

**A “DOENÇA DOS ERUDITOS” E A
TRIANGULARIDADE DA IDEIA DE TRIÂNGULO**
Uma análise do conceito de espaço no Tratado de Hume

Ulysses Pinheiro¹
ulyssespinheiro@gmail.com

RESUMO *A análise do conceito de espaço no Tratado da natureza humana de Hume o compromete com uma série de teses positivas sobre sua natureza e sobre o conteúdo representado por sua ideia: o espaço é finitamente divisível, e sua ideia é composta de pontos coloridos ou táteis não-extensos, o que o leva a concluir que a ideia de espaço é ela mesma espacial. Esse conjunto de teses parece comprometer Hume com uma teoria idealista do espaço. Neste artigo, elucido os argumentos de Hume a favor de suas teses positivas e examino seu comprometimento com o idealismo através de uma caracterização da natureza das proposições do Tratado.*

Palavras-chave *Hume, Espaço, Divisibilidade, Idealismo, Ceticismo*

ABSTRACT *Hume's analysis of the concept of space in the Treatise of Human Nature commits him to a series of positive assertions on its nature and on the content represented by its idea: space is finitely divisible, and its idea is composed of colored or tactile non-extended points, which leads him to conclude that the idea of space is itself spatial. These assertions seem to commit Hume to an idealistic theory of space. In this paper, I propose to elucidate Hume's arguments for his positive theses and to examine his commitment to idealism through a characterization of the nature of Treatise's propositions.*

Keywords *Hume, Space, Divisibility, Idealism, Skepticism*

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Recebido em 23/01/2009 e aprovado em 20/12/2009.

[...] diversas paixões podem estar dispostas de maneira a formar uma figura circular, e [...] um certo número de aromas, em conjunção com um certo número de sons, pode formar um corpo de doze polgadas cúbicas.² (HUME, 2000, p. 239)

Tal é a natureza do desespero, esta doença do eu, esta doença até a morte. A pessoa desesperada está mortalmente doente [...] Ser salvo dessa doença pela morte é uma impossibilidade, porque a doença e seu tormento – e a morte – são precisamente essa inabilidade para morrer. (KIERKEGAARD, Søren. *A doença até a morte*. p. 134-135. parte I, A, XI)

São bem conhecidas as polêmicas teses defendidas por Hume sobre a percepção e a natureza do espaço no *Tratado da natureza humana*:³ partindo da capacidade finita da mente humana para imaginar e perceber sensivelmente o espaço, ele conclui, através de uma série de argumentos e experimentos mentais,⁴ que nossas ideias e impressões espaciais não são divisíveis ao infinito, mas são, ao contrário, compostas por átomos perceptivos, *minima sensibilia*. Ao demonstrar que o que vale para as percepções deve valer também para a realidade, ele afirma que o espaço não é, em si mesmo, infinitamente divisível.⁵ Dado o ceticismo final de Hume sobre a existência de objetos externos à mente, e dado que a percepção do espaço é inseparável da percepção de objetos espaciais (os quais teriam de ser, então, necessariamente, objetos internos), essa passagem das percepções para a realidade não é inteiramente clara; ela talvez signifique apenas que, quer objetos espaciais existam ou não fora da mente, a crença inevitável em sua existência deve ter os mesmos conteúdos que aqueles descobertos por uma análise da experiência espacial feita a partir de objetos internos à mente.

- 2 Hume dirá dessas possibilidades que sua “mera menção soa ridícula”; não deixa de ser surpreendente, porém, o fato de que ele seja, em determinado ponto de sua argumentação, obrigado a considerá-las e refutá-las. Esse fato revelará um ponto essencial da teoria humiana do espaço, e poderia ser tomado, sob certas circunstâncias, veremos adiante, como um sintoma da “doença dos eruditos” mencionada no título.
- 3 Nas Seções I e V, Parte II, do Livro I. Uso, com algumas modificações, a tradução para o português de Deborah Danowski (2000). As citações do *Tratado* serão feitas a partir da paginação da edição de *A Treatise of Human Nature (1739-1740)* de L.A. Selby-Bigge (1967), sob a forma: T., seguido do número da página. As citações das *Investigações* serão feitas a partir da edição das *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals (1777)* de L.A. Selby-Bigge (1975), 3. ed. revisada por P.H. Nidditch, sob a forma: I., seguido do número da página.
- 4 Dale Jacquette (1996) formula uma interpretação engenhosa sobre a relação entre os argumentos por redução ao absurdo e os experimentos mentais presentes nessas Seções do *Tratado*, analisando principalmente sua função na passagem das teses sobre o pensamento do espaço para as teses sobre o espaço considerado em si mesmo.
- 5 Essa passagem das ideias para as coisas é, aparentemente, o acréscimo da Seção II com relação à Seção I da Parte II, Livro I, do *Tratado*. Mais adiante, porém (Livro I, Parte IV, Seção V), Hume enuncia um princípio que parece desmentir a possibilidade dessa passagem: “[...] podemos estabelecer como uma máxima certa que não podemos nunca [...] descobrir uma conexão ou repugnância entre objetos que não se estenda às impressões; embora a proposição inversa possa não ser igualmente verdadeira, a saber, que todas as relações de impressões que podemos descobrir são comuns aos objetos” (T., 242). Essa dificuldade será superada, veremos adiante, pela determinação precisa do objeto das ideias do espaço.

O ceticismo de Hume tem a peculiaridade de apontar para seus próprios limites, de tal forma que o exame crítico e racional das opiniões tanto do senso comum quanto dos filósofos não impede uma retomada das crenças naturais produzidas pela imaginação no momento mesmo em que tal exame é suspenso, e em que o cético volta a compartilhar as opiniões dos demais homens. Essa retomada, porém, não se dá apenas como uma volta às mesmas posições originais da visão de mundo pré-filosófica. Sendo uma crítica não apenas aos filósofos e aos matemáticos, mas também ao senso comum, o ceticismo de Hume termina por ultrapassar os limites de validade para os quais ele mesmo tinha apontado inicialmente, atingindo as crenças naturais e desenvolvendo uma pretensão de legislação sobre as opiniões para além do período de duração de seu exame crítico. No que diz respeito ao ponto em exame aqui, a natureza do espaço, Hume acreditava poder indicar o que deve ser pensado por aqueles que, deixando de fazer filosofia, voltam a olhar o mundo com olhos inocentes – não tão inocentes, porém, já que a existência de uma extensão infinitamente divisível, por exemplo, estaria eliminada desse senso comum “purificado” pela crítica.⁶

Provavelmente, ou pelo menos tendencialmente, os limites ao ceticismo voltarão a se impor, não devido a uma deliberação consciente, mas devido à força do costume e da empatia com o modo de vida da maioria dos homens, de tal maneira que essa reforma das crenças comuns pode perder algo de seu impacto inicial. Hume parece seguir Descartes nessa concepção acerca dos limites da persuasão, presente em suas *Meditações*, segundo a qual, durante o tempo em que percebemos ideias claras e distintas, não podemos duvidar delas, de tal forma que a dúvida hiperbólica só pode ser exercida no momento em que desviamos nossa atenção das evidências presentes e, retrospectivamente, consideramos as razões de duvidar da correspondência de nossas ideias com a realidade. Na presença das razões de duvidar, afirma Descartes, as antigas persuasões são separadas de suas evidências, e apenas por isso podem ser passíveis de dúvida.⁷ No caso de Hume, a força da persuasão também se desloca entre dois polos, o da crítica cética, atingindo as crenças da filosofia, da ciência e do senso comum, e o dessas mesmas crenças, que retomam (ou ao menos tentam retomar) seus direitos após o término da crítica. A persuasão cética deriva, como em Descartes, da consideração de razões de duvidar

6 Se é que o senso comum tem alguma opinião a esse respeito, a polêmica sendo, aqui, principalmente com os matemáticos e com os filósofos. De qualquer forma, a posição de Hume está bastante afastada do que poderia ser dito “a opinião do senso comum”, como ficará claro a seguir.

7 O aspecto temporal da dúvida cartesiana foi analisado de forma definitiva por Jean-Marie Beyssade (1979), especialmente na Primeira Parte de seu livro, cap. 1, “Le doute et l’évidence”.

claras e distintas, mas agora interpretadas no contexto empirista e naturalista, segundo o qual uma ideia é clara se é reconduzida à impressão sensível ou reflexiva que lhe deu origem (ao considerar as crenças a serem criticadas por esse método de investigação, o *Tratado* mostra justamente não apenas que não encontramos fundamentos para muitas delas, mas que não podemos encontrá-los).⁸ A persuasão característica das crenças espontâneas do senso comum (e até mesmo da filosofia e da ciência), por sua vez, seria um efeito produzido pelos hábitos firmes e constantes que lastreiam essas opiniões, e não por *razões* evidentes. Que as ideias claras e distintas se situem sempre, para Hume, do lado da crítica, e nunca ultrapassem esse limite para estabelecer fundamentos sólidos para as crenças naturais é o que o distingue, em última análise, de Descartes. Mesmo a crítica racional será vítima de si mesma, e nada além do silêncio parece restar como alternativa.

Entretanto, para além de uma crítica contra as opiniões estabelecidas, Hume parece por vezes querer fundamentar positivamente uma teoria alternativa sobre os objetos das crenças naturais, substituindo-os pela visão correta – naturalista e empirista – de seu próprio sistema. É isso o que parece estar em jogo na determinação da tese positiva segundo a qual o espaço é finitamente divisível. Veremