. Portanto não podemos ter uma impressão de um objeto cuja existência não estamos a sentir, a impressão que parece estar pressuposta pela idéia de existência contínua. Isso significa que os sentidos não podem ser a origem da idéia de existência contínua.

Segundo Hume, os sentidos também não podem ser a origem da idéia de existência distinta. A idéia de existência distinta é a idéia de um objeto cuja *existência é distinta* da mente e de qualquer atividade perceptiva. Como vimos acima, à idéia de distinção estão ligadas as idéias de externalidade e independência. A externalidade de um objeto diz respeito à distinção de sua “situação espacial externa” (T1.4.2.10), ou “posição externa” em relação à posição espacial interna da mente.

A independência de um objeto diz respeito à distinção de suas “relações”, “existência e operações” com relação à mente. Dizer que o objeto A é distinto do objeto B, para Hume, significa dizer que A e B são separáveis pela mente (T1.4.5.5). E se A e B são separáveis pela mente, a existência de A não depende da existência de B, e vice-versa. Dizer que um objeto é distinto dos sentidos significa dizer que a existência (sua posição externa, suas relações e operações) desse objeto não depende da existência dos sentidos. Essa idéia pressupõe, portanto, a possibilidade da existência de algo distinto (no sentido, pelo menos, de ser numericamente diferente) dos sentidos, ou das impressões de sensação.

Tendo em vista a natureza da idéia de algo cuja existência é distinta da mente, Hume afirma que, se os sentidos fossem a origem dessa idéia, então eles deveriam apresentar suas impressões à consciência ou como (i) *representações de algo distinto* ou como (ii) as próprias existências distintas, o que não é o caso. Nos dois casos, afirma Hume, são pressupostas operações que não são realizadas pelos sentidos.

Em primeiro lugar, os sentidos não apresentam suas impressões como representações de algo distinto porque toda impressão sensível é uma impressão única, como já vimos, não-intencional. A relação de representação é uma relação que não pode ser produzida pelos sentidos.

Uma única percepção nunca poderá produzir a idéia de uma dupla existência, exceto por alguma inferência da razão ou da imaginação. Quando a mente olha para além daquilo imediatamente lhe aparece, suas conclusões jamais poderiam ser consideradas como derivando dos sentidos; e ela certamente olha para além, quando, de uma percepção única, ela infere uma dupla existência, e supõe as relações de semelhança e causação entre tais existências. (T1.4.2.5)

Hume afirma que “uma única percepção nunca poderia produzir a idéia de dupla existência”, isto é, a idéia de algo que existe como impressão e algo que

existe de modo distinto dessa impressão, “exceto por meio de uma inferência ou da razão ou da imaginação”. Aqui, esse ato inferencial é visto por Hume como alguma atividade referencial da mente. Os sentidos não apresentam suas impressões como existências distintas, pois toda impressão aparece à consciência como “mera impressão”. Nossas impressões não são representações de outras existências porque elas não são representações. Uma impressão de sensação é uma percepção única, e qualquer inferência feita a partir dela deve ser atribuída à razão ou à imaginação. Os sentidos não nos apresentam suas impressões como representações de algo. Tudo que nossos sentidos nos transmitem é uma percepção singular (jamais nos dão a indicação de algo além dessa percepção), por isso, nossos sentidos não nos oferecem suas impressões como imagens de alguma “outra” coisa distinta, ou seja, que por sua vez seria independente e externa. Uma percepção singular nunca poderia produzir a idéia de uma dupla existência, de uma impressão e de seu objeto externo, a não ser por meio de alguma inferência, ou da razão ou da imaginação. Essa suposição é produto de uma inferência, operação que os sentidos não realizam. Nossas impressões de sensação são incapazes, por si só, de produzirem a idéia de existência contínua e de existência distinta.

Em (T1.4.2.14), Hume argumenta que a crença em objetos externos não pode ser produzida pela razão. A crença em objetos externos não pode ser causada pela razão, pois essa faculdade “não nos fornece nenhuma certeza sobre a existência distinta e contínua dos corpos”. Além disso, essa crença surge naturalmente, sem o auxílio da razão. Consequentemente, não é uma crença da razão. Por ser “inteiramente irracional (*unreasonable*)”, a crença em objetos externos “tem de proceder de alguma outra faculdade que não o entendimento”.

A razão é, para Hume, fundamentalmente a faculdade pela qual comparamos ou relacionamos idéias e, por meio dessa comparação, descobrimos certas relações, constantes ou inconstantes, entre elas. Não é a razão (entendimento) que produz a crença em objetos externos. Já sabemos que a razão, ou entendimento, não tem uma função produtiva, ela não pode “criar idéias originais” (T1.3.14.5). Nem cabe a ela a tarefa de compor idéias complexas. Essa tarefa cabe apenas à imaginação.

Para Hume, nós podemos “atribuir existência contínua a objetos” (isto é, podemos crer em objetos contínuos) sem sequer consultar a razão, ou “avaliar nossas opiniões por princípios filosóficos”. Mesmo que filósofos possam produzir

argumentos que “estabeleçam a crença em objetos externos”, esses argumentos não são conhecidos pela maioria da humanidade, que, apesar disso, acredita firmemente na existência de objetos externos.

Pode-se até mesmo notar que o conteúdo da crença é “contrário” entre os filósofos e as pessoas comuns. As pessoas comuns identificam percepções e objetos, e consideram que nossas percepções são contínuas e distintas, enquanto os filósofos consideram que nossas percepções possuem uma “existência descontínua e dependente da mente”.

A filosofia nos informa que tudo que aparece à mente é apenas uma percepção, algo interrupto e dependente da mente; enquanto o vulgo confunde percepções e objetos, e atribui uma existência distinta e contínua as coisas que vê ou sente. Esse sentimento [do vulgo], portanto, como ele é inteiramente irracional, deve proceder de alguma outra faculdade que não o entendimento. (T1.4.2.14)

A isso se pode acrescentar que, tanto do ponto de vista do vulgo, quanto do ponto de vista do filósofo, jamais poderíamos “raciocinar da existência de uma para a existência do outro”. Esse é o argumento que mostra que é impossível ser a razão a faculdade que “nos dá garantias (*assurance*) da existência contínua e distinta” dos objetos externos. A razão não pode produzir a crença em objetos externos. Essa crença deriva-se, por exclusão, da imaginação.

Até aqui, vimos que a crença vulgar em objetos externos não é produzida pelos sentidos e tampouco pela razão. Essa *crença* é produzida pela imaginação. É a imaginação que produz essa *idéia*. É preciso mostrar de que modo isso ocorre. Não está em jogo se nós temos ou não essa *idéia*. Hume assume desde o princípio que nós a temos. Para poder assumir isso ele tem que pressupor que seu conteúdo é conhecido. Portanto, se seu conteúdo é conhecido, o que nos resta é descobrir de que modo ele é produzido na mente, a partir de que percepções e por qual faculdade, nesse caso, como vimos, a imaginação. Se nem os sentidos nem a razão são as causas de nossa crença em objetos externos, então, a faculdade que lhe dá origem é a imaginação.

Hume divide em duas partes a explicação do modo como a imaginação produz a crença em existências contínuas e distintas; na verdade, veremos que a imaginação recebe o auxílio da memória, sem o qual não seria possível produzir tal crença. Na primeira parte, Hume apresenta o mecanismo mental de produção da

crença de modo mais livre, digamos, enquanto na segunda parte ele se propõe “justificar” a explicação que acabara de oferecer.

Hume inicia sua análise com a afirmação de que a idéia de existência distinta e contínua deve surgir a partir da cooperação entre os sentidos e a imaginação. É notável que poucos parágrafos atrás Hume negou que *apenas* os sentidos fossem a fonte da idéia que estava a examinar. Apresentei algumas dificuldades quanto ao fato de que essa idéia não fosse, de modo algum derivada dos sentidos. Agora, Hume mostra que ela surge de algumas impressões *plus* “qualidades da imaginação”.

Como todas as impressões são existências internas e percíveis, e aparecem como tais, a noção de sua existência distinta e contínua tem de surgir da concomitância (*concurrency*) de algumas de suas qualidades [isto é, de qualidades das impressões] com as qualidades da imaginação. (T1.4.2.15)

Em geral, excetuando-se o contra-exemplo do matiz de azul, Hume considera que a imaginação não dá origem a qualquer conteúdo original, e sua competência é compor, decompor e relacionar idéias derivadas dos sentidos. Se a idéia de existência externa não surge apenas de impressões, quais seriam as “qualidades” pelas quais a imaginação auxiliaria os sentidos na produção da idéia de existência contínua e distinta? Hume reconhece que nossa idéia de existência externa possui um conteúdo não derivado de impressões de sensação e, pelo que parece, derivado de “qualidades da imaginação”.

O primeiro passo de Hume é apresentar as “qualidades peculiares de nossas impressões em virtude das quais atribuímos a elas uma existência distinta e contínua”. Segundo Hume, nós consideramos que são contínuas e distintas aquelas impressões que apresentam *constância* e *coerência*.

Segundo Hume, podemos observar que consideramos contínuas nossas impressões constantes. Dizer que certas impressões são constantes significa afirmar que elas “aparecem sempre na mesma ordem” e que “retornam [à mente] sem a menor alteração” (T1.4.2.18). Tais impressões “se apresentam da mesma maneira uniforme” e não mudam suas “qualidades ou posição” nos momentos em que “interrompo meu ato de ver”. Eles não mudam porque, supomos, possuem uma existência contínua.

Entretanto, impressões constantes tornam-se frequentemente inconstantes durante intervalos nos quais se interrompe o ato de percebê-las. Nesses casos,

segundo Hume, podemos observar que elas “preservam certa *coerência*”, uma qualidade das percepções pela qual percebemos “uma dependência regular” entre elas. A coerência que observamos entre impressões, constantes e inconstantes, serve de “fundamento a uma espécie de raciocínio causal” que “produz a opinião de existência contínua”. Como se pode observar na explicação de Hume, nos dois casos, a idéia de existência contínua surge à mente após a percepção da constância e coerência de algumas impressões de sensação.

Para preservar a coerência de nossas impressões de sensação, afirma Hume, a mente necessariamente supõe que “elas tenham existido e operado quando não eram percebidas” (T1.4.2.19), isto é, temos que supor que sua existência é *contínua*. Essa suposição (ou idéia) adquire “força ou evidência”, isto é, torna-se crença, na medida em que nos permite resolver uma contradição que se apresenta à mente em tal situação: nossas percepções são coerentes, mas descontínuas (T1.4.2.20).

Como se pode observar, essa suposição não surge de uma impressão de sensação, como vimos, mas, afirma Hume, de um ato ou inferência da imaginação, uma espécie “oblíqua e indireta” de raciocínio causal, “derivada do costume”.

A imaginação, quando envolvida em uma série (*train*) de pensamentos, é capaz de continuar (*is apt to continue*), mesmo na falta de seu objeto, e, como uma galera posta em movimento pelos remos, segue seu curso sem qualquer novo impulso [...]. Os objetos já possuem certa coerência tais como aparecem a nossos sentidos; mas essa coerência será muito maior e mais uniforme se supusermos que tem uma existência contínua; e, como a mente já está a observar uma série (*train*) uniforme de objetos, ela naturalmente continua até tornar essa uniformidade o mais completa possível. A simples suposição de sua existência contínua basta para esse propósito, e nos dá uma noção de uma regularidade muito maior entre os objetos do que aquela que eles têm quando não olhamos para além de nossos sentidos. (T1.4.2.22)

Do mesmo modo, para preservamos a “identidade perfeita” de percepções constantes, porém descontínuas, somos conduzidos pela imaginação a supor que essas percepções descontínuas, ou “interrompidas”, estão “conectadas por uma existência real, à qual somos insensíveis”, isto é, por uma existência contínua. Essa é origem da idéia “ou suposição” de existência contínua a partir da constância de certas percepções. A idéia de existência contínua representa “uma existência real, à qual somos insensíveis (*a real existence, of which we are insensible*)” (T1.4.2.24). Essa idéia torna-se crença, adquire “força e vivacidade”, através da “memória

dessas impressões interrompidas e da propensão que elas nos dão a supô-las a mesma”.

Essa inferência a partir da constância de nossas percepções, assim como a precedente, baseada em sua coerência, dá origem à opinião da existência contínua do corpo, que é anterior a de sua existência distinta, e produz este último princípio. (T1.4.2.23)

A idéia de Hume parece ser que, para preservar a identidade numérica entre percepções constantes e coerentes, ou, para tornar essa identidade “perfeita”, que habitualmente percebemos ocorrer em algumas de nossas impressões de sensação, frente à descontinuidade que também percebemos entre elas, e que deixa a mente “perdida em uma espécie de contradição”, a mente associa a idéia de continuidade (produzida por uma “suposição” da imaginação) à idéia de constância e coerência, as quais já está associada a idéia de identidade.

Para nos livrar dessa dificuldade, disfarçamos a descontinuidade tanto quanto possível, ou antes eliminamo-la inteiramente, supondo que essas percepções intermitentes estão conectadas por uma existência real, à qual somos insensíveis. Essa suposição, ou idéia de existência contínua, adquire força e vivacidade pela memória dessas impressões fragmentadas [isto é, pelas suas idéias da memória] e pela propensão que elas nos dão para supô-las a mesma coisa. (T1.4.2.24)

Com o fim da primeira parte de sua explicação, Hume já apresenta um cenário bem definido sobre a origem da idéia de existência contínua. Essa idéia surge na mente, e ganha vivacidade, a partir de uma situação na qual a mente tem consciência de certo conflito sobre o modo de existência de algumas de suas impressões de sensação.

A segunda parte da explicação de Hume sobre a origem da idéia de existência contínua, e da vivacidade dessa idéia, tem quatro partes. Em primeiro lugar, Hume apresenta a natureza e a origem da idéia de identidade, e mostra, especialmente, a importância da idéia de tempo ou sucessão na produção dessa idéia e sua independência em relação às idéias de constância, coerência e continuidade. Em segundo lugar, Hume mostra como e porque a mente atribui, por uma “ilusão” da imaginação, identidade às percepções constantes, mas descontínuas. Em terceiro lugar, Hume mostra como e porque a mente associa ou une a idéia de continuidade à idéia de percepções constantes e idênticas. Por último, Hume mostra a origem da vivacidade da idéia complexa de existência contínua produzida pela imaginação a partir da constância de certas percepções.

A idéia de identidade é, para Hume, a idéia fictícia que representa a “*invariabilidade e ininterruptibilidade* de um objeto ao longo de uma suposta variação de tempo” (T1.4.2.30). A idéia de identidade surge da observação da invariabilidade (ou imutabilidade) e da ininterruptibilidade de *um* objeto *no* tempo, isto é, de uma situação perceptiva tal que um objeto ininterrupto único seja coexistente com outras percepções sucessivas e variáveis. Como já vimos, para Hume, uma ficção é uma idéia produzida pela imaginação que, de modo contrário ao seu funcionamento normal, representa percepções diferentes daquelas das quais deriva (T1.2.3.11). A idéia de identidade é uma ficção da imaginação, para Hume, porque as percepções invariáveis das quais a mente deriva a idéia de identidade são, na verdade, numericamente diferentes, segundo o ponto de vista que desconsidera a sucessão temporal a elas associada. Observe-se o esquema abaixo no qual apresento uma percepção complexa **P** que representa a situação perceptiva ininterrupta da qual se deriva a idéia de identidade.

<b>P</b>	X	X	X	X	X	X
	-----					
	A	B	C	D	E	F
	$t^1$	$t^2$	$t^3$	$t^4$	$t^5$	$t^6$

Em (T1.2.3.10), Hume sustenta que a idéia de tempo é derivada do movimento observado na sucessão de percepções diferentes, situação exemplificada na parte inferior à linha tracejada. A associação da idéia de tempo a algum objeto imóvel e coexistente em relação às percepções sucessivas, exemplificado na parte superior à linha tracejada, produz uma ficção da imaginação, a idéia de identidade, segundo a qual se supõe que essa percepção imóvel participa das mudanças da multiplicidade de percepções coexistentes. É por meio dessa ficção, isto é, da “atribuição”, ou associação, da idéia de tempo à idéia de um objeto imóvel que um objeto singular (*single object*), ou “único”, “situado diante de nós e observado durante certo tempo sem que nele descubramos qualquer interrupção ou variação, é capaz de nos dar uma noção de identidade” (T1.4.2.29). Hume afirma que a observação de “um único objeto transmite a idéia de *unidade*, não a de identidade” (T1.4.2.26). A idéia de identidade é a idéia de que um objeto X, uma unidade, existente em um momento  $t^1$ , é o mesmo que o objeto X existente em outro

momento  $t^2$ ; por exemplo,  $X(t^1)=X(t^2)$ . Como podemos ver, a idéia de identidade, para ser produzida pela mente, segundo a explicação oferecida por Hume, não necessita da idéia de constância ou de continuidade, pois surge da observação de um objeto ininterrupto; tanto a idéia de percepções constantes, quanto de percepções contínuas, para sua produção, supõem a idéia de percepções interrompidas, porém semelhantes. A idéia de identidade depende apenas das idéias de tempo, ou sucessão, unidade, invariabilidade e ininterruptibilidade.

O segundo passo de Hume é mostrar a razão pela qual associamos a idéia de identidade à idéia de impressões constantes, mas interrompidas. Hume observa que a mente “atribui”, ou melhor, como estou a considerar, *associa* a idéia de identidade às percepções constantes. Essas percepções apresentam apenas uma das características das impressões idênticas originais: a invariabilidade. Segundo Hume, a mente confunde a idéia de identidade com a idéia de constância na medida em que a mente, em ambas as situações, ao conceber tais idéias está “na mesma disposição ou em disposições similares”. Isto é, nós “confundimos a sucessão de nossas percepções descontínuas com um objeto idêntico” (T1.4.2.36n). Com isso, a mente associa a idéia de identidade às percepções constantes, invariáveis, porém interrompidas, um procedimento enganoso e errôneo para Hume.

Descobrimos pela experiência que existe uma tal constância em quase todas as impressões dos sentidos, que sua interrupção não produz nelas nenhuma alteração, nem as impede de retornar iguais, em aparência e situação [invariáveis], ao que eram em sua primeira existência. Examine a mobília contida em meu aposento; fecho os olhos, abro-os logo depois, e constato que as novas impressões se assemelham perfeitamente [não variam] àquelas que antes atingiam meus sentidos. Essa semelhança [invariabilidade] é observada em milhares de casos [constância], e naturalmente conecta nossas idéias dessas percepções intermitentes [mas constantes] pela mais forte relação [uma relação similar à identidade], e conduz a mente por uma transição fácil de uma a outra. Uma transição ou passagem fácil da imaginação ao longo das idéias dessas percepções diferentes e descontínuas é uma disposição mental quase igual àquela pela qual consideramos uma percepção constante e ininterrupta. É muito natural, confundirmos as duas [constância e identidade]. (T1.4.2.36)

Agora, qual a origem da idéia de existência contínua? Segundo Hume, a mente percebe uma “contradição” entre a identidade de percepções semelhantes e as interrupções na aparição dessas percepções. Essa contradição, ou dúvida sobre a natureza de nossas percepções, provoca um desconforto, ou desprazer, à mente. Para dar fim ao desconforto, a mente supõe que essas percepções constantes e idênticas são também *contínuas*. Agora, isso não explica a *origem* da idéia de

continuidade que a mente associa a idéia de percepções constantes. Hume está ciente desse fato, pois, como podemos observar, ele não afirma que, a idéia de continuidade é produzida a partir dos conteúdos disponíveis nas idéias de constância e identidade. A idéia de continuidade surge *a partir* de uma circunstância de que a mente torna-se consciente, nas quais estão presentes as idéias de constância, identidade e descontinuidade, e não *das* idéias de constância e identidade.

A passagem suave da imaginação pelas idéias das percepções semelhantes faz com que atribuamos a elas uma identidade perfeita. A maneira interrompida [ou descontínua] de sua aparição nos faz considerá-las seres semelhantes, porém ainda seres distintos, que aparecem após certos intervalos. *A perplexidade que surge dessa contradição produz uma propensão a unir [associar] essas aparições fragmentadas mediante [com] a ficção de uma existência contínua.* (T1.4.2.36, grifo meu)

Quando a exata semelhança de nossas percepções nos faz atribuir a elas uma identidade, podemos eliminar a aparente descontinuidade, fantasiando (*by feigning*) um ser contínuo, capaz de preencher esses intervalos e preservar uma identidade perfeita e integral em nossas percepções. (T1.4.2.40)

Hume se pergunta como é possível que concebamos “uma contradição tão palpável”, isto é, “uma percepção que existe sem estar presente a mente”? Ora, diz Hume, nós podemos concebê-la porque a “suposição da existência contínua dos objetos ou percepções sensíveis não envolve contradição”. O raciocínio de Hume, claramente fundamentado em sua teoria da natureza das percepções, o que, a meu ver, afasta a hipótese de que esse argumento teria uma natureza *ad hoc*, é o seguinte. A mente é um conjunto determinado de percepções unidas por certas relações. Toda percepção é distinguível de outra, e pode ser considerada a existir separadamente, isto é, não estamos determinados a conceber nossas percepções como entidades cuja existência depende da mente que as percebe, logo, é possível que nossas percepções possuam uma existência que não dependa da existência da mente. Logo, é possível separarmos qualquer percepção particular da mente, conseqüentemente, essa percepção pode existir separada da mente. Desse raciocínio que Hume apresenta, pode-se concluir que é *possível* que existam percepções contínuas. Conseqüentemente, é *possível* que eu esteja imediatamente consciente de percepções contínuas. De fato, para Hume, “a interrupção na *aparição* de uma percepção não implica *necessariamente* uma interrupção em sua *existência*” (T1.4.2.37, grifos meus).

Falta ainda mostrar a origem da vivacidade da idéia de existência contínua. Segundo Hume, a vivacidade dessa idéia origina-se da propensão causada pelas idéias da memória, naturalmente vívidas, que representam “um grande número” de impressões constantes. Como esse hábito particular, pelo qual produzimos a idéia de existência contínua, resulta de idéias vívidas da memória, a vivacidade dessas idéias é transmitida para a idéia de continuidade, fato suficiente para nos fazer crer nela.

Assim, Hume encerra sua explicação do modo pelo qual a mente produz a idéia da existência contínua de percepções constantes e descontínuas, em função da idéia de identidade. Hume mostra como é possível concebermos uma idéia de percepções contínuas e porque nela cremos. Apesar de reconhecer o sucesso de sua explicação psicológica dessa idéia, Hume também oferece, como vimos, certa avaliação de seus fundamentos quando afirma que, “como reconhecem todos os filósofos”, a idéia de existência contínua de tais percepções constantes é uma “ficção”, que, “assim como a identidade [associada a elas], é na verdade falsa”. Hume afirma que, segundo a pressuposição de que “nossas percepções são nossos únicos objetos”, é falsa a opinião de que “algumas de nossas percepções sejam numericamente idênticas após uma interrupção”. Hume apresenta um argumento para mostrar que a opinião de que algumas percepções interrompidas sejam numericamente idênticas é falsa, isto é, que a idéia produzida pela associação da idéia de percepções interrompidas, porém constantes, e da idéia de identidade é falsa e, por isso, deve ter sido produzida antes pela imaginação do que pela razão, a saber, a consideração de que a razão nos mostra que a atribuição de identidade a percepções constantes é errônea porque ela reconhece que essas percepções, ainda que constantes, são “descontínuas”, “única circunstância contrária a sua identidade”.

O que se pode notar é que a crença vulgar é falsa segundo os ditames da filosofia moderna, e a crença filosófica não pode ser justificada pela razão segundo princípios céticos. Agora, por que a crença vulgar é falsa? Por que a crença filosófica em objetos externos não pode ser justificada pela “razão”?

O sistema vulgar sustenta que “a propensão natural da imaginação nos leva a atribuir uma existência contínua a esses objetos ou percepções sensíveis que vemos assemelharem-se uns aos outros em sua aparição descontínua” (T1.4.2.44).

Nesse caso, poderíamos considerar que o vulgo está naturalmente determinado a crer que:

(i) impressões de sensação constantes possuem existência contínua.

Hume acredita ter mostrado a origem de uma opinião “vulgar” sobre a existência externa que depende fundamentalmente da operação da imaginação sobre as percepções. Esse sistema que Hume chama de “vulgar” nada mais é do que o sistema, ou explicação, que ele acaba de apresentar como o modo pelo qual a mente produz nossa crença no “corpo” ou em “objetos externos”. Esse sistema vulgar pode ser considerado, portanto, a explicação de Hume da origem de nossa crença natural em objetos externos segundo seu método experimental de investigação da natureza humana. Desse modo, os filósofos modernos mostram que

(i) é falsa na medida em que mostram que

(ii) nossas impressões de sensação são todas descontínuas.

Contudo, afirma Hume, “um pouco de reflexão e filosofia basta para nos fazer perceber a falácia dessa opinião” (T1.4.2.47), ou ainda, “uma pequena reflexão destrói a conclusão de que nossas percepções possuem uma existência contínua”, pois essa reflexão mostra que nossas percepções “possuem uma existência dependente” (T1.4.2.50).

Embora a propensão natural da imaginação nos leve a atribuir uma existência contínua a esses objetos ou percepções sensíveis que descobrimos assemelharem-se uns aos outros em suas aparições descontínuas, um pouco de reflexão e filosofia basta, contudo, para nos fazer perceber a falácia dessa opinião. (T1.4.2.44)

Segundo Hume, alguns experimentos simples bastam para que se perceba que “a doutrina da existência independente de nossas percepções sensíveis é contrária à mais clara experiência”. Como já vimos, se nossas percepções sensíveis não são independentes da mente, então também não são contínuas. Hume usará (iii) para chegar a (ii) e, com isso, negar (i).

(iii) nossas impressões de sensação são todas dependentes da mente.

Logo, é falsa a crença vulgar de que algumas das entidades de que estamos imediatamente conscientes através da percepção sensível são contínuas. Hume apresenta dois argumentos para mostrar que (iii) é o caso.

Em primeiro lugar, Hume afirma que, quando, em uma situação “comum e natural” de percepção visual, nós pressionamos um de nossos olhos, os objetos em nosso campo visual se duplicam. Nessa duplicação, metade se afasta de sua “posição natural”, e assume uma posição que poderíamos chamar, ainda que Hume não o faça, de *arbitrária*, e o restante permanece nessa posição inicial. Segundo Hume, o fato de que não “atribuímos uma existência contínua” aos dois, digamos, conjuntos de percepções, isto é, às percepções que permaneceram em sua posição natural e as que assumiram uma posição arbitrária, tendo-se em vista que as percepções dos dois grupos possuem “a mesma natureza”, mostraria “claramente” que “todas as nossas percepções dependem de nossos órgãos e da disposição de nossos nervos e espíritos animais” (T1.4.2.45, grifo meu). É difícil ver como esse argumento de Hume funciona, mas a idéia parece ser que o fato de que se reconhece que algumas percepções possuem existência descontínua (e aqui Hume talvez quisesse ter dito “dependente”, para tornar o argumento mais claro) é suficiente para que se ponha em cheque a independência de todas as percepções.

Podemos perceber que nossas impressões sensíveis, por exemplo, as visuais, se alteram em função apenas de alterações em nosso corpo ou em nosso olho, por exemplo, quando pressionamos nosso olho e produzimos uma impressão dupla do que antes era apenas uma impressão visual simples de um objeto qualquer. Do fato de que não atribuímos existência contínua a impressão que é o fruto desse experimento ocular, Hume conclui que nenhuma impressão sensível possui uma existência distinta.

O segundo argumento é baseado nas objeções céticas contra a confiabilidade dos sentidos. Hume afirma que, segundo tais argumentos, se pode claramente perceber que as propriedades dos objetos que percebemos pelos sentidos se alteram em função da disposição de nosso corpo, ou ainda, de nossos “órgãos, nervos e espíritos animais”, como já vimos. A forma de um objeto depende, por exemplo, de nossa distância em relação a ele. Desse tipo de fato acerca da percepção sensível é possível concluir que “nossas percepções sensíveis”, ou impressões de sensação, “não possuem uma existência distinta ou independente”.

Hume vale-se também do “número infinito” de experimentos que comprovam que a natureza de nossas impressões sensíveis é relativa ao estado ou ao modo de quem as percebe. Por exemplo, quanto mais próximo estou de uma árvore, maior o tamanho do objeto que percebemos pelos sentidos.

Portanto, o fato de que nossas impressões de sensação são dependentes da mente, e, além disso, de que toda percepção é dependente da mente, permite mostrar, para Hume, que é falsa a crença vulgar segundo a qual os objetos sensíveis que percebemos imediatamente são independentes da mente. Como dependência e descontinuidade estão logicamente conectadas para Hume, esses argumentos mostrariam também que os objetos sensíveis são, de fato, descontínuos. Agora, permanece a dúvida em relação a seguinte questão: nada há de contínuo e independente da mente na natureza? Em caso afirmativo, como poderíamos conceber uma existência contínua?

Para responder ao problema do mundo externo os filósofos criam a hipótese da “dupla existência”, que consiste basicamente, segundo Hume, em “distinguir percepções e objetos”. Qual a natureza dessa distinção? Percepções são entidades dependentes e descontínuas, objetos são independentes e contínuos. Estamos imediatamente conscientes apenas de percepções, entidades “que não possuem nem uma existência descontínua, nem uma existência independente” (T1.4.2.46), conseqüentemente, segundo a hipótese da dupla existência, não temos consciência imediata de objetos externos, caso contrário, seria falsa a tese que estamos imediatamente conscientes *apenas* de percepções.

Da existência das percepções inferimos a existência de objetos externos. Além disso, a hipótese da dupla existência supõe que “cada objeto particular é semelhante à percepção por ele causada” (T1.4.2.55; T1.4.4.3-15). Podemos observar que, para Hume, os “filósofos”, para justificar sua hipótese, utilizam as seguintes premissas.

- (iv) objetos externos são entidades contínuas e independentes da mente;
- (v) objetos externos causam nossas percepções<sup>92</sup>;
- (vi) objetos externos são semelhantes às percepções;
- (vii) percepções representam objetos externos (T1.4.2.31).

---

<sup>92</sup> Devemos notar aqui que (v) justifica (vi).

Hume oferece uma série de argumentos para mostrar os problemas da hipótese filosófica da dupla existência. Segundo Hume, a crença filosófica, ou “sistema filosófico”, tem “todas as dificuldades” da crença vulgar e “outras que lhes são particulares”. A dificuldade da crença vulgar, ou do “sistema vulgar” como afirma Hume, está no fato de que, como vimos acima, todas nossas percepções são descontínuas e dependentes da mente. Essa é razão pela qual considere que Hume sustenta que a crença vulgar, ou a suposição de que algumas de nossas percepções são contínuas, é falsa. Entretanto, como a crença dos filósofos reconhece a descontinuidade das percepções, qual seria a dificuldade que ela compartilharia com a crença vulgar? Seria a suposição de que existe *algo* distinto e contínuo?

Hume afirma (T1.4.2.46) que a crença vulgar está comprometida com as seguintes afirmações:

- (a) nossas percepções são nossos únicos objetos,
- (b) (algumas) nossas percepções são contínuas;

por sua vez, os filósofos sustentam que:

- (b) nossas percepções são diferentes dos objetos,
- (c) apenas os objetos são contínuos.

Como podemos ver, os filósofos não compartilham as teses centrais da crença vulgar, mas uma das conseqüências de (ii), a saber, a crença geral de que

- (d) há algo contínuo.

Segundo Hume, é apenas por compartilharem do comprometimento vulgar com (e) que os filósofos acreditam que (d). Nesse caso, é importante que se defina o sentido da expressão “diferente” em (c), pois, assim, se poderia determinar a particularidade da crença filosófica em objetos externos, ou, em outras palavras, da hipótese da dupla existência. Ora, a diferença em questão não pode ser *apenas* numérica, pois, se assim fosse, objetos seriam, do ponto de vista ontológico, idênticos às percepções e, nesse caso, não haveria diferença entre a crença natural e a crença filosófica na dupla existência, mas apenas, como bem observa Hume, a suposição de “um novo conjunto de percepções” (T1.4.2.56); isto é, os filósofos também acreditariam que algumas percepções são contínuas. Consequentemente, a

diferença em questão, presente em (c), deve contemplar também a diferença específica. O reconhecimento, para o filósofo, de que objetos externos são especificamente diferentes de nossas percepções diz respeito, portanto, ao seu modo de existir: objetos são contínuos e percepções são descontínuas.

Devemos notar aqui que o fato de que um objeto seja especificamente diferente de percepções não impede que eles compartilhem alguma semelhança, condição suficiente para garantir que um possa representar o outro. Não há duas percepções especificamente diferentes porque, por mais dessemelhantes que elas sejam, são ambas percepções particulares, o que, para Hume, garante um limiar de semelhança a partir do qual elas podem ser relacionadas. O problema é que não podemos conceber essa qualidade dos objetos suposta em (e) como especificamente diferente (isto é, uma qualidade que em nada se assemelha as qualidades concebíveis das percepções) de nossas percepções. Tal parece ser o problema que a crença filosófica compartilha com a crença vulgar.

Para Hume, as dificuldades “particulares” da crença filosófica podem ser expressas do seguinte modo: a crença filosófica não é um produto original da razão ou da imaginação. A crença vulgar, ao menos, é um produto original da imaginação. A crença filosófica surge pela, digamos, modificação da crença vulgar realizada pelos filósofos em decorrência do conflito que há entre princípios da razão e da imaginação. Nesse sentido, segundo Hume, a crença filosófica (ou sua “influência sobre a imaginação”) depende da crença vulgar, pois é uma modificação dessa última.

A hipótese da dupla existência não tem fundamento racional porque, na medida em que “os únicos seres” que estão presentes à mente são percepções, e, em conseqüência disso, são as únicas existências das quais “estamos certos”, não podemos observar uma “conjunção ou uma relação de causa e efeito” entre percepções e objetos e, com isso, inferir a existência de objetos da existência de percepções e, com isso, crer em objetos externos.

Por que o fato de que essa crença filosófica não é um produto original da razão é uma dificuldade? Há um problema especial aqui que é determinar o que Hume quer dizer por “razão”. Há um uso amplo desse termo por Hume que é equivalente a “entendimento” e que se refere aos nossos raciocínios demonstrativos e prováveis (T2.3.3.2). Essa peculiaridade do entendimento, de julgar por probabilidades, é o motivo pelo qual Hume também identifica essa faculdade com a

imaginação (T1.3.6.4, 1.3.8.13). Por outro lado, Hume utiliza às vezes o termo “razão” como sinônimo de “entendimento” (T1.4.2.14), em contraste com a imaginação, como faz nesse caso que estamos a investigar. Nesse sentido, Hume parece querer significar por “razão” a faculdade pela qual produzimos apenas intuições e raciocínios demonstrativos, o tipo de procedimento mental que produz, segundo Hume, certeza intuitiva ou demonstrativa, o tipo de evidência derivada da “comparação de idéias” e que produz “conhecimento” (T1.3.11.2). Poderíamos compreender então que, por não ser derivada originalmente da razão, pela comparação intuitiva ou demonstrativa de idéias, essa crença não pode contar como *conhecimento*, no sentido definido acima. Quando Hume afirma que a crença, ou “hipótese filosófica não possui, originalmente, nada que a recomende à razão”, ele refere-se ao fato de que essa crença não possui evidência intuitiva ou demonstrativa, os tipos de evidência que são recomendáveis à razão.

Hume afirma que a partir de nossas percepções não podemos concluir *racionalmente* que há objetos contínuos.

É impossível que, da existência ou de qualquer qualidade das percepções, em algum momento possamos formar uma conclusão sobre a existência desses últimos [os objetos], e que em algum momento possamos satisfazer nossa razão sobre esse ponto particular. (T1.4.2.47)

Não podemos ter *certeza* da *existência* de objetos contínuos porque, segundo Hume afirma, não podemos “observar uma relação de causa e efeito [...] entre percepções e objetos”. Por quê? Ora, esse argumento só faz sentido se se supõe também que não podemos observar objetos contínuos e que, por isso, não temos uma idéia de objetos contínuos. Tudo que podemos observar são percepções, “as únicas existências de que estamos certos” e que “por estarem imediatamente presentes a nós pela consciência, exigem nosso mais forte assentimento”.

Como já vimos acima, a outra dificuldade particular da crença filosófica está no fato de ela não é produzida *originalmente* pela imaginação. Essa hipótese da dupla existência não pode ser “agradável” à imaginação porque ela supõe mais coisas do que a imaginação necessita para produzir a “opinião comum a respeito da existência contínua e distinta dos corpos”.

A imaginação possui uma “tendência original” que Hume acredita ter mostrado quando apresentou o modo pelo qual a imaginação produz nossa crença

em objetos externos. A imaginação, originalmente, supõe que “nossas percepções são nossos únicos objetos, e continuam a existir mesmo quando não são mais percebidas”. Para mostrar o contrário, afirma Hume, seria preciso apresentar outro “sistema” capaz de mostrar como, ou por que, a imaginação “direta e imediatamente, passa a crer em uma *outra* existência [objetos], semelhante a essas percepções em sua natureza, mas contínua e ininterrupta” (grifo meu). Hume acredita ter mostrado como, a partir de percepções descontínuas, a imaginação crê na existência de percepções contínuas. O sistema da dupla existência supõe a existência de uma coisa que é “outra” e, ao mesmo tempo, semelhante a percepções. A imaginação não precisa supor essa coisa diferente de percepções.

Os filósofos não rejeitam a idéia de que “existe alguma coisa na natureza com uma existência contínua, preservada mesmo quando ela não aparece mais aos sentidos”. Eles não rejeitam a opinião de que algumas de nossas percepções são independentes e contínuas porque essa opinião é o produto de um “instinto ou impulso natural”. Suas reflexões, contudo, produzem certo “desconforto” para a mente. A crença filosófica é o “fruto monstruoso de dois princípios contrários, que são abraçados ao mesmo tempo pela mente” (T.1.4.2.52). A opinião comum produzida pela imaginação de que as percepções são os únicos objetos de que temos consciência e de que algumas delas possuem uma existência contínua e distinta é falsa, mas “a mais natural de todas”.

Entretanto, o sistema da dupla existência agrada tanto os princípios da imaginação quanto os princípios da razão.

Embora percebamos claramente a dependência e descontinuidade de *nossas percepções*, não vamos adiante, e jamais rejeitamos, por esse motivo, a noção de uma existência independente e contínua. Essa opinião cria raízes tão profundas na imaginação que é impossível erradicá-la; e nem a mais forçada convicção metafísica da dependência de nossas percepções será suficiente para tal propósito. (T1.4.2.51, grifo meu)

Por que teríamos motivos para rejeitar a idéia de existência contínua tendo em vista a natureza descontínua de nossas percepções? Hume diz que essa rejeição seria uma conclusão “natural” do raciocínio filosófico. Os filósofos teriam de rejeitá-la em função de sua falsidade ou porque não existe de fato tal idéia?

A seguir, Hume apresenta um conjunto de considerações para mostrar a força psicológica dessa crença vulgar e para mostrar também que ela é condição necessária da possibilidade da existência da crença filosófica. Hume sustenta que é

o caráter inevitável dessa crença que conduz os filósofos modernos à doutrina da “dupla existência”. Além disso, Hume apresenta novos argumentos para mostrar que a crença filosófica em objetos externos, que supõe a existência de percepções e de objetos externos, e de relações de causalidade e semelhança entre esses dois tipos de entidades, não pode ser justificada pela razão.

Através dos experimentos descritos acima, isto é, do reconhecimento de que “nossas percepções não possuem uma existência contínua, nem uma existência independente”, os filósofos modernos, segundo Hume, para preservar a idéia da existência de coisas contínuas e distintas, criaram uma distinção entre dois tipos de entidades: percepções e objetos. Percepções são as entidades descontínuas e objetos, as contínuas.

Há duas características da crença filosófica na “dupla existência”, contudo, que mostram sua dependência em relação à imaginação. A suposição dos filósofos de que “os objetos externos são semelhantes às percepções internas” só pode ser derivada do fato de que a imaginação não pode ter uma idéia de algo diferente de percepções e, por isso, deve conceber tudo concebe como algo semelhante às percepções. Não podemos inferir racionalmente (isto é, por meio de idéias) à existência de objetos contínuos da existência de nossas percepções. Os filósofos supõem também que “cada objeto particular é semelhante à percepção por ele causada”. Supõe-se que o objeto contínuo causa o objeto descontínuo.

Hume conclui essa seção sugerindo que devemos assentir a crença em objetos externos. Ele não deixa claro, entretanto, qual *modo* dessa crença. No fim da seção, Hume afirma que apenas a “suposição descuidada e desatenta”, na qual ele afirma “confiar completamente” (*rely entirely*), de que existe um mundo externo (e interno) pode produzir um “remédio” que se oponha a “dúvida cética” gerada pela “reflexão profunda” sobre a existência de um mundo externo.

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 (*rely*) inteiramente neles; e tomo como certo (*take it for granted*) que, qualquer que seja a opinião do leitor neste momento presente, daqui à uma hora estará persuadido que há tanto um mundo externo como um mundo interno. (T1.4.2.57)

Hume, no final, parece retomar o sentimento com o qual diz ter iniciado sua investigação sobre a veracidade dos sentidos, a saber, que “deveríamos ter uma fé”,

ou “confiança”, “implícita em nos sentidos”. O “descuido e a desatenção” faz com que se abandonem às dúvidas céticas produzidas pela reflexão filosófica e, desse modo, curados da dúvida por meio de tal “remédio”, retornamos a confiar em nossos sentidos, isto é, a crer na existência de um mundo externo. Entretanto, ele também afirma que a crença em entidades contínuas, tanto em sua versão filosófica, quanto na versão vulgar, não podem ser justificadas pela razão ou entendimento: “é impossível, com base em qualquer sistema, defender nosso entendimento ou nossos sentidos”.

Hume afirma que o exame da natureza das crenças vulgar e filosófica o inclinou a duvidar dos sentidos. No que diz respeito à crença vulgar, Hume afirma que não há nenhuma “conexão perceptível” entre uma existência contínua e percepções coerentes e constantes. Além disso, é ilusório supor que nossas percepções semelhantes, ou constantes, possuem uma “identidade numérica”. Em relação à crença dos filósofos, Hume afirma que eles estão comprometidos com uma posição paradoxal, pois, para torná-la inteligível, negam e, ao mesmo tempo, afirmam a existência contínua de percepções. Porque deveríamos acreditar no sentidos e, assim, crer que existem objetos externos e independentes da mente? “Essa dúvida cética em relação aos sentidos é uma doença que jamais pode ser radicalmente curada”.

Tendo em vista a “grande importância” desse assunto, a natureza nos determinou a crer, em todos os nossos raciocínios, que existem objetos externos. A natureza não confiou essa crença à razão. Devemos assentir a crença em objetos externos pela “mesma regra” segundo a qual os céticos ainda “continuam a raciocinar e a crer, mesmo que afirmem que não podem defender sua razão pela razão”. Os céticos continuam a usar a “razão” mesmo que não possam oferecer uma “razão” para tal. Nós devemos “assentir” a essa crença pela “mesma regra” que o cético assente à necessidade de raciocinar e crer em geral. Ainda que o cético mostre, por argumentos, que “tudo é incerto”, a saber, ele deve crer e raciocinar porque a natureza assim o determina (T1.4.1.7).

Entretanto, não se pode afirmar a veracidade dessa crença por meio de “argumentos filosóficos”. Isto é, não podemos determinar se essa crença é verdadeira, isto é, se “há ou não corpos”, se há ou não objetos externos, distintos e contínuos. Por isso, é inútil perguntar se há ou não objetos externos. É inútil perguntar “se há ou não corpos” pois não podemos determinar o valor de verdade

dessa proposição. A “noção de existência externa, quando tomada por algo especificamente diferente de nossas percepções”, é uma noção absurda e ininteligível, o que faz com que qualquer questão que a pressuponha seja igualmente ininteligível e, por isso, incapaz de ser submetida à investigação. Por isso é “inútil” perguntar se “há ou não corpos” se pressupormos que “corpos” são “especificamente diferentes” de percepções. A noção (item lingüístico) de “existência externa” é absurda ou ininteligível (sem sentido) quando se considera que ela se refere a algo especificamente diferente de percepções. Poderíamos responder que não podemos determinar o valor de verdade da crença em objetos externos porque a noção de “objetos externos” é absurda e ininteligível. A noção (item lingüístico) de “existência externa” é absurda ou ininteligível (sem sentido) quando se considera que ela se refere a algo especificamente diferente de percepções. Mas se a noção de objeto externo é absurda, como pode ser o caso que *nós temos* uma idéia de objeto externo (isto é, de objetos distintos e contínuos) e que nela acreditemos? Objetos externos, se é que existem, precisam necessariamente ser “especificamente diferente” de percepções? Não pode haver algo externo, distinto e contínuo, mas semelhante às percepções?

Por que não podemos determinar o valor de verdade da crença em objetos externos? Nós estamos determinados a crer em objetos externos, mas não podemos determinar se objetos externos existem ou não. Ora, dizer que não podemos determinar se essa crença é verdadeira significa dizer que não podemos determinar seu valor de verdade em geral, por isso, não podemos determinar se a crença em objetos externos é falsa. Se nossa crença vulgar em objetos externos é falsa, então não existem percepções externas, distintas e contínuas. Idéias são consideradas falsas por Hume quando estão em “desacordo” com nossas impressões. Idéias falsas representam a “natureza” (nossas impressões) de maneira incorreta. Para considerarmos que uma idéia é falsa nós temos que ter uma impressão de sua negação.

Tentei nessa seção apresentar a natureza da evidência dos nossos sentidos no que diz respeito à existência de um mundo externo à mente ou à percepção sensível. Nós naturalmente cremos que os objetos de nossos sentidos externos existem de modo contínuo e distinto da mente. Na explicação de Hume parece haver uma confusão entre (i) a opinião vulgar em si, e opinião de que estamos imediatamente conscientes de objetos contínuos e distintos, (ii) a descrição

“científica” de Hume da posição vulgar, a opinião de que atribuímos continuidade e identidade a certo conjunto de objetos descontínuos, numericamente diferentes, porém constantes, dos quais estamos imediatamente conscientes, (iii) a posição filosófica moderna sobre a natureza da percepção sensível, a opinião de que estamos imediatamente conscientes de percepções causadas por objetos externos a elas semelhantes em certos aspectos, e (iv) a posição cética a respeito da percepção ou “dos sentidos”, a tese de que não podemos saber se há ou não objetos externos, contínuos e distintos da mente. Hume sustentará a tese de que devemos endossar nossa crença vulgar em objetos externos ainda que essa crença possa ser mostrada falsa pela razão. Devemos aprovar nossa crença de que *existe* um mundo real e independente da mente, porém, estamos conscientes apenas de entidades mentais, o que não nos permite *saber* se nossas idéias são ou não semelhantes ao mundo do qual elas derivam.

### **3.3.3 A crença em objetos externos na Investigação sobre o Entendimento Humano**

De modo diferente do que ocorre no *Tratado*, quando Hume apresenta o que ele considera ser uma explicação psicológica sobre a origem da crença vulgar em existências externas, a partir da constância e da coerência de algumas de nossas percepções, como um produto “fantasioso” da imaginação, na *Investigação* há apenas a ênfase de que estamos naturalmente determinados a crer na existência de objetos externos e independentes da mente no contexto de uma argumentação mais geral, notadamente, digamos, naturalista, isto é, que apela para a inevitabilidade da produção de certas crenças. Em outras palavras, a explicação genética desenvolvida por Hume no *Tratado* (T1.4.2), a busca pelas impressões ou idéias originais que compõem a crença, é, até certo ponto, substituída por uma explicação das crenças naturais em geral que estou a chamar de explicação naturalista da psicologia humana, isto é, que apela para os princípios e disposições originais dos homens, cujas origens são, segundo Hume, a própria natureza. Há na *Investigação*, portanto, uma abordagem diferente de Hume do problema que estou a investigar, pois Hume abandona a investigação genética feita por ele no *Tratado*. Tendo em vista a diferença na apresentação dessas questões, utilizarei a *Investigação*, nesse caso, fundamentalmente, para ilustrar a natureza do endosso humeano a nossa

crença natural em objetos externos. Acredito que essa diferença pode se mostrar importante para que se determine a posição geral de Hume sobre o valor epistemológico dessa crença.

Meu objetivo nesta seção é apresentar o que considero ser a explicação de Hume sobre (P1) na *Investigação sobre o entendimento humano* e a natureza positiva (ou não-cética) de seu comprometimento com essa tese. Minha apresentação terá como base a seção 12 da *Investigação*, pois é nela que Hume discute os problemas relativos à crença em objetos externos, especialmente no que diz respeito à (ausência de) justificação racional dessa crença. Entretanto, para esclarecer o problema em questão, buscarei apoio em outras passagens dessa obra.

Tendo em vista o esclarecimento do problema que estou a considerar nesta dissertação, mantereí o foco em três questões centrais sobre a natureza da crença em objetos externos segundo a explicação que Hume a ela oferece em (EHU12). Duas delas dizem respeito ao aspecto psicológico da questão, a saber, (i) o conteúdo dessa crença e (ii) sua origem, ou suas causas. A outra questão diz respeito ao aspecto epistemológico, isto é, (iii) sobre as credências epistemológicas ou a justificação dessa crença. Estou a insistir no fato de que é importante que se reconheça o modo como as questões céticas derivadas da teoria da percepção (isto é, as questões sobre a possibilidade da concepção em geral) se acomodam aos resultados psicológicos da ciência experimental da natureza humana, na medida em que os argumentos empiristas de Hume (não necessariamente céticos), expressos em sua teoria da percepção, parecem indicar as idéias que podemos ter e o modo pelo qual podemos considerar que tais idéias são verdadeiras ou falsas.

Mostrarei que a idéia geral presente na *Investigação*, no que diz respeito a nossa crença em objetos externos, é que nós naturalmente cremos na existência de objetos externos, e que essa crença não pode ser justificada por argumentos baseados na “razão”, céticos ou não, e por esse motivo não pode ser considerada *conhecimento*. A tese filosófica (assumida pelos céticos e pelos filósofos) de que apenas estamos imediatamente conscientes de percepções, objetos mentais, implica que não podemos estar imediatamente conscientes de objetos externos, como supomos em nossa crença natural. A tese assumida pelos céticos de que apenas podemos estar certos daquilo de que temos consciência imediata (isto é, de que apenas podemos estar justificados em acreditar naquilo de que estamos

imediatamente conscientes) leva a uma recusa geral de qualquer suposição realista como as que estão presentes em nossa crença natural e ainda na opinião filosófica, seja quanto à existência de um mundo exterior, seja quanto à existência objetiva das qualidades sensíveis.

Gostaria aqui de lembrar que há, para Hume, dois modos pelos quais a crença em objetos externos se manifesta. Em primeiro lugar, há o que estou a chamar de *crença vulgar*, a crença, que, pelo que parece, compartilhamos com os animais, segundo a qual nós cremos que os objetos que percebemos pelos sentidos são os objetos externos (EHU12.8). Em segundo lugar, há a *crença filosófica* em objetos externos, segundo a qual os objetos que percebemos pelos sentidos representam os objetos externos que os causam. A crença filosófica, como bem identifica Hume, compartilha com a crença vulgar a idéia de que objetos externos existem, mas discorda desta última no modo como temos consciência da existência dessas entidades independentes da mente (EHU12.9). Essa discordância por parte dos filósofos depende de uma tese, pelo que parece, segundo Hume, da “razão”, a saber, que nós temos consciência imediata apenas de itens mentais, de percepções. Não podemos, portanto, dizer que esses dois modos da crença são naturais no mesmo sentido. A crença natural é aquela que deriva do instinto ou das disposições naturais, portanto, a crença vulgar. Entretanto, a crença filosófica mantém, como Hume parece sustentar, uma idéia já presente na crença vulgar, e a qual parece que não podemos substituir, a saber, a idéia de que *existem objetos externos* ou *independentes da mente*, e, nesse sentido, ela pode ser considerada como natural. A crença vulgar, portanto, é uma crença genuinamente natural, enquanto a crença filosófica é parcialmente natural e parcialmente, nos termos de Hume, “arbitrária”.

Na seção 12 da *Investigação*, Hume, o cientista da natureza humana, expõe aquilo que ele compreende ser uma verdade empírica sobre o funcionamento natural da mente dos homens: a crença em objetos externos<sup>93</sup>. Essa crença possui dois modos: o modo vulgar e o modo filosófico. Tendo em vista o texto de Hume, iniciarei pela exposição do que ele considera ser nossa posição natural enquanto seres

<sup>93</sup> Seja qual for o modo pelo qual nos referimos ao conteúdo dessa crença: “noção”, “suposição”, “opinião”, “ficção”, etc., considerarei, por motivo de análise, inicialmente, de modo semelhante ao que fiz na análise da questão no *Tratado*, que, tendo em vista a teoria humeana da natureza da crença em geral, a crença em objetos externos *deve* ter algum conteúdo e que tal conteúdo *deve* ser uma *idéia*. Isso significa que, se temos uma crença em objetos externos nós devemos ter uma idéia de objetos externos. A tarefa do leitor de Hume, como já disse, é identificar o conteúdo dessa idéia e sua origem.

humanos no que diz respeito a nossa opinião sobre a existência de um mundo externo. Na *Investigação*, Hume confirma sua tese geral, já apresentada no *Tratado*, de que nós naturalmente cremos na existência de objetos externos. Segundo Hume, essa crença, ou opinião, é o produto de um “instinto ou predisposição natural”, que nós, humanos, compartilhamos com a “criação animal”. Vale lembrar que estamos aqui a considerar que objetos externos são objetos ou coisas ou entidades cuja existência e propriedades são independentes da existência ou da percepção humanas. Nesse caso, se  $x$  depende da mente para existir então  $x$  não é *externo*.

Em (*EHU*12.7-8) Hume apresenta uma descrição da crença vulgar em objetos externos. Tendo em vista a importância dos dois parágrafos nos quais Hume apresenta essa posição natural dos homens, cito-os integralmente.

Parece evidente que os homens são conduzidos, por um instinto ou predisposição natural, a depositar fé em seus sentidos; e que, sem nenhum raciocínio, ou mesmo quase antes de usar a razão, nós sempre supomos um universo externo, que não depende de nossa percepção, e que existiria mesmo se nós, e toda criatura sensível, estivéssemos ausentes ou aniquilados. Até a criação animal é governada por uma opinião semelhante e preserva essa crença em objetos externos em todos os seus pensamentos, desígnios e ações.

Também parece evidente que, quando os homens seguem esse cego e poderoso instinto da natureza, eles sempre supõem que as próprias imagens apresentadas pelos sentidos são os objetos externos, e nunca suspeitam que uns são apenas representações dos outros. A própria mesa, que vemos branca, e que sentimos dura, é acreditada existir, independentemente de nossa percepção, e ser algo externo a nossa mente, que a percebe. Nossa presença não lhe atribui ser; nossa ausência não a aniquila. Ela preserva sua existência uniforme e completa, independentemente da situação de seres inteligentes, que a percebam e contemplem. (*EHU*12.7-8)

Em primeiro lugar, é notável a afirmação de Hume de que nós, os homens, e “até a criação animal”, determinados por um “instinto ou predisposição natural”, acreditamos na existência de objetos externos. Agora, qual o conteúdo dessa crença vulgar? No que diz respeito ao conteúdo de nossa crença em objetos externos, é importante notar que, na caracterização que Hume faz de nossa posição natural, na citação que apresentei acima, ele está claramente a referir-se, por “objetos externos”, ou “universo externo”, como podemos observar acima, a algo “que não depende de nossa percepção, e que existiria mesmo se nós e toda criatura sensível estivéssemos ausentes ou aniquilados”, ou ainda, a alguma coisa que “é acreditada existir, independentemente de nossa percepção, e ser algo externo a nossa mente, que a percebe”. Nesse sentido, objetos externos são objetos cuja existência é

*independente da mente*, “nossa presença não lhe atribui ser; nossa ausência não a aniquila”. Objetos externos são um tipo de entidade que “preserva sua existência uniforme e completa, independentemente da situação de seres inteligentes, que a percebam e contemplem”.

Nas onze seções que precedem a seção na qual encontramos esses parágrafos, Hume é ambíguo em relação à significação da expressão “objeto externo”, ainda que ele afirme na seção 2 que tudo que podemos ter acesso pela consciência são percepções. Entretanto, pode-se mostrar que há claramente, em algumas passagens das seções que antecedem a seção 12, um teor nitidamente realista, que parece supor a existência de objetos externos<sup>94</sup>.

Na primeira aparição da expressão “objeto externo” na *Investigação*, por exemplo, Hume a identifica com a expressão “objetos de nossos sentidos” (EHU1.13). Isto é, os “objetos externos” são os “objetos de nossos sentidos”. Ele afirma também que a “tarefa de ordenar e distinguir” nossos “objetos de pesquisa e reflexão” não possui “mérito” quando dirigida aos “objetos externos” mas apenas às “operações da mente”.

Essa tarefa de ordenar e distinguir [as operações da mente], que não tem mérito quando realizada em relação aos objetos externos, os objetos de nossos sentidos, cresce em valor quando dirigida para as operações da mente, proporcionalmente ao esforço e à dificuldade que exige de nós para sua realização. (EHU1.13)

Ainda que se admita que Hume reconheça, antes da seção 12, que apenas temos consciência direta de objetos aos quais ele chama percepções, ele parece, em algumas passagens, conceder que existam objetos externos, objetos dos quais nós não podemos ter consciência imediata. Em todo caso, a idéia de que temos consciência imediata apenas de itens mentais é perfeitamente compatível com um realismo ontológico, segundo as citações abaixo.

Do mesmo modo que a natureza nos ensinou a usar nossos membros sem esclarecer-nos acerca dos músculos e nervos que os movem, ela também implantou em nós um instinto que impulsiona o pensamento num curso correspondente ao estabelecido por ela entre os objetos externos, embora sejamos *ignorantes* destes poderes e forças dos

---

<sup>94</sup> Hume utiliza a expressão “objetos externos” onze vezes (EHU5.22; EHU7.6, 9, 18, 21, 29n; EHU8.7, 12, 17, 22; EHU9.2) e “corpos externos” em duas ocasiões (EHU1.13; EHU7.29n). Nesses casos o leitor poderia se perguntar a que Hume está a se referir. Hume também se refere duas vezes aos nossos órgãos dos sentidos como “sentidos externos” (EHU5.10, 7.4).

quais dependem totalmente o curso regular e a sucessão de objetos. (EHU5.22, grifo meu)

Os objetos externos, *tal como aparecem aos sentidos* [isto é, tal como aparecem em nossas impressões de sensação], não nos dão idéia alguma de poder ou conexão necessária. (EHU7.9, grifo meu)

Voltemos à análise do conteúdo de nossa crença vulgar. Além da crença na independência ontológica do objeto em relação à mente, outra parte componente dessa crença natural é a suposição de que as “imagens apresentadas pelos sentidos”, ou, na própria terminologia humeana, as impressões de sensação, são os próprios “objetos externos”.

Podemos observar em (EHU12.8) também a afirmação de Hume de que essa crença em objetos externos, “quando seguida”, dá origem ao que se pode considerar outra suposição ou outra crença, a saber, a crença de que “as imagens apresentadas pelos sentidos são os objetos externos”. Essa crença adicional identifica os objetos dos sentidos com os objetos externos. Ou seja, é a suposição de que os objetos externos estão presentes à mente ou à consciência: temos consciência direta dos objetos externos e de suas propriedades. Aquilo que a mente percebe pelos órgãos da sensação são os próprios objetos externos. Hume não esclarece nessa passagem a natureza da relação de identidade entre “as imagens apresentadas pelos sentidos” e os objetos externos. Mas, parece correto supor que há ainda algum intermediário mental, uma “imagem” mental, que é identificada por *semelhança* à “imagem” do objeto externo. Nesse caso, supomos que as qualidades dos objetos que percebemos pelos sentidos (ou ao menos algumas, o que não altera a força dessa tese) pertencem de fato a tais objetos.

Hume parece indicar que esse outro aspecto, digamos, de nossa crença em objetos externos não depende do instinto do mesmo modo que o primeiro, pois ele certamente depende da observação de tais objetos dos sentidos e do hábito, na medida em que ele envolve idéias particulares de objetos, enquanto a crença na *existência* de objetos externos parece ser produzida diretamente pelo instinto, “sem nenhum raciocínio”. Esses dois aspectos da crença constituem o que podemos chamar seu conteúdo. Pode-se observar que esse conteúdo expressa nossa

confiança natural na objetividade e na independência ontológica daquilo que percebemos pelos sentidos<sup>95</sup>.

Agora, o que significa dizer que essa crença é produzida por um “instinto primário da natureza” humana? Isso parece significar, ao menos, que essa crença é produto do funcionamento natural da mente. Mas o que isso quer dizer? Na seção 12, Hume não apresenta uma descrição suficientemente detalhada da natureza de nossos instintos ou disposições naturais. Apenas em (EHU12.22) ele parece identificar o instinto com o hábito quando afirma que nossas inferências causais são determinadas pelo “costume ou certo instinto de nossa natureza”. Nesse caso, o hábito, ou costume de raciocinar causalmente, dadas certas condições da experiência, seria um procedimento *instintivo*, ou uma disposição natural, da mente, um procedimento constitutivo da, digamos, essência da mente descoberto pela ciência empírica que Hume realiza. Nesse caso, o *modus operandi* do raciocínio causal seria constitutivo do funcionamento mental, entretanto, as conclusões produzidas por esse raciocínio não seriam constitutivas da mente no mesmo sentido em que a própria disposição de raciocinar causalmente, pois essas conclusões dependeriam *também* do ambiente (do *environment*) a partir do qual a mente produziria suas conclusões causais.

Antes da seção 12, Hume faz importantes referências ao princípio mental que ele chama de instinto ou “inclinações naturais” (EHU9.3). Ao explicar a natureza do raciocínio experimental, ou de nosso raciocínio sobre questões de fato e de existência, Hume afirma que as operações que o compõem são “uma espécie de instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou do entendimento é capaz de produzir ou de evitar” (EHU5.8). Hume afirma também que o fato de que somos levados pelo hábito a crer em certas questões de fato é uma “operação inevitável da mente”, “tão inevitável quanto sentir a paixão do amor quando recebemos benefícios, ou a do ódio quando deparamos com injúrias”.

---

<sup>95</sup> Hume não é completamente explícito quanto a isso na *Investigação*, mas considerarei que, a partir de sua exposição, pode-se concluir que a crença vulgar em objetos externos é composta, digamos, por duas crenças distintas. A crença de que (i) existem objetos externos, e a crença de que as (ii) imagens sensíveis são os objetos externos. Essas duas crenças expressam diferenças importantes. Portanto, segundo Hume, pode-se facilmente notar que os homens estão naturalmente determinados a crer em objetos externos e a crer que aquilo que percebem pelos sentidos, as imagens sensíveis, são os próprios objetos externos. Essa determinação da qual dependa a crença nos sentidos, ou na veracidade dos sentidos, é um “instinto ou predisposição natural”, é uma “opinião primária e universal de todos os seres humanos” que possuímos sem “qualquer raciocínio, ou mesmo quase antes de usarmos a razão”.

Acrescentarei, para uma confirmação adicional da teoria precedente [sobre a natureza dos raciocínios experimentais], que, como esta operação da mente, pela qual inferimos efeitos semelhantes de causas semelhantes, e *vice-versa*, é tão essencial para a conservação de todas as criaturas humanas, não é provável que ela fosse confiada às falazes deduções de nossa razão, que é lenta em suas operações, não se manifesta, em qualquer grau, nos primeiros anos de nossa infância, e, no melhor dos casos, em cada idade ou período da vida humana é extremamente suscetível ao erro e ao engano. Conforma-se mais com a sabedoria ordinária da natureza assegurar-se desse ato tão necessário da mente por um instinto ou tendência mecânica, que pode ser infalível em suas operações, pode revelar-se a partir do nascimento da vida e do pensamento, e pode ser independente de todas as elaboradas deduções de entendimento. (EHU5.22)

Contudo, a passagem mais impressionante aparece na seção em que Hume analisa e apresenta as semelhanças entre o raciocínio humano e o raciocínio dos animais. Hume afirma que os instintos são “partes” do conhecimento animal, isto é, daquilo que o animal acredita, derivada da “mão original da natureza”. Nesse sentido, os instintos parecem ser princípios originais (independentes do hábito) da mente humana.

Mas, ainda que os animais aprendam (*learn*) muitas **partes** de seu conhecimento da observação [isto é, pelo hábito], há também muitas partes dele, que eles derivam da mão original da natureza, que excede em muito a porção de capacidade que eles possuem em ocasiões ordinárias, e a qual eles pouco ou nada melhoram pela mais longa prática ou experiência [isto é, pelo hábito]. São essas partes que denominamos de **instintos** e os admiramos como algo muito extraordinário e inexplicável por todas as investigações do entendimento humano. Mas talvez nossa admiração cesse ou diminua se considerarmos que o próprio raciocínio experimental [isto é, o hábito de raciocinarmos e crermos segundo aquilo que se observa], que possuímos em comum com as bestas, e do qual depende toda a conduta da vida, nada é senão uma espécie de instinto ou poder mecânico, agindo em nós de um modo desconhecido de nós mesmos, e que em suas operações não está dirigido por nenhuma das relações ou comparações de idéias [ou seja, pelo hábito], que são os objetos apropriados de nossas faculdades intelectuais. Ainda que o instinto seja diferente, é contudo um instinto que ensina o homem a evitar o fogo, tanto quanto ensina a um pássaro, com tanta exatidão, a arte da incubação e toda a economia de organização de seu ninho. (EHU9.6, negrito meu)

Nessa passagem podemos notar claramente uma descrição do que é um instinto e a afirmação de que o próprio hábito, enquanto processo mental, é um instinto, ou princípio instintivo. Agora, nossa crença em objetos externos é um instinto ou é *causada por* um instinto? Se ela é derivada de um instinto, seria do hábito?

Voltemos à seção 12. Hume afirma que nós somos conduzidos por um “instinto ou predisposição natural a depositar fé nos sentidos”, isto é, a crer em objetos externos. Essa crença é anterior ou simultânea ao momento em que começamos a “fazer uso da razão”. Essa crença em objetos externos governa, ou rege, todos os “pensamentos, desígnios e ações” da “criação animal”, na qual o homem acha-se inserido. Ela é uma “opinião universal e primária de todos os seres humanos”, um “instinto infalível e irresistível”.

Depois da apresentação da posição vulgar, Hume expõe o que ele considera ser os argumentos extraídos dos filósofos modernos contra ela (*EHU*12.9). Segundo Hume, a tese pressuposta pela crença vulgar de que aquilo que percebemos pelos sentidos são os próprios objetos externos é “destruída pela mais tênue filosofia, que nos ensina, segundo os “ditames da razão”, que apenas uma imagem ou percepção pode estar presente à mente”, isto é, a tese (P3). Não pode ser o caso que estejamos imediatamente conscientes de objetos externos porque tudo que está presente à mente são percepções, objetos mentais ou subjetivos.

Segundo Hume, a veracidade dessa tese pode ser confirmada quando reconhecemos a relatividade perceptual das “imagens” que os sentidos nos apresentam dos objetos. Os objetos que percebemos pelos sentidos são apenas as “imagens”, “cópias ou representações transitórias de *outras existências*, que permanecem uniformes e *independentes*” (grifo meu). Desse modo, os sentidos não têm qualquer “relação imediata” com os objetos externos. Os filósofos negam que os objetos de nossos sentidos são os objetos externos, contudo, o sistema dos filósofos continua a supor a tese realista - o que estou a chamar de crença filosófica em objetos externos - pois afirma que, segundo Hume, nossas percepções dos sentidos “devem ser causadas por objetos externos inteiramente distintos delas, embora a elas assemelhados” (*EHU*12.11).

Os cétricos excessivos, por sua vez, apresentam objeções tanto à nossa crença vulgar quanto a crença filosófica, afirma Hume. Em relação à opinião vulgar, o argumento cético apresentado por Hume sustenta que (além de corroborar a tese filosófica de que apenas temos consciência imediata de percepções) nossos instintos podem nos conduzir ao erro e ao engano (*EHU*12.22). Essa crença natural derivada do instinto, por exemplo, derivada “de nossas propensões naturais” e de nossos “mais óbvios sentimentos”, nos leva a acreditar que percebemos diretamente objetos externos, o que os filósofos mostraram ser um equívoco.

Segundo Hume, há duas objeções feitas pelos céticos à opinião filosófica. A primeira objeção sustenta basicamente que somos incapazes de “encontrar, a partir da experiência, algum argumento convincente para provar que as percepções estejam conectadas com quaisquer objetos externos”. Não poderíamos provar, portanto, que “as percepções dos sentidos são produzidas por objetos externos a elas assemelhados”. Conseqüentemente, como Hume reconhece, é logicamente possível que nossas impressões sensíveis sejam causadas antes “pela energia da própria mente, pela sugestão de algum espírito invisível e desconhecido, ou por alguma outra causa que ignoramos” do que por objetos externos.

Além disso, o cético argumenta que não se pode explicar como é possível que um “corpo” possa interagir com a mente de modo a “comunicar uma imagem de si mesmo” a ela, se se considera a mente “uma substância que se supõe tão diferente e mesmo contrária em natureza”.

Através de que argumento pode ser provado que as percepções do espírito devem ser causadas por objetos externos, completamente diferentes delas embora lhes assemelhando (se isto é possível), e que não podem nascer da energia da própria mente ou da sugestão provocada por algum espírito invisível e desconhecido, ou de alguma outra causa ainda mais desconhecida de nós? Em verdade, tem-se admitido que algumas destas percepções, motivadas pelos sonhos, loucuras e outras doenças não derivam de algo exterior. E nada pode ser mais inexplicável do que o modo pelo qual um corpo agiria sobre o espírito — a fim de transmitir lhe sua própria imagem. (EHU12.11-12)

O argumento do cético afirma que em nossa experiência, apenas temos consciência de percepções, logo, a mente não tem como conceber qualquer relação entre percepções e objetos. Ora, não podemos conceber essa relação porque não podemos conceber um dos *relata*: os objetos externos. Conseqüentemente, afirma o cético, não é por um raciocínio, ou inferência da razão, que fazemos tal suposição.

A segunda objeção diz respeito à natureza objetiva das qualidades sensíveis. O raciocínio cético apresentado por Hume, e explicitamente atribuído por ele a Berkeley, é o seguinte. As idéias de qualidades primárias são completamente dependentes das idéias das qualidades secundárias. Se as qualidades secundárias, como defendem os filósofos, “não existem nos objetos eles mesmos, mas são percepções da mente que não representam nenhum modelo ou arquétipo externo”, então, o cético berkeleiano conclui, “todas as qualidades percebidas pelos sentidos estão na mente e não nos objetos”. Essa é a conclusão que apresenta o que estou a

chamar de versão subjetivista da natureza das percepções. Desse modo, a “matéria” (ou, nesse sentido, o objeto externo) é reduzida a “um certo *algo* inexplicável e desconhecido [isto é, inconcebível] como causa de nossas percepções; uma noção tão imperfeita que nenhum cético julgará valer a pena disputar acerca dela”.

A objeção consiste em afirmar que não podemos inferir a existência de objetos externos a partir da existência das qualidades que percebemos pelos sentidos. Pois, se “todas as qualidades sensíveis estão na mente, não no objeto”, então não podemos conceber o que seriam tais objetos externos.

Depois de apresentar essas objeções, a conclusão do raciocínio de Hume é que a questão sobre a “veracidade dos sentidos” é uma questão na qual “os céticos mais profundos e filosóficos sempre triunfarão, quando se propuserem a introduzir uma dúvida universal em todos os objetos de conhecimento e investigação humanos” (*EHU12.14*)<sup>96</sup>.

Além das objeções céticas e filosóficas à “evidência dos sentidos”, Hume apresenta alguns argumentos céticos contra nossos “raciocínios abstratos”, ou contra a evidência racional (intuitiva e demonstrativa), e contra nossos raciocínios prováveis, ou que “dizem respeito a questões de fato e de existência”, ou “evidência moral”. No que diz respeito aos raciocínios abstratos, Hume afirma que os céticos mostram que “idéias claras e inteligíveis” produzem princípios “cheios de absurdos e contradições”, e que “essas opiniões aparentemente absurdas são apoiadas pelas mais clara e natural cadeia de raciocínios” (*EHU12.18*).

Hume divide as objeções dos céticos excessivos em relação aos raciocínios sobre questões de fato e existência em dois tipos, as objeções “populares” e as objeções “filosóficas”. Hume não indica quais são as objeções populares, mas afirma que elas se derivam da relatividade de nossos raciocínios, devido a “opiniões contraditórias defendidas em diferentes épocas e nações” (*EHU12.21*). Hume rejeita as objeções populares, pois as considera “fracas”. Os argumentos céticos populares

---

<sup>96</sup> E aqui o leitor é obrigado a por em dúvida o comprometimento de Hume com tais argumentos quando considera que Hume afirma que os céticos excessivos utilizam “princípios paradoxais” (*EHU12.5*) e “argumentos e raciocínios que têm tão pouca utilidade para qualquer propósito mais sério” (*EHU12.15*); que o cético é uma “criatura absurda”, pois não é possível que se encontre um homem “que não tenha opinião ou princípios sobre algum assunto” (*EHU12.2*); que os argumentos de Berkeley são “meramente céticos”, pois “*não admitem nenhuma resposta e não produzem convicção*” (grifo do autor); e que o único efeito desses argumentos é “causar aquela perplexidade, indecisão e embaraço momentâneos que são o resultado do ceticismo” (*EHU12.15n*).

e excessivos, afirma Hume, quando opostos “aos princípios mais poderosos de nossa natureza”, “desvanecem como fumaça” (EHU12.21).

Como raciocinamos a cada instante, na vida ordinária, sobre questões de fato e existência, e não poderíamos possivelmente subsistir sem o emprego contínuo dessa espécie de raciocínio, quaisquer objeções populares (...) devem ser insuficientes para destruir essa evidência [moral]. A grande destruidora do PIRRONISMO, ou ceticismo de princípios excessivos, é a ação, e os afazeres e ocupações da vida cotidiana. (EHU12.21)

No que diz respeito às objeções “profundas” ou “filosóficas” apresentadas pelos cétricos, Hume afirma que, nesse caso, o cétrico “parece possuir amplo material para triunfar”. O cétrico mostra que nossa evidência moral, derivada dos raciocínios causais, depende apenas do “hábito ou certo instinto de nossa natureza”, um instinto que, apesar de ser “difícil de resistir”, pode ser “falacioso e enganoso”.

Não dispomos de nenhum *argumento* que possa nos convencer de que os objetos que, em nossa experiência, apresentaram-se frequentemente conjugados, continuarão a aparecer conjugados, do mesmo modo, em outros casos. [...] Ao insistir nesses tópicos, o cétrico mostra sua força, ou, antes, nossa fraqueza; e parece, ao menos no momento, destruir *toda segurança e convicção*. (EHU12.22, grifo meu)

Agora, o que há de errado na argumentação cétrica, segundo Hume? A opinião de Hume sobre a origem de nossa crença vulgar em objetos externos e sobre a questão da justificação da crença em objetos externos em geral, isto é, seja a opinião vulgar, seja a opinião da “filosofia moderna”<sup>97</sup>, apresentada na seção 12 da *Investigação*, deve ser compreendida sob o pano de fundo da discussão na qual ela está inserida, a saber, a investigação de Hume sobre o significado do ceticismo, isto é, sobre a natureza e os limites das doutrinas e princípios cétricos. Devemos ter em mente que a análise de Hume sobre a crença em objetos externos, nessa seção, pelo menos, é parte de uma argumentação mais ampla, cujo principal objetivo, declarado no parágrafo inicial, é, segundo Hume, investigar a seguinte questão: “que se entende por um cétrico? E até que ponto é possível levar esses princípios de dúvida e incerteza?” (EHU12.1). É no confronto entre a descrição da necessidade da crença natural e os argumentos filosóficos e cétricos que devemos apanhar o significado de (P1) e suas conseqüências positivas para a epistemologia.

<sup>97</sup> O próprio Hume utiliza o adjetivo “moderna”, na *Investigação*, para se referir à filosofia realizada em sua época, a qual contrasta com a filosofia “antiga”. Cf. (EHU1.9, 4.3, 7.25n, 12.15, 12.15n).

Tendo em vista o problema sobre a natureza do ceticismo, um problema de natureza claramente epistemológica, pode-se afirmar que Hume, na seção 12 da *Investigação*, (i) estabelecerá o caráter inevitável ou psicologicamente necessário de certos princípios naturais, entre eles, a crença em objetos externos, mesmo quando confrontados com uma “razão” contrária, e, a partir disso, (ii) reafirmará o que ele compreende ser a natureza e os limites do conhecimento humano possível, cujos objetos são, apenas, relações de idéias e questões de fato.

Como já mostrei acima, uma das teses que Hume apresenta para combater o ceticismo excessivo acerca de nossos raciocínios morais, sejam populares ou profundos, é que estamos determinados, por um mecanismo natural e específico, o hábito, a crer em questões de fato e de existência. Segundo Hume, esses princípios são “os princípios mais poderosos de nossa natureza”, são os princípios dos quais depende nossa “subsistência” (EHU12.21). Para combater os argumentos dos céticos Hume apela para a força de nossas crenças naturais.

Pois esta é a objeção mais importante e surpreendente (*confounding*) ao ceticismo *excessivo*: que nenhum bem duradouro pode jamais resultar dele enquanto gozar de sua plena força e vigor [...] um PIRRÔNICO não pode esperar que sua filosofia venha a ter alguma influência constante na mente humana; ou, se ela tivesse, que essa influência fosse benéfica para a sociedade. Ao contrário, ele deverá reconhecer, se reconhecesse alguma coisa, que toda vida humana pereceria se seus princípios fossem adotados de forma constante e universal. Todo discurso e toda ação cessariam de imediato, e as pessoas mergulhariam em completa letargia, até que as necessidades naturais insatisfeitas pusessem fim a sua miserável existência. (EHU12.23)

Apesar de certa confusão no modo de exposição dessa distinção na *Investigação*, parece haver, para Hume, dois modos de ceticismo: um *excessivo* ou *pirrônico* (EHU12.21, 23, 24), e outro *mitigado* ou *acadêmico* (EHU5.1-2, 12.24). O ceticismo excessivo apresenta duas espécies: o ceticismo *antecedente* à investigação (EHU12.3-4), atribuído a Descartes, e o ceticismo *conseqüente* à investigação científica e filosófica (EHU12.5-23). Para os céticos excessivos, ou a dúvida universal é um requisito para a produção do conhecimento, ou ela é a conseqüência inevitável da investigação filosófica.

Há, na verdade, um ceticismo mais *mitigado* ou filosofia ACADÊMICA, que pode ser, ao mesmo tempo, durável e útil e que pode, em parte, resultar desse PIRRONISMO, ou ceticismo *excessivo*, quando suas

dúvidas indiscriminadas são, até certo ponto, corrigidas pelo senso comum e pela reflexão. (EHU12.24)

A principal característica do ceticismo pirrônico é sua “dúvida universal” (EHU1.14, 12.3, 5, 14, 17, 23), enquanto para o ceticismo moderado, as “dúvidas indiscriminadas do ceticismo excessivo” devem ser “corrigidas pelo senso comum e pela reflexão”, isto é, aceita-se que não podemos duvidar de tudo. O ceticismo excessivo, segundo Hume, tenta “introduzir uma dúvida universal em todos os assuntos que dizem respeito à investigação e ao conhecimento humano” (EHU12.14). Isto é, enquanto para o ceticismo excessivo não temos qualquer critério de verdade e falsidade, nenhum critério que nos permita ter qualquer “segurança e convicção sobre qualquer assunto” (EHU12.3), para os céticos moderados é possível que se estabeleçam tais critérios (EHU12.6). Na citação abaixo podemos observar que Hume advoga uma mitigação do ceticismo excessivo no que diz respeito aos assuntos relativos à ciência do homem, ou da mente humana, que ele pretende desenvolver.

Não pode permanecer qualquer suspeição de que essa ciência é incerta e quimérica [a ciência da natureza humana], a não ser que tenhamos um tipo de ceticismo que subverta inteiramente toda especulação e mesmo toda ação [o ceticismo excessivo]. Não pode ser duvidado que a mente esteja dotada de diversos poderes e faculdades, que esses poderes são distintos uns dos outros, que o que é realmente diferente de imediato para a percepção pode ser distinguido pela reflexão e, conseqüentemente, que há uma verdade e uma falsidade em todas as proposições que se referem a este tema, uma verdade e uma falsidade que não estão fora do alcance do entendimento humano. (EHU1.14)

O primeiro tipo de ceticismo identificado por Hume é o que ele chama de ceticismo “*antecedente* a todo estudo e filosofia”. Esse é o tipo de ceticismo que, segundo Hume, pode ser encontrado nos textos de Descartes, por exemplo, e que “recomenda uma dúvida universal, não apenas sobre nossos princípios e opiniões anteriores, mas também de nossas próprias faculdades”, como “preservativo soberano contra erros e julgamentos precipitados”. Essa dúvida universal só pode ser abandonada, segundo essa espécie de ceticismo, quando se encontra uma “princípio original” que não pode ser posto em dúvida e que permite, a partir dele, a construção de um conhecimento seguro.

Hume rejeita esse tipo de ceticismo excessivo por duas razões. Em primeiro lugar, porque não há tal princípio original e porque essa dúvida universal é um

estágio psicológico que, tendo em vista os mecanismos naturais de produção de crença que Hume identifica através de sua ciência mental, não pode ser atingido por seres humanos.

Entretanto, ele aceita uma versão moderada desse tipo de ceticismo. Essa espécie de ceticismo metodológico pode ser considerada razoável na medida em que apresenta o único método “pelo qual podemos ter a esperança de alcançar a verdade (*we can ever hope to reach the truth*), e atingir uma certeza e estabilidade genuína (*proper*) em nossas determinações” (EHU12.4).

Por toda a seção 12, Hume discute a natureza do ceticismo e apresenta certo desprezo pelo ceticismo excessivo. Vejamos as considerações que Hume faz sobre os tipos de ceticismo que ele identifica e aquele ao qual ele mostra simpatia. Há várias razões para afirmarmos que Hume rejeita o ceticismo excessivo, que ele também chama de “pirrônico”, em ambas as versões. Em relação aos argumentos do ceticismo conseqüente, Hume parece rejeitar aqueles que ele considera “banais” ou “populares”, e aceitar os argumentos “mais profundos e filosóficos”, que quando direcionados aos sentidos “não admitem uma solução tão fácil”. O ceticismo conseqüente ocorre quando

os homens supõem terem descoberto quer a natureza absolutamente falaciosa de suas faculdades mentais, quer a incapacidade dessas faculdades de chegar a qualquer conclusão definida (*fixed determination*) em todos esses peculiares assuntos especulativos nos quais comumente são empregadas. Até mesmo nossos próprios sentidos são postos em questão por uma certa espécie de filósofos, e as máximas da vida ordinária são sujeitas a mesma dúvida [isto é, a dúvida universal] que os mais profundos princípios ou conclusões da metafísica e da teologia. (EHU12.5)

Hume divide as objeções dos céticos conseqüentes (excessivos) contra os sentidos em dois tipos: objeções que ele considera triviais ou comuns (*trite*) e duas objeções que derivam de “argumentos mais profundos”. A objeção *trivial* diz respeito à “imperfeição e ao caráter falacioso de nossos órgãos” dos sentidos. Hume aqui se refere à objeção cética de que, se nossos sentidos nos enganam, então eles não podem ser critérios adequados para julgarmos entre aquilo que é e aquilo que *aparece* aos sentidos. Nesse caso, só podemos fazer afirmações sobre o modo como as coisas aparecem para nós, sem entrarmos em discussões sobre sua natureza independente ou realidade.

A resposta de Hume a tais objeções é que elas não são suficientes para duvidarmos *in totum* daquilo que os sentidos nos apresentam. O que elas mostram é que devemos corrigir a evidência dos sentidos “pela razão, e por considerações derivadas da natureza do meio, da distância do objeto, e da disposição do órgão”. Com essas correções os sentidos podem se tornar, “dentro de sua esfera, os critérios próprios da verdade e da falsidade”.

Por fim, Hume reapresenta aquilo que ele considera os “assuntos próprios da ciência e da investigação” humana. Em (EHU4.1-2) Hume afirma que “todos os objetos da razão ou investigação humana podem ser naturalmente divididos em dois tipos, a saber, *relações de idéias* e *questões de fato*”. Esses dois tipos de “proposições” distinguem-se pelo modo como são verificadas, *a priori* e *a posteriori*, e pela natureza da evidência da verdade de cada uma. Do primeiro tipo são todas as afirmações que são “intuitiva ou demonstrativamente certas”, descobertas apenas “pela operação do pensamento. A negação de uma relação de idéias verdadeira é uma contradição. Do segundo tipo são todas as afirmações que descobrimos verdadeiras ou falsas pela experiência. A negação desse tipo de proposição não implica em contradição, pois o fato negado pode ser distintamente concebido pela mente. O conhecimento humano legítimo “restringe-se à vida comum e aos objetos que se apresentam à prática e à experiência cotidianas”. Esse conhecimento afasta-se da “dúvida pirrônica” e aproxima-se do “forte poder dos instintos naturais” (EHU12.25). A demonstração, a “espécie mais perfeita de conhecimento”, restringe-se às relações de idéias. No que diz respeito às questões de fato, não há demonstração, o contrário de uma proposição qualquer será sempre logicamente possível e concebível pela mente. O fundamento do raciocínio sobre questões de fato, raciocínio experimental ou moral (segundo Hume, o tipo de raciocínio que “compõe boa parte do conhecimento humano e é a fonte de toda ação e comportamento humanos), é a experiência. Pela experiência, segundo Hume, podemos “provar” a existência de um ser qualquer e de suas qualidades.

Apesar de clareza com que Hume escreve esta seção e expõe esses argumentos, o comprometimento de Hume com uma cadeia de raciocínios é ambíguo. Essa ambigüidade se refletirá principalmente na interpretação da natureza e no escopo de sua adesão aos princípios ou argumentos *céticos* que ele apresenta para analisar a justificabilidade da crença em objetos externos. A importância da determinação da função do ceticismo na argumentação humeana é importante na

medida em que ele pressupõe uma teoria da justificação que serve para avaliar nossas crenças naturais. Nessa busca pelos objetos legítimos do conhecimento humano, em contraste com a argumentação cética, Hume analisa a natureza e a justificabilidade de nossa crença vulgar na veracidade dos sentidos ou, o que é equivalente para Hume, da tese que “a própria percepção, ou imagem sensível, é o objeto externo”. Hume detém-se sobre a natureza dos objetos quando ele propõe-se a analisar os argumentos frequentemente utilizados pelos céticos contra a “veracidade dos sentidos”. É na dialética entre o reconhecimento da força dos argumentos céticos (e da teoria da justificação por eles pressuposta) e nossas disposições naturais que se deve tentar encontrar a opinião de Hume sobre a natureza de nossa crença em objetos externos.

O que se pode notar na seção 12 da *Investigação* é que há uma estrutura argumentativa básica no que diz respeito à natureza e à justificabilidade de nossa crença em objetos externos. O argumento apresentado por Hume desenvolve-se em quatro etapas distintas. Em primeiro lugar, Hume apresenta o que ele considera ser a posição natural dos seres humanos, aquilo que podemos considerar um *realismo direto* acerca da percepção, isto é, fundamentalmente, a adesão à tese de que na percepção sensível estamos imediatamente conscientes de objetos externos ou reais. Em segundo lugar, Hume apresenta a opinião filosófica, segundo a qual estamos imediatamente conscientes apenas de percepções, entidades mentais que representam os objetos externos de que são efeitos, o que se convencionou chamar um *realismo indireto*. Em terceiro lugar, Hume apresenta as objeções céticas (derivadas do que ele chamará ceticismo excessivo) ao realismo vulgar e dos filósofos, cuja conclusão será de que não podemos saber se nossas impressões são causadas por objetos externos e mesmo se lhes são semelhantes. Por último, Hume apresenta uma objeção à natureza da argumentação dos céticos excessivos ou pirrônicos que parece lhe conduzir-lhe a uma leitura naturalista de nossas crenças naturais, fundadas no hábito e no instinto.

## CONCLUSÃO

O objetivo central deste trabalho foi mostrar que a definição do significado da afirmação de Hume de que nós estamos inevitavelmente determinados a crer na existência de objetos externos depende do reconhecimento de que há uma tensão entre ela e outras teses fundamentais da teoria humeana da crença e da concepção. Tentei sugerir que o reconhecimento dessa tensão pode ser o ponto de partida para que se possa compreender a extensão da doutrina humeana da crença natural, principalmente no que diz respeito aos aspectos positivos dessa doutrina.

Defendi que é correta a suposição dos *novos-humeanos* de que Hume não é um cético acerca da *existência* do mundo externo porque ele compromete-se, de fato, positivamente, com a crença realista de que há um mundo objetivo, independente de qualquer mente ou atividade consciente. Fundamentalmente, sustentei que se pode considerar positivo, ou não-cético, o endosso humeano à crença original em um mundo externo porque é possível mostrar que seu comprometimento com essa crença metafísica tem valor epistemológico; o que significa dizer que Hume teria defendido que, em algum sentido, podemos saber que há um mundo externo.

Sustentei que o *rationale* para uma defesa da presença dessa atitude positiva, ou não-cética, na filosofia de Hume, no que diz respeito ‘ao ceticismo em relação aos sentidos’, é o exame da explicação humeana da natureza, da origem e da fundamentação de nossa crença vulgar em objetos externos. Acredito que um exame detalhado dessa questão pode mostrar que o comprometimento de Hume com certas teses da argumentação cética cede no confronto inevitável que há entre elas e a presença irretorquível da crença vulgar no mundo externo. Na presença dos resultados da ciência empírica da natureza humana, David Hume teria exposto (conscientemente) a fragilidade dos argumentos céticos sobre a percepção que obstruem o conhecimento do mundo natural que conjuga homens e animais.

É notável, todavia, como vimos, que essa crença na existência de um mundo externo é incompatível com algumas teses céticas acerca da percepção sensível

que são apresentadas por Hume, tanto no *Tratado*, quanto na *Investigação*<sup>98</sup>. Consequentemente, ou Hume está, de fato, comprometido com essas pressuposições céticas, ou ele assume, como espero ter mostrado, uma atitude positiva diante desse problema filosófico. Em relação a essa questão, defendi que, em suas discussões sobre a crença em objetos externos, Hume revela a presença de uma idéia (a idéia de existência contínua) que não pode ter sido derivada de impressões de sensação, cuja presença, por meio da *crença natural*, exige que se abandone a tese de que nossas percepções são exclusivamente subjetivas. Esse abandono implica em uma reavaliação dos propósitos de Hume ao expor sua argumentação negativa.

Os argumentos negativos, ou céticos, apresentados por Hume sobre a existência de um mundo externo supõem certa concepção da natureza da percepção humana (mais precisamente, da natureza de nossas impressões) que inviabiliza a própria existência da *idéia* de objetos externos e, *a fortiori*, da *crença* em objetos externos. A principal conclusão desses argumentos céticos, como já afirmei, é que não podemos saber se há objetos cuja existência e propriedades não dependem da mente ou de qualquer atividade consciente. Portanto, se forem mantidos os dois critérios (ininteligibilidade ou falsidade) pelos quais Hume, em sua argumentação negativa, considera que a crença de que há objetos externos, tanto em sua versão vulgar, quanto em sua versão filosófica, não pode ser justificada pela razão, então, considerando-se a teoria humeana da crença, segundo a qual a concepção é uma condição necessária da crença, ainda que não seja suficiente, não é possível que tenhamos uma crença em objetos externos.

Entretanto, se a tese naturalista é verdadeira, isto é, se a hipótese realista é inteligível (se temos, de fato, uma idéia de existências contínuas), então, como sustentei, a teoria das idéias que serve de base para a justificação da tese cética (cuja tese principal é a afirmação de que toda idéia se origina de impressões exclusivamente subjetivas) não pode, para Hume, ser a explicação exclusiva do funcionamento mental e dos limites do pensamento ou da inteligibilidade, e,

---

<sup>98</sup> A afirmação cética fundamental expressa por Hume pode ser resumida no seguinte argumento: se estamos justificados a crer apenas naquilo de que estamos imediatamente conscientes, e se estamos imediatamente conscientes apenas de percepções, entidades cuja existência e propriedades só podem ser concebidas como algo subjetivo, interno, então não podemos saber se há ou não algo externo à mente, isto é, uma realidade objetiva; e não podemos sabê-lo porque, imersos na subjetividade, não podemos conceber um mundo objetivo.

consequentemente, não pode ser a única teoria possível que explique a origem e a natureza dos nossos conteúdos mentais.

Defendi que a argumentação naturalista de Hume mostra que se nós cremos em objetos externos então nós *temos* uma idéia de objetos externos. Ora, se nós temos uma idéia de objetos externos, então nós temos uma idéia que, ou não pode ter sido derivada de impressões (o que nos levaria à suposição da existência de uma idéia original ou, digamos, inata, presente no funcionamento mental), ou, o que parece mais apropriado à teoria humeana, temos uma idéia que foi sim derivada de impressões e, nesse caso, teríamos que aceitar que, para Hume, nossas impressões (ou sensações, sentimentos, disposições, instintos) não podem ser exclusivamente subjetivas<sup>99</sup>, isto é, devem conter originalmente algum conteúdo objetivo (que represente um mundo real e objetivo), mesmo que esse fato, por si, não seja suficiente para transformar a crença natural e inevitável em *conhecimento científico*.

A discussão sobre a natureza da inevitabilidade da crença em objetos externos na filosofia de David Hume é importante porque essa crença faz parte de um conjunto de crenças as quais, segundo Hume, estamos naturalmente submetidos. Identificar e explicar o funcionamento dessas crenças - esse conjunto de crenças, para Hume, está imune aos ataques da razão, por exemplo - é importante porque é a partir delas que, em geral, se fundamenta os aspectos naturalistas ou positivos da filosofia humeana. A defesa e análise dos aspectos positivos da doutrina humeana é importante porque permite apresentar as contribuições filosóficas de Hume para a teoria do conhecimento, para a filosofia da mente e para a construção de uma metafísica "sadia". O reconhecimento e o destaque dos aspectos positivos na filosofia de Hume implicam o abandono da concepção tradicional segundo a qual ele é um cético radical ou exclusivamente negativo e, com isso, permitem uma avaliação da função dos argumentos céticos nessa filosofia sob outro ponto de vista. Há, como podemos observar, nessa avaliação, uma discussão sobre a relação entre o que se considera os aspectos construtivos, ou positivos, e os aspectos negativos da filosofia de Hume. Acredito que, com a análise desse problema, foi possível mostrar com alguma clareza as

---

<sup>99</sup> Considerarei que um estado mental é exclusivamente subjetivo se sua existência e suas propriedades dependem apenas da existência e das propriedades da mente que as percebe ou de outra atividade consciente qualquer.

alternativas gerais disponíveis para uma interpretação apropriada de (P1), que, por sua vez, apontariam os caminhos a partir dos quais poderíamos compreender os aspectos positivos da filosofia de Hume que, como sustentei, dependem de teses como essas. A relação direta de (P1) com o que se consideram os aspectos *positivos* de sua filosofia é uma das características que torna, a meu ver, esta pesquisa relevante.

Há, reconhecidamente, uma tensão na filosofia de Hume. Considera-se que essa tensão se expressa fundamentalmente entre os aspectos positivos, ou naturalistas, e os aspectos negativos, ou cético-empiristas, da teoria humeana. Se considerarmos que essa tensão não pode ser resolvida, então temos que admitir, como acredita Mounce (1999: 13), que há uma grave incompatibilidade entre os pressupostos da filosofia de Hume. Acredito que, com a discussão do problema da compatibilização que apresento nesta dissertação, é possível apresentar a natureza dessa tensão e, a partir de uma resposta ao problema, distendê-la.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. AYER, A.J.. *Hume*. (New York: Oxford University Press, 2000).
2. BAXTER, Donald. "Identity, Continued Existence, and the External World". In: Saul Traiger. (Ed.) *Blackwell guide to Hume's Treatise*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, (114-150).
3. BERKELEY, George. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. Ed. Jonathan Dancy (New York: Oxford University Press, 1998).
4. BLACKBURN, Simon. "Hume and Thick Connexions". In.: Peter Millican (Ed.). *Reading Hume on Hume Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 2002, (259-276).
5. BUCKLE, Stephen. "British Sceptical Realism: A Fresh Look at the British Tradition". *European Journal of Philosophy*, 7:1, Oxford: Blackwell Publishers, 1999, (1-29).
6. COHEN, Stewart. Scepticism. In: CRAIG, Edward (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1.0. London e New York: Routledge, 1998. 1 CD-ROM.
7. CRAIG, Edward. *The Mind of God and the Works of Man* (New York: Oxford University Press, 1987).
8. \_\_\_\_\_. (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1.0. London e New York: Routledge, 1998. 1 CD-ROM.
9. DICKER, Georges. *Hume's epistemology and metaphysics: an introduction* (London: Routledge, 1998).
10. DESCARTES, Rene. *The Philosophical Writings of Descartes*. Trad. John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. Vol. 1 e 2. (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
11. DEVITT, Michael. *Realism and Truth* (Princeton: Princeton University Press, 1997).
12. FOGELIN, Robert. *Hume's skepticism in the Treatise of Human Nature* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985).

13. \_\_\_\_\_. "Hume's skepticism". *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, (90-116).
14. GARRETT, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy* (Nova York: Oxford University Press, 1997).
15. \_\_\_\_\_. "Hume's naturalistic theory of representation". *Synthese* (2006) 152: 301-309.
16. GRENE, Marjorie. "The Objects of Hume's *Treatise*". *Hume Studies*, Volume XX, Number 2 (November, 1994) 163-177.
17. GREEN, Thomas. *General Introduction to Hume's Treatise* (London, 1992).
18. GUIMARÃES, Livia (Org.). *Ensaio sobre Hume* (Belo Horizonte: Segrac Editora, 2005).
19. HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. David Fate Norton e Mary J. Norton (New York: Oxford University Press, 2003).
20. \_\_\_\_\_. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. (São Paulo: UNESP, 2000).
21. \_\_\_\_\_. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp (New York: Oxford University Press, 1999).
22. \_\_\_\_\_. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. (São Paulo: UNESP, 2003).
23. \_\_\_\_\_. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Ed. Tom L. Beauchamp (New York: Oxford University Press, 2004).
24. \_\_\_\_\_. *Selected Essays*. Ed. Stephen Copley e Andrew Edgar (New York: Oxford University Press, 1998).
25. \_\_\_\_\_. *Dialogues concerning natural religion; and, The natural history of religion*. Ed. J.C.A. Gaskin (New York: Oxford University Press, 1998).
26. \_\_\_\_\_. "Carta de um cavalheiro a seu amigo em Edimburgo". Trad. Plínio J. Smith. In: *Manuscrito*. Vol. XX. n.2. Out. 1997. P.15-27.
27. LIVINGSTONE, Donald. *Hume's Philosophy of Common Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).
28. NOONAN, Harold. *Hume on Understanding* (London: Routledge, 1999).
29. MICHAUD, Yves, *Hume et la fin de la philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999).
30. \_\_\_\_\_. "How to become a Moderate Skeptic: Hume's way out of pyrrhonism". *Hume's Studies*, Volume 11, Issue 1 (April, 1985), 33-46.

31. MOUNCE, H. O.. *Hume's Naturalism* (London: Routledge, 1999).
32. NORTON, David Fate. *David Hume: common-sense moralist, skeptical metaphysician* (New Jersey: Princeton University Press, 1982).
33. \_\_\_\_\_. (Ed.) *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
34. \_\_\_\_\_. "An Introduction to Hume's thought". In: NORTON, D.F. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, 1994, (1-32).
35. OWEN, David. *Hume's Reason* (New York: Oxford University Press, 1999).
36. PEARS, David. *Hume's system: an examination of the first book of his Treatise*. (New York: Oxford University Press, 1990).
37. POPKIN, R. H.. *La História del Escepticismo desde Erasmo hasta Descartes*. Trad. Juan Utrilla (México: Fondo de Cultura Econômica, 1983).
38. \_\_\_\_\_. *Ceticismo*. Org. Emílio M. Eigenheer. (Niterói: EDUFF, 1996).
39. PRICE, H. H.. *Hume's Theory of the External World* (Westport: Greenwood Press, 1981).
40. READ, Rupert. *New Hume Debate* (London: Routledge, 2000).
41. REID, Thomas. *An Inquiry into the human mind on the principles of common sense* (London: Cheapside, 1843).
42. RICHMAN, Kenneth. "Introduction". In: READ, Rupert (Ed). *New Hume Debate*. London: Routledge, 2000, (1-15).
43. RUSSELL, Bertrand. *The Problems of Philosophy* (London: Oxford University Press, 2001).
44. SMITH, Plínio Junqueira. *O Ceticismo de Hume* (São Paulo: Loyola, 1995).
45. SMITH, Norman Kemp. *The philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines* (London: Palgrave Macmillan, 2005).
46. \_\_\_\_\_. "The Naturalism of Hume (I)". *Critical Assessments – Vol. III*. Ed. Stanley Tweyman. New York: Routledge, 1995, (207-228).
47. STRAWSON, Galen. *The secret connexion: causation, realism, and David Hume* (New York: Oxford University Press, 1989).
48. \_\_\_\_\_. "David Hume: Objects and Power". In: READ, Rupert (Ed). *New Hume Debate*. London: Routledge, 2000, (31-51).
49. STROUD, Barry. *Hume* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977).
50. \_\_\_\_\_. *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

51. TRAIGER, Saul. (Ed.) *Blackwell guide to Hume's Treatise* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006).
52. WEINTRAUB, Ruth. "The Naturalistic Response to Scepticism". *Philosophy* 78 (2003), 369-386.
53. WINKLER, Kenneth. "The New Hume". In: READ, Rupert (Ed). *New Hume Debate*. London: Routledge, 2000, (52-87).
54. WOOLHOUSE, R.S.. *The Empiricists* (London: Oxford Press, 1988).
55. WRIGHT, John. *The Sceptical Realism of David Hume* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).
56. \_\_\_\_\_. "Hume's causal realism: recovering a traditional interpretation". In: READ, Rupert (Ed). *New Hume Debate*. London: Routledge, 2000, (88-99).
57. \_\_\_\_\_. "The *Treatise*: Composition, Reception, and Response". In: Saul Traiger. (Ed.) *Blackwell guide to Hume's Treatise*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, (6-25).