

Antinomias humeanas

Hume's Antinomies

Andrea Cachel

Pós-doutorado em Filosofia na Unicamp

E-mail: andreacachel@gmail.com

Resumo: A filosofia humeana comporta uma série de dualidades as quais geraram entre os comentadores separações entre “fases” ou “partes” da mesma. Assim, nas leituras sobre os textos de Hume, emergem visões que, por vezes, destacam seu naturalismo e, em outros momentos, ressaltam seu ceticismo ou distinguem os supostos planos positivo ou negativo de suas ideias. É fundamental, nesse contexto, reconhecer a dicotomia existente entre perspectivas excludentes permeando algumas de suas análises centrais. O artigo pretende mostrar em que medida essa cisão deriva da diversidade, na filosofia humeana, dos princípios que orientam faculdades cognitivas distintas, especialmente razão e imaginação. Mais especificamente, serão objeto de debate as discussões humeanas sobre a crença nos corpos e sobre a identidade pessoal. Procura-se indicar o aspecto antinômico decorrente das dualidades analisadas na questão da crença no mundo exterior e na identidade pessoal, apontando, ademais, algumas pistas concernentes a uma possível conciliação ou delimitação de espaço de atuação das mesmas.

Palavras-chave: crença nos corpos; identidade pessoal; antinomias.

Abstract: The Humean philosophy involves series of dualities, which engendered among commentators' separations between “phases” or “parts”. Thus, the readings of Hume's texts evoked visions that sometimes highlight their naturalism and, at other times, highlight his skepticism, or distinguish the supposed positive or negative planes of its ideas. It is crucial in this context recognize the dichotomy between perspectives permeating some of his central analysis. The article shows in which extent this split derives from the diversity of principles that guide distinct cognitive faculties in Humean philosophy, especially reason and imagination. Specifically, it focus the humean discussions about belief in bodies and personal identity. It expects to indicate the antinomian aspect arising from the dualities analyzed in the question of belief in the external world and personal identity, pointing, moreover, some clues regarding a possible reconciliation or delimitation of the same workspace.

Keywords: belief in bodies; personal identity; antinomies.

Apontar em que medida a filosofia humeana discorre a respeito da existência de antinomias no interior da constituição da crença nos corpos e na substância imaterial implica, em primeiro lugar, compreender a dualidade existente entre dois direcionamentos no interior de uma mesma faculdade: a imaginação. Isso envolve, por outro lado, partir da identidade existente nessa filosofia entre pensar e imaginar. Segundo Hume, caberá à imaginação a produção de todas as ideias não mnemônicas, ou seja, excluindo-se o espaço pertinente à memória, todo o campo da concepção seria produzido por ela. Não há em sua filosofia uma faculdade semelhante ao intelecto e a concepção torna-se proveniente das atividades que a própria filosofia cartesiana caracterizava como peculiares à imaginação. Toda composição de ideias não mnemônicas, a partir de impressões originais, seria, no fundo, atividade da imaginação, do que decorre que a racionalidade se insira como um aspecto dessa mesma faculdade, como um recorte de uma determinada forma de constituição de ideias:¹ “Quando oponho a imaginação à memória, refiro-me à faculdade através da qual formamos nossas ideias mais fracas. Quando oponho à razão, eu refiro-me à *mesma faculdade*, excluindo apenas nossos raciocínios demonstrativos e prováveis” (THN. 1. 3. 9n).

Hume delinea sua filosofia com base no pressuposto de que o dado é o simples e o complexo produto de princípios da imaginação. A distinção feita pela filosofia humeana entre impressões e ideias consolida esse aspecto na medida em que estabelece que ideias simples são cópias de impressões simples,² remetendo à complexidade ou à memória, que manteria a ordem de aparecimento das impressões simples ou, para a imaginação, as comporia de forma regular, porém não vinculada diretamente à ordem percebida. O material original de todas as ideias são, segundo Hume, as impressões simples. A composição aparece nessa filosofia como um dado

¹ As referências remetem à Hume, 2000: *A Treatise of Human Nature*. Utilizaremos o seguinte padrão de citação: (THN.livro.parte.seção.parágrafo).

² Para uma leitura mais detalhada do chamado “princípio da cópia” ver, por exemplo, Garrett (1997, p. 43), Noxon (1973, p. 138), Bennett (1971, p. 227), Flew (1961, pp. 25-26), Stroud (1977, pp. 33-35), Pears (1990, p. 22) e Brunet (1965, pp. 290-298).

posterior, mesmo quando ela mantém uma ordem observada. Todo o material do conhecimento partiria das impressões simples das quais as ideias simples seriam cópias, o que determina que apenas o simples seja considerado dado e que toda composição remeta a uma faculdade por ela responsável. Por imposição do “princípio de separabilidade”³ – tudo o que é diferente pode ser separado e vice-versa –, a filosofia humeana estabelece, ademais, a reversibilidade da composição e a determinação de que a ela não pode ser concedida uma identidade.

Que o dado original seja qualificado por Hume como atômico e que a imaginação seja a faculdade por excelência que produz o composto ou complexo é a base da própria distinção entre razão e fantasia. Na associação típica da imaginação, sobretudo, revela-se a prioridade do simples, porquanto ele mesmo é o pressuposto do trabalho desta faculdade. Se a complexidade fosse um dado ou uma mera composição automática do simples, estaríamos ainda no campo das próprias impressões ou das ideias da memória. O campo das atividades da imaginação é pautado essencialmente pela liberdade. As suas composições não são dadas, tampouco há um automatismo determinado pela ordem do aparecimento (o que ocorreria apenas em relação à memória, faculdade cuja análise a filosofia humeana não realiza senão muito brevemente). Pela decomposição, mistura e recomposição de ideias, a imaginação ultrapassaria, em certo sentido, a experiência original, representada pelas impressões. Tendo como limite apenas o princípio de não contradição, a liberdade constituiria assim um conjunto de ideias que surgem a partir da separação, transposição e união livres. Essa mesma liberdade da imaginação determinaria, ainda, a configuração de um campo de atividades que possui uma extensão ainda mais significativa – em decorrência de suas implicações – a saber, a formação de ideias a partir da associação. A observação de certas regularidades no pensamento humano mostraria que há alguns princípios da imaginação atuando na formação de algumas ideias complexas:

³ Concordamos com Pears (1990, p. 20), que afirma que é a divisão entre simples e complexo que faz o princípio da cópia humeana não ser superficial. Da mesma forma, parece ser acertada a opinião de Church (1935, p. 31) de que a separabilidade dá o aparato lógico para a associação. Contudo, é preciso perceber a dificuldade que é determinar quais impressões são simples e quais são complexas, ou seja, o que aponta a simplicidade ou a complexidade. Para um aprofundamento quanto ao sentido e a natureza do princípio de separabilidade, ver Garret (1997, pp. 58-9) e Ribeiro de Moura (2001, pp. 159-165).

Como a imaginação pode separar todas as ideias simples e uni-las novamente como quiser, nada poderia ser mais inexplicável que as operações dessa faculdade, se ela não fosse guiada por alguns princípios universais, que a tornam, num certo sentido, uniforme em todos os tempos e lugares. (THN. 1. 1. 4. 1:12)

Semelhança, contiguidade espaço-temporal e causa e efeito seriam esses princípios de formação de ideias complexas a serem divididas em relações, substâncias e modos.

E é no interior da constituição de relações que se instaura a *razão* na filosofia humeana. A princípio, em Hume, *razão* significa o ato de realizar raciocínios ou o ato de inferir ideias a partir de determinadas relações, qualificadas como *filosóficas*. Raciocinar é, no contexto da filosofia humeana, realizar comparações entre objetos que, a princípio, não apresentariam nada intrínseco que pudesse os conectar, ou seja, é comparar objetos de um ponto de vista inicialmente arbitrário por meio de relações tais como semelhança, identidade, espaço e tempo, quantidade ou número, qualidade ou graus de qualidade, contrariedade e causa e efeito. Como produção de relações e considerando-se que todas as ideias não mnemônicas são produtos da imaginação, os raciocínios se inserem também no espaço de atuação desta faculdade. Relações filosóficas parecem envolver uma base estabelecida por relações naturais. E isso significa que a razão implica em alguma medida a associação. Contudo, ao mesmo tempo, a razão se contrapõe à associação, tendo em vista que raciocinar é estabelecer

relações voluntárias entre as ideias. ⁴ Ou seja, significa a instauração de um nível ainda maior de liberdade, porquanto a constituição de relações pela imaginação propriamente dita segue certa obrigatoriedade pautada pelos princípios associativos. Nesse contexto, os raciocínios se inserem nas atividades da imaginação quando esta é contraposta à memória, mas se opõem à imaginação propriamente dita e à sua atividade associativa na medida em que esta envolve certa involuntariedade no estabelecimento de relações. Nos dois casos, há uma liberdade do ponto de vista da origem das percepções, dado que só o simples é inseparável e distinto e, portanto, a composição não é dada nem irreversível. Porém, apenas na constituição do campo próprio da racionalidade há também liberdade no ato mental.

Essa distinção entre associação e raciocínio é a base da instauração de perspectivas irreconciliáveis, tal como evidenciadas por algumas das análises humeanas, especialmente as referentes à crença no mundo exterior e à crença na identidade pessoal. ⁵ A imaginação tomada como *fantasia* representa o prolongamento da tendência associativa da imaginação, contraposta ao ato de raciocinar que irrompe essa tendência e infere a inexistência de identidade nas percepções atômicas diferentes. Entre a associação e a razão já há um conflito, visto que a racionalidade não se pauta em princípios que cimentam ideias, mas sim na liberdade da mente para comparar objetos. A associação, ao contrário, envolve algum nível de determinação, de involuntariedade,

⁴ Os objetos da razão humana seriam de duas espécies: relações de ideias e questões de fato. De um lado, raciocínios demonstrativos se constituiriam a partir de relações de ideias e essas seriam apenas as pertinentes à geometria, álgebra e aritmética, ou seja, as intuitiva ou demonstrativamente certas. Segundo o *Tratado*, esses raciocínios decorreriam apenas de quatro relações “filosóficas”: semelhança, proporções de quantidade ou número, graus de qualidade e contrariedade. Tais relações geram sempre uma conclusão necessariamente verdadeira, ou seja, cujo contrário não é apenas falso, mas também ininteligível. De outro lado, os raciocínios prováveis ou morais seriam aqueles pertinentes às questões de fato. Como Garrett (1997, pp. 27-28) observa, Hume seguiria a concepção de Locke, segundo a qual a razão seria uma faculdade inferencial. Daí se segue que, quando falamos em razão provável ou demonstrativa em Hume, nos reportamos, no fundo, ao ato de raciocinar por meio de raciocínios demonstrativos ou prováveis. Também por isso essa razão se inseriria no contexto de uma faculdade representativa (que não é a razão, a qual é inferencial e não representacional), a saber, a imaginação, como temos argumentado.

⁵ Assim, como Kuehn (1983) argumenta, as antinomias esboçadas pela filosofia humeana, diferentemente do que ocorreria em Kant, não são antinomias da razão, mas antinomias entre princípios da mente humana.

ainda que na perspectiva do ato mental e, portanto, da subjetividade. A imaginação compreendida como fantasia representa toda uma outra gama de princípios que atuam na composição de noções utilizadas principalmente pelo que Hume chama de falsa metafísica.⁶ Como *fantasia*, via de regra, Hume qualifica a ação da imaginação por meio de princípios como a tendência de estender uma regularidade e de supor princípios de inerência para evitar contradições, os quais vão além da própria associação. Trata-se de atividades esboçadas, de modo geral, na quarta parte do primeiro livro do *Tratado*, sendo ideias da imaginação nessa acepção aquelas tais como a de existência contínua e distinta e, até mesmo, a de um “eu”. Na associação, em comparação com o raciocínio, há um maior direcionamento para a natureza do ato mental envolvido na consideração das ideias, em detrimento de um foco na natureza dos elementos simples que a compõem. Na fantasia, quando comparada com os princípios associativos regulares, o assento volta-se ainda mais para o ato mental, como ficará claro nas discussões sobre a crença nos corpos e no eu.

A discussão humeana sobre a crença nos corpos envolverá diretamente a oposição entre a imaginação enquanto razão e fantasia. Não será possível aqui expor de forma mais aprofundada essa discussão, mas é interessante apenas apontar que, em Hume, a crença nos corpos deriva da atribuição de continuidade e distinção a impressões constantes e coerentes, partindo-se da pressuposição (sistema vulgar) de que as percepções são os próprios objetos, portanto, de que não há uma dupla existência, mas tão somente uma existência simples, indistintamente chamada de objeto ou percepção:

Estas montanhas, e casas, e árvores, que estão agora diante de meus olhos, sempre me apareceram na mesma ordem; e quando eu as perco de vista, ao fechar os olhos ou virar a cabeça, logo depois vejo que retornam a mim sem a menor alteração (...). Esta constância, entretanto, não é tão perfeita que não possa admitir exceções bastante consideráveis. Corpos frequentemente mudam sua posição e qualidades, e depois de uma pequena ausência e interrupção, podem se tornar quase irreconhecíveis. Mas observemos que, mesmo com essas mudanças, eles preservam uma *coerência*, e têm uma dependência regular entre si; isso serve de fundamento a uma espécie de

⁶ Wolff (1966, p. 124) entende que essas propensões são disposições inatas ou princípios mentais, mas que Hume encobre esse fato pelo vocabulário associacionista do *Tratado*.

raciocínio causal e produz a opinião da existência contínua. Quando retorno ao meu aposento após uma hora de ausência, não encontro o fogo de minha lareira na mesma situação que o deixei: mas estou acostumado a ver, em outros exemplos, a mesma alteração produzir-se no mesmo tempo, esteja eu presente ou ausente, perto ou longe. Essa coerência em suas mudanças, portanto, é também uma característica dos objetos externos, assim como sua constância. (THN.1.4.2.18-19)

De modo geral, a teoria da crença de Hume indica que crer em algo é formar dele uma ideia mais forte e vivaz, elementos que, em seu aspecto regular, partem de uma conexão ou associação na mente entre duas ideias. No caso da crença nos corpos, partiríamos de uma indistinção entre impressões e objetos. Irrefletidamente, não consideramos neste ato o princípio segundo o qual a natureza das impressões e dos supostos objetos das quais elas derivam é diferente. E pela ação da fantasia nossa mente produz a crença na continuidade e distinção das impressões constantes ou coerentes, o que equivale, na filosofia humeana, à crença no mundo exterior. Como a filosofia humeana esclarece (THN 1. 4. 2. 3-4: 126), os sentidos não poderiam nos fazer crer que essas impressões existem mesmo quando eles não estão operando ou que elas são independentes dessa operação. Embora as impressões constantes e coerentes se tornem presentes à mente por intermédio dos sentidos, há uma ponte entre essas características e a existência contínua e distinta e a mesma não poderia ser construída pelos sentidos. Supor que eles pudessem originar tais ideias implicaria afirmar que eles continuam a operar quando os objetos não são percebidos ou que os objetos são percebidos e, nesse sentido, não são independentes. A razão, demonstrativa e provável, se oporia à crença na continuidade e distinção das impressões constantes e coerentes pelos elementos que exploraremos mais adiante, de forma que restaria à imaginação a tarefa de fundamentar a crença nos corpos por meio de uma série de princípios que extrapolam a própria associação. Essa atuação se daria de forma pouco diferente em cada uma das características das impressões envolvidas, constância ou coerência.

Embora a análise de Hume comece explicando o processo nas impressões coerentes, o trabalho envolvido nesse contexto é um complemento da crença na existência contínua das impressões constantes,⁷ e, assim, iniciaremos pela exposição

⁷ Sobre esse provável caráter complementar, Price (1940, p. 38) afirma: “a Coerência pode apenas pôr os toques finais, por assim dizer, a um processo que a Constância já havia iniciado. Sem a Constância não

dos aspectos implicados quando a constância auxilia o entendimento do tema como um todo. Sobretudo, expor como a crença na continuidade das impressões constantes se forma traz à tona a antinomia essencial presente na noção de identidade, a qual também estará em jogo na investigação sobre a ideia de *eu*. É, afinal, a oposição entre identidade e diferença, complexidade e simplicidade, que permeará o aspecto antinômico desses temas, como exploraremos mais adiante.

O conflito que se estabelece na relação de identidade envolve diretamente a natureza que a filosofia humeana atribui ao tempo. Na análise referente à divisibilidade infinita do espaço e do tempo, realizada na segunda parte do primeiro livro do *Tratado*, Hume parte dos limites da concepção, ou seja, da natureza da mente e do ato perceptivo. Segundo o autor, ideias não são infinitamente divisíveis, há um limite para a concepção, há partes indivisíveis. No caso da noção de tempo, em primeiro lugar, a natureza da concepção faz que a ideia de tempo não possa ser infinitamente dividida, sendo inconceptível um suposto tempo infinito. Ademais, a natureza sucessiva do tempo torna a noção de sua infinitude contraditória. O que pode ser infinitamente dividido deve ser composto de infinitas partes. Não pode haver limite no número de partes quando se postula a infinitude em qualquer uma das direções (da adição ou da divisão). Mas, se o tempo é sucessivo, uma parte não pode coexistir com a outra, sendo a contiguidade uma característica apenas do espaço. E, para que os momentos do tempo não coincidam, é preciso que cada um deles seja indivisível. Caso contrário, haveria momentos coexistentes. Segundo a filosofia humeana, formamos a ideia de tempo partindo da sucessão de nossas impressões e ideias, tanto de sensação como de reflexão. O tempo, portanto, é dependente da consciência de percepções que se sucedem perceptivelmente; ele não existe enquanto ideia em si mesma, representa apenas a consideração de uma determinada forma de ocorrência de ideias ou impressões. Isso significa, além disso, que a percepção de uma diversidade é um requisito para a constituição da ideia de tempo. Esta não reproduz diretamente uma impressão. A ideia de tempo não é derivada de uma impressão de tempo, misturada com outras existências. Ela decorre da maneira como as impressões surgem à mente:

poderíamos crer na existência contínua de qualquer objeto”. Nesse sentido, para esse autor, antes há a suposição da existência contínua por meio da constância e, depois, em objetos nos quais se constata a coerência pode-se supor a continuidade por uma espécie de analogia à constância.

A ideia de tempo não é derivada de uma impressão particular misturada à outra, da qual seria totalmente distinguível. Ela deriva inteiramente da maneira pela qual as impressões aparecem à mente, sem ser uma delas. Cinco notas tocadas em uma flauta nos dão a impressão e ideia de tempo, embora o tempo não seja uma sexta impressão, que se apresentaria à audição ou a qualquer outro sentido. (THN 1. 2. 3. 10)

Assim, por meio de um processo semelhante a uma distinção de razão (no sentido específico que ela possui na filosofia humeana), na percepção de impressões, ou ideias de sensação ou reflexão distintas, a mente “abstrai” a maneira como essas aparecem à mente, do ponto de vista da sucessão. E a maneira como elas ocorrem, uma após a outra, dá origem à ideia de tempo, a qual, portanto, implica a diversidade. A identidade dos corpos torna-se uma noção problemática a partir desse modo de compreender a natureza do tempo. Isso porque, segundo Hume, a identidade não é dada na simplicidade, representando mais propriamente a noção de que um objeto é o mesmo que ele próprio em uma dada variação de tempo. Um objeto não submetido à variação temporal não possuiria identidade, sendo a distinção entre um e outro momento do tempo indispensável para tal relação. O problema é que a análise da natureza do tempo mostra precisamente que só há ideia de tempo porque há impressões ou ideias distintas e sucessivas. A percepção do mesmo objeto em supostos pontos distintos do tempo não geraria uma mudança nas impressões e ideias e, dessa forma, não haveria propriamente pontos distintos do tempo nesse caso.

Se falarmos que identidade é a relação segundo a qual o objeto continua igual em outro momento do tempo, não podemos constituir a identidade com base apenas na razão. Diante dos argumentos expostos sobre a natureza do tempo, uma inferência racional mostraria que é sem sentido a aplicação da relação de identidade a percepções invariáveis. Por outro lado, porém, seria contraditório, partindo-se do ponto de vista da razão, atribuir identidade a percepções distintas, já que a relação de identidade significa que em um ou outro ponto do tempo o objeto é o mesmo. Nesse contexto, portanto, eliminamos a relação de identidade ou eliminamos a própria ideia de tempo.

É precisamente por isso que seria impróprio afirmar que um objeto imutável possui identidade. E tão impróprio quanto isso seria o estabelecimento de que objetos variáveis possuem identidade. Impressões constantes não são idênticas, mas tão somente semelhantes. Cada impressão, por aplicação do princípio de separabilidade,

representa uma existência distinta, totalmente separável da anterior. É precisamente devido a esse aspecto que o tempo é possível nesse caso, com a ocorrência da variação. A atribuição de identidade a impressões constantes, portanto, não poderá ser uma inferência da razão, mas tão somente uma consequência da atuação de certos princípios da imaginação. De início, atua a tendência de estender uma regularidade, criando uma passagem da semelhança à igualdade:

A passagem entre ideias relacionadas é, portanto, tão suave e fácil que produz pouca alteração na mente e parece a continuação do mesmo ato. E, como a continuação do mesmo ato é efeito da observação contínua do mesmo objeto, atribuímos igualdade a toda sucessão entre objetos relacionados. O pensamento desliza ao longo da sucessão com a mesma facilidade com que considera um objeto único e, por isso, confunde sucessão com continuidade (...). (THN. 1. 2. 2. 34)

A imaginação, em sua atividade associativa e especialmente enquanto fantasia, representa na filosofia humeana a perspectiva da mente, do ato perceptivo enquanto tal e das consequências desse ato do ponto de vista do que ocorre na mente. Assim, tomando-se como foco o ato perceptivo mesmo, a observação de percepções muito semelhantes e relacionadas e a observação de uma percepção idêntica são sentidas de modo equânime pela mente. A imaginação assume esse ponto de vista, ela prioriza a sensação da mente. Portanto, desconsidera a diferença entre objeto idêntico e percepções semelhantes e constantes. Atribui identidade ao objeto representado porque considera ser o mesmo em um e outro ponto do tempo. Dada a força e vivacidade dessa concepção, ela forma a crença na identidade das percepções semelhantes e constantes.

Porém, a perspectiva da razão não é a do que ocorre na mente no momento do ato perceptivo, mas sim a da natureza da impressão visada na percepção. Especialmente, ao considerar a natureza das percepções, a razão aplica a premissa atomista e o princípio de separabilidade: só o simples é dado e o que é diferente é separável e distinto. Nessa perspectiva, fica evidente o fato de que as impressões relacionadas pela mente são distintas, diferentes. Diante da quebra do ato perceptivo, o foco sai da “sensação” da mente e recai sobre a natureza das impressões observadas. Revela-se a composição feita pela imaginação no transcurso do tempo. Da composição, volta-se aos componentes individuais daquilo que foi composto como idêntico a partir da conexão de semelhantes. E as unidades compostas, tomadas em si mesmas e não mais focando a composição

enquanto tal, revelam-se como distintas, o que contraria a atribuição de identidade. Já nesse momento há uma antinomia entre imaginação e razão, entre o foco na natureza do conteúdo percebido na percepção e na mente no ato perceptivo. Emerge nesse contexto outro princípio da mente, apenas elencado por Hume e não propriamente explicado ou justificado por ele: preferir a criação de uma ficção do que suportar uma antinomia entre suas “faculdades”. Nesse princípio, se originaria a ficção da existência contínua:

Mas como a interrupção na observação parece contrária à identidade e naturalmente nos leva a ver essas percepções semelhantes como diferentes umas das outras, nos encontramos em dificuldade de conciliar essas opiniões opostas. A passagem suave da imaginação entre as percepções semelhantes nos faz atribuir a elas uma perfeita identidade. A sua aparição interrompida nos faz considerá-las como semelhantes, mas ainda seres distintos, que aparecem a intervalos. A perplexidade advinda de tal contradição produz uma propensão a unir essas aparições fragmentadas pela ficção de uma existência contínua (...). (THN 1. 4. 3. 36)

Diante da perplexidade de perceber que razão e imaginação chegam a conclusões que se opõem, a mente cria uma ficção que concilia as conclusões e que permite a convivência entre as faculdades. Uma existência contínua contempla razão e imaginação ao supor que a interrupção é apenas na percepção e não propriamente na impressão/objeto. A imaginação seria contemplada porque o suposto objeto contínuo permaneceria o mesmo em um e outro momento do tempo. Apenas as impressões do mesmo seriam diferentes, o que é suficiente também para a razão que apenas considera a natureza da impressão percebida e estabelece que as impressões são distintas em um e outro momento da percepção.

No caso das impressões coerentes, a explicação de Hume é mais sucinta. Também estará envolvida nesse caso a dificuldade de a mente conviver com a contradição. Determinadas experiências são contraditórias se não supomos que os objetos têm existência contínua. Na base da crença na continuidade das impressões coerentes há uma produção da mente que simula um raciocínio causal. O exemplo de Hume é bastante ilustrativo (THN 1. 4. 2. 18-20). Se em uma primeira experiência percebe-se que um som é concomitante com o movimento de uma porta, que a chegada de alguém a um andar mais elevado da casa é concomitante com a existência de uma

escada ou que uma carta pode ser enviada por alguém distante por meio dos correios e das barcas que trazem a carta, em uma segunda experiência, percebe-se apenas a chegada da pessoa ao andar mais elevado da casa, apenas a chegada da carta ou o movimento da porta. As experiências seriam conflitantes se não houvesse a suposição de que alguns objetos (ou percepções) existem mesmo quando não percebidos. Faz-se, por exemplo, que a possibilidade de alguém chegar ao segundo andar não esteja conectada com a existência de uma escada ou algo semelhante, que uma carta possa ser enviada sem a existência dos correios, e assim por diante, fatos contrários às experiências anteriores. A suposição da existência contínua do objeto, da permanência da conexão mesmo quando não percebida, evita a quebra da regularidade da experiência:

Notamos uma conexão entre duas espécies de objetos na sua aparição passada aos sentidos, mas não somos capazes de observar se essa conexão é perfeitamente constante, já que ao virarmos a cabeça ou fecharmos os olhos, ela pode interromper. O que supomos nesse caso, senão que os objetos mantêm sua conexão usual apesar de sua aparente descontinuidade, e que as aparições irregulares são unidas por alguma coisa a que somos insensíveis. (THN.1. 4. 2. 21)

Precisamos supor uma existência contínua para darmos coerência a nossa experiência causal. Porém, essa existência contínua não é uma inferência racional, via causalidade – tendo em vista que a causalidade nada pode determinar para além do que os objetos são enquanto percepções. Os sentidos nada podem informar sobre a existência dos objetos quando não percebidos. Por isso, dizer que as impressões coerentes continuam a existir mesmo quando não percebidas envolveria mais uma tendência da imaginação, qual seja, a de estender uma regularidade observada:

Ao examinar o fundamento da matemática, observei que *a imaginação*, quando envolvida em uma cadeia de pensamentos, tende a dar continuidade a ela, mesmo na falta de seu objeto; e, como uma galera posta em movimento pelos remos, segue seu curso sem qualquer novo impulso (...). Objetos já possuem uma certa coerência tais como aparecem aos sentidos; mas essa coerência é muito maior e uniforme se nós supomos que os objetos possuem uma existência contínua; e como a mente já vem observando uma certa uniformidade entre alguns objetos, ela naturalmente continua, até tornar a uniformidade o mais completa possível. A simples suposição da sua existência

contínua basta para esse propósito e nos dá a noção de uma maior regularidade entre os objetos, do que a que vemos quando não olhamos para além dos nossos sentidos. (THN. 1. 4. 2. 22)

De modo geral, na estrutura da crença na existência contínua, temos sempre a oscilação de duas perspectivas. A atuação da fantasia envolve a tendência, a continuidade de um ato, o prolongamento de seus efeitos. A perspectiva da razão atua na descontinuidade do ato, na pausa, na voluntariedade do estabelecimento de relações (e da própria descoberta da inexistência dessas mesmas relações). Ambas possuem como base a associação porque, em alguma medida, são produtos da composição de ideias não mnemônicas. No entanto, trata-se de direções opostas da própria associação. A fantasia é o seu prolongamento; a razão, sua pausa. Diante da incapacidade de renunciar a alguma dessas perspectivas, a mente cria suposições, ficções, crenças. E é precisamente essa oposição entre razão e imaginação que institui o caráter antinômico na crença nos corpos.⁸ De modo geral, cada uma dessas faculdades tem legitimidade no interior da perspectiva considerada: a da natureza da impressão ou da mente que a percebe. E a crença numa existência contínua e distinta é a tentativa de evitar a convivência com a oposição entre essas perspectivas. Porém, como dito, essa crença é já produto de uma outra tendência da imaginação: a de preferir a ficção à contradição ou à escolha entre faculdades.

Como já mencionado, a crença no mundo exterior se apoia em um pressuposto, qualificado por Hume como sistema de existência simples. A produção da crença nos corpos se dá em um âmbito em que a razão ainda não se pronunciou sobre outro aspecto das impressões: tenham elas natureza igual ou diferente da dos “objetos”. Ela parte do sistema vulgar para o qual as impressões são os próprios objetos e não existências com natureza distinta. Porém, seria um “óbvio ditame da razão” ou uma consequência evidente de um raciocínio com base na experiência de que tudo o que aparece à mente é descontínuo e dependente, ou seja, não é um objeto:

⁸ Para uma análise bastante interessante a respeito das contradições existentes na crença nos corpos, partindo de uma outra linha de argumentação centrada sobretudo na discussão humeana sobre as qualidades secundárias, ver Hakkarainen (2012).

Quando pressionamos um olho com o dedo, percebemos imediatamente que todos os objetos se duplicam, e que metade deles se afasta de sua posição comum e natural. Mas como não atribuímos uma existência contínua a ambas as percepções, embora tenham a mesma natureza, percebemos com clareza que todas as nossas percepções dependem de nossos órgãos e disposição de nossos nervos e espíritos animais. Essa opinião é confirmada pelo aparente aumento ou diminuição no tamanho dos objetos, segundo sua distância; pelas aparentes alterações em sua forma; pelas mudanças em sua cor e outras qualidades, ocasionadas por doenças e indisposições; por um número infinito de outros experimentos do mesmo tipo. Tudo isso ensina que nossas percepções sensíveis não possuem uma existência distinta ou independente. (THN. 1. 4. 2. 45)

Quando entra em questão a análise da relação entre impressões e objetos, a razão (nesse caso entendida como razão provável, tendo em vista que a experiência citada diz respeito a um raciocínio experimental) novamente representa uma contraposição a uma ficção anteriormente constituída pela imaginação. Pela razão causal ou pelo raciocínio acerca da experiência, conclui-se que todas as percepções são dependentes, logo, descontínuas. Assim, compreendida como a noção de uma existência contínua e distinta, a noção de objeto não pode ser idêntica à de impressão.⁹ Portanto, do ponto de vista da razão, se supomos que há objetos, devemos também concluir que há duas existências de naturezas diferentes: percepções e objetos. Mas a crença nos corpos se estabelecera anteriormente a essa reflexão e se dera por meio da pressuposição irrefletida de que não há distinção entre percepções e objetos. Por um lado, ao tentar continuar coerente com a razão e, ao mesmo tempo, negar que não podemos crer nos corpos, os filósofos proporião o sistema da dupla existência, segundo o qual percepções são dependentes e descontínuas e são também cópias de existências contínuas e independentes a que chamam de objetos. Por outro lado, a

opinião vulgar seria a única possibilidade de se conferir inteligibilidade à noção de objeto, de modo que, segundo Hume, ainda no sistema da dupla existência, a afirmação de que há objetos, dos quais as percepções são cópias, é dependente do sistema vulgar.

Temos na crença nos corpos uma antinomia entre os princípios da fantasia – que estendem a regularidade observada em impressões coerentes e simulam a identidade – e o raciocínio – que infere a inexistência de uma relação de identidade entre as impressões distintas (embora semelhantes e coerentes). A dificuldade de a mente conviver com essa antinomia resulta na criação de uma ficção que permitiria a oscilação entre esses princípios, sem contradição interna. A ficção, tendo em vista ser necessária para evitar a contradição e, portanto, ser concebida com força e vivacidade, resulta em uma crença. Essas impressões teriam, segundo essa crença, uma existência contínua. Elas existiriam mesmo quando não percebidas e, portanto, não haveria interrupção propriamente. Porém, uma nova antinomia é gerada, a saber, entre essa ficção da fantasia, correspondente ao sistema de existência simples, e o raciocínio experimental, que mostraria que percepções são dependentes. A “solução” passa a ser a pressuposição de uma dupla existência (entre percepções e objetos) que, no fundo, representa a oscilação entre fantasia e razão. Não temos mais como resolver a contradição, não há mais espaço para ficções. Passamos a oscilar entre um e outro princípio:

Se nós estivéssemos completamente convencidos de que nossas percepções são contínuas, idênticas e independentes, nós nunca formaríamos a opinião de uma dupla existência; porque ficaríamos satisfeitos com nossa primeira suposição e não buscaríamos nada além delas. Da mesma forma, se estivéssemos completamente

⁹ “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 ideia 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” (THN. 1. 2. 4. 9). Como destacam Price (1940, p. 19) e Pears (1990, p. 196), o problema inicial acerca da matéria é uma questão acerca da objetividade, e não da existência de objetos espacialmente localizados ou organizados. E a objetividade só pode ser concebida como existência contínua e independente, ou seja, como uma existência a que atribuímos relações, conexões e durações diferentes das atribuídas às nossas percepções.

convencidos de que nossas percepções são dependentes, interrompidas e diferentes, nós estaríamos pouco inclinados a abraçar a opinião de uma dupla existência, pois, nesse caso, perceberíamos claramente o erro de nossa primeira suposição de uma existência contínua e nunca mais a levaríamos em consideração. (THN.1.4.2. 47)

O processo que ocorre na formação da noção de “eu” ou substância imaterial segue a mesma lógica, de forma que a exposição desse tema poderá ser bem mais breve, tendo em vista que muito do que foi exposto sobre a crença nos corpos se aplicará à substância imaterial, principalmente a questão da identidade. Também esse tema será permeado pela oscilação entre os princípios pelos quais atuam a imaginação e a razão. E, assim como na questão do mundo exterior, Hume exporá uma série de ficções produzidas pela imaginação, ficções essas que aparecem como forma de se evitar o conflito direto entre as faculdades. A análise parte da recusa de que se possa afirmar que temos uma impressão do *eu* quando atentamos às percepções que aparecem à nossa mente. Nesse sentido, Hume rejeita a tese cartesiana de que somos imediatamente conscientes do nosso *eu* quando pensamos. Tudo de que temos consciência quando prestamos atenção nos nossos pensamentos são percepções às quais não está anexada uma impressão ou ideia responsável pela subjetividade. Nesse contexto, o *eu* deve ser produto de uma inferência da razão ou da atividade da imaginação.

A ideia de substância imaterial é precisamente a noção de um algo que não se confunde com nossas percepções, mas que as suporta. Por inferência racional, contudo, não podemos chegar a essa noção, posto que nada nas percepções que ocorrem à mente remete diretamente à necessidade de um suporte. A análise humeana recuará, portanto, a um problema ainda anterior, qual seja, o da identidade da mente. Como dissemos, o bojo desse debate é o mesmo que já expusemos quanto à identidade das impressões constantes. No caso da mente, o salto a ser dado é ainda maior, dado que não há necessariamente o mesmo grau de semelhança observado entre as percepções nos objetos. A mente seria a união de percepções sucessivas entre as quais existe uma relação de semelhança ou de causalidade. Também aqui essa relação existente entre as percepções tornaria o ato mental envolvido em sua consideração quase indistinto do ato mental presente na consciência de percepções invariáveis e iguais.

Atribuir simplicidade e identidade a percepções distintas não pode se dar a partir da atuação da razão. Conforme expusemos, a relação de identidade significa que

a percepção é a mesma em um e outro ponto do tempo, o que seria impossível tendo em vista a própria noção de tempo tal como analisada por Hume e exposta neste artigo anteriormente em linhas gerais. Para que haja a ideia de tempo, é preciso justamente a diversidade das percepções. Porém, a pretensa identidade existente nas percepções simples (identidade nesse caso também aplicada de modo incorreto) é expandida pela imaginação à mente, porquanto possui percepções estritamente relacionadas. A tendência da fantasia que faria a mente confundir a disposição que tem ao observar percepções simples e percepções distintas relacionadas seria, portanto, a origem da identidade conferida à mente. Assim, em um primeiro momento, a imaginação minimiza os efeitos da sucessão e nos permite utilizar a noção de *mente* como pressupondo certa simplicidade no conjunto de percepções:

[...] ainda que essas duas ideias, a de identidade e a de uma sucessão de objetos relacionados, sejam em si mesmas perfeitamente distintas e até mesmo contrárias, é certo que no modo comum de se pensar são geralmente confundidas. A ação da imaginação pela qual consideramos o objeto ininterrupto e invariável e aquela pela qual refletimos sobre uma sucessão de objetos relacionados são sentidas quase da mesma maneira, não há muito mais esforço de pensamento exigido para essa segunda ação do que se exige na primeira. A relação facilita a transição na mente de um objeto a outro e torna sua passagem tão fácil como se contemplasse um objeto contínuo. Essa semelhança é a causa de confusão e erro, fazendo-nos trocar a noção de objetos relacionados pela de identidade. (THN 1. 4. 6. 6)

Do ponto de vista do raciocínio, no entanto, o que se revela é a diversidade. Nesse contexto, a mente é compreendida como se fosse um teatro nos quais os atos se desenvolvem sem que haja um palco para suportá-los:

A mente é uma espécie de teatro, onde várias percepções fazem sua aparição sucessivamente; passam, repassam, esvaem-se e se misturam em uma variedade infinita de posições e situações. Nela não há propriamente nenhuma *simplicidade* em um momento, nem *identidade* em momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade. Contudo, a comparação com o teatro não deve nos enganar. Há apenas percepções sucessivas, que constituem a mente. Não temos a menor noção do lugar onde essas cenas são representadas, ou do material de que ele é composto. (THN. 1. 4. 6. 4)

Na perspectiva da razão, como dissemos, o foco passa a ser a natureza das percepções e não o que ocorre na mente que as concebe. E, com base nesse ponto de vista, revela-se que o conjunto formado pelas percepções é composto por percepções distintas, embora relacionadas. A identidade, portanto, não poderia ser aplicada racionalmente a esse conjunto, tampouco a simplicidade. Novamente temos aqui a oposição entre razão e imaginação, que possuem igual legitimidade no interior da perspectiva que assumem. Quando colocadas lado a lado, tais perspectivas, contudo, implicam na contradição de se atribuir identidade ao diverso. Para evitar a contradição, novamente a imaginação supõe que há uma substância inerente:

Para justificar perante nós mesmos tal absurdo, comumente imaginamos algum princípio novo e ininteligível que conecte os objetos, impedindo sua descontinuidade e variação. É assim que criamos a ficção da existência contínua das percepções de nossos sentidos, com o propósito de eliminar a descontinuidade, e chegamos à noção de uma *alma*, um *eu*, uma *substância*, para encobrir a variação. (THN 1. 4. 6. 6)

Dessa forma, sendo evidente para a razão que as percepções presentes à mente em momentos diferentes só podem ser distintas e sendo impossível renunciar à crença na identidade, a imaginação cria uma nova ficção: a de que há uma substância imaterial, contínua e independente da mente, que suporta as percepções. Mesmo do ponto de vista da razão, esse suporte confere certa coerência à noção de identidade da mente, pois permite que se separe a descontinuidade das percepções presentes à mente da continuidade da mente. A relação existente entre as percepções faz que a imaginação atribua identidade à própria mente e não apenas às percepções enquanto tais. A razão constata que, obviamente, os diversos conteúdos da mente são distintos entre si e que a identidade não cabe a esse conteúdo. Porém, a crença na identidade é irreversível, já que assenta na naturalidade do ato mental na observação de seus próprios conteúdos. A razão lhe é temporalmente posterior. Contudo, mesmo posterior, ela parte de princípios também irrenunciáveis e parece ter precedência analítica. E a saída para essa dicotomia é a criação de uma ficção, da ideia de que podemos inferir legitimamente a existência de uma substância imaterial. Tal substância seria idêntica a si mesma, ainda quando as percepções derivadas dela são irrefutavelmente diversas. Diante da constatação da diversidade, o que resta é inferir a existência de um algo a

que a relação de identidade poderia ser aplicada. O eu permaneceria o mesmo em um e outro ponto do tempo, ainda que as percepções suportadas por ele nesses momentos sejam diferentes umas das outras. No caso da temática da identidade pessoal, revela-se uma antinomia entre os princípios que nos fazem conectar as percepções relacionadas (fantasia) e os que assumem que a identidade esbarra na constatação de que só o simples se conserva o mesmo diante do fluxo do tempo (razão). A substância imaterial é uma ficção criada para evitar a contradição entre fantasia e razão. Por vezes uma faculdade prevalece, por vezes, outra. Mas colocadas lado a lado, elas só podem sobreviver a partir de uma simulação de uma dupla existência: a das percepções e a da substância imaterial enquanto princípio de inerência das mesmas.

Como dissemos no início do texto, tratava-se aqui de indicar os distintos princípios que compõem as atividades da imaginação e que separam, sobretudo, a fantasia da razão. Mais do que isso, a intenção era mostrar a existência de uma antinomia entre os mesmos, o que pretendemos ter realizado a partir da breve exposição dessa ocorrência na discussão da crença nos corpos e, mais brevemente ainda, da análise humeana da questão da identidade pessoal. A antinomia é evidenciada pelo apontamento feito pelo texto humeano de uma contradição a ser resolvida apenas pela criação de ficções que permitem a convivência alternada dessas faculdades.

Mas, sobretudo, o que se torna evidente no apontamento das antinomias humeanas é a dificuldade de se conferir “validade objetiva” ao complexo. Quando se pretende postular algum tipo de “validade objetiva” a certos conteúdos do conhecimento, o critério humeano é a verificação da impressão original que pode ter dado causa aos mesmos. E o percurso do simples ao complexo remete a atividades da imaginação. Porém, quando se pretende discutir a validade objetiva da percepção composta, o que aparece, por vezes, é a impossibilidade de se conferir ao composto algum estatuto de “realidade”. Grande parte dos conteúdos cognitivos implica complexidade, porém só o simples é dado “real”. Como dissemos, de certo modo a distinção entre atomismo e associação é central, determinando algumas das principais oposições ou conflitos apontados por Hume. E também como afirmamos, a associação é um ato mental posterior, numa perspectiva analítica, à percepção do que é simples, embora as ficções expostas neste texto pareçam temporalmente precedentes. A construção, via composição da imaginação, “produz” conexão mental, porém, na

filosofia humeana, o dado “real” só pode estar legitimamente no simples e tudo o que extrapola o simples é separável. Há uma espécie de ontologização do simples e consequente inserção do complexo na subjetividade.¹⁰ A conexão que pretende remeter a uma realidade se depara sempre com sua antítese central: só o simples é inseparável e o todo composto é originado pelo simples. Uma separação entre dois planos distintos – o da percepção dada nas impressões e o da composição do pensamento nas ideias da imaginação – faz emergir uma antinomia fundamental entre a perspectiva da diferença e a da identidade. A imaginação propriamente dita prolonga a perspectiva da identidade e a razão percebe a diferença analítica entre percepções distintas que compõem as ideias compostas.

Mais do que avaliar a correção ou não das soluções apresentadas por Hume, é interessante entender em que medida elas apontam uma tentativa de conciliação que parece abrir todo um horizonte a ser explorado posteriormente pela filosofia. Tanto no caso da crença nos corpos como na crença da substância imaterial a solução da antinomia entre razão e fantasia requer a suposição da existência de uma realidade imperceptível. É essa suposta realidade imperceptível que concilia a natureza da mente e a das percepções. Essa realidade não pode ser refutada pela razão, tampouco confirmada. Ela aparece como ficção, pois que é derivada da impossibilidade de se conseguir escolher entre uma das perspectivas possíveis (a tendência conectiva da mente e o atomismo da razão, esboçado no princípio de separabilidade) ou de conciliá-las. Na filosofia humeana, essas duas perspectivas não conseguem formar um sistema. E, nesse contexto, a antinomia só pode ser parcialmente suspensa pelo advento de ficções.

Referências

Bennett, J . (1971). *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*. Oxford: Clarendon Press.

Brunet, O. (1965). *Philosophie et Esthétique chez David Hume*. Paris: Librairie Nizet.

¹⁰ Deleuze (2001, p. 17) destaca que, em Hume, as relações são externas, porém construídas pelo sujeito a partir do dado atômico.

Church, R. (1935). *Hume's Theory of the Understanding*. Nova York: Cornell University Press.

Deleuze, G. (2001). *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume* (L.Orlandi, trad.). São Paulo: Editora 34.

Flew, A. (1961). *Hume's Philosophy of Belief*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Garrett, D. (1997). *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Nova York: Oxford University Press.

Hakkarainen, J. (2012). Why Hume Cannot Be a Realist. In *The Journal of Scottish Philosophy* (pp. 143-161). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Hume, D. (2000). *Treatise of Human Nature* (D. Fate Norton e M. Norton, Eds). Oxford: Oxford University Press.

Hume, David. (1999). *Enquiries concerning Human Understanding* (T. L. Beauchamp, Ed.). Oxford: Oxford University Press.

Kuehn, M. (1983). Hume's Antinomies. *Hume Studies*. IX (1), 25-45. Recuperado em 8 de agosto, 2013, de <http://www.humesociety.org/hs/issues/v9n1/kuehn/kuehn-45-v9n1.pdf>

Noxon, J. (1973). *Hume's Philosophical Development: A Study of his Methods*. Oxford: At the Clarendon Press.

Owen, D. (1999). *Hume's Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Pears, D. (1990). *Hume's System. An Examination of the First Book of his Treatise*. Oxford: Oxford University Press.

Price, H. H. (1940). *Hume's Theory of the External World*. Oxford: Oxford University Press.

Ribeiro De Moura, C. A. (2001). *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UFPR.

Stroud, B. (1995). *Hume*. Londres/Nova York: Routledge.

Wolff, R.P. (1966). Hume's Theory of Mental Activity. In V. Chappell (Ed.), *Hume* (pp. 99-128). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Recebido em: 14/01/2013.

Aprovado em 17/04/2013.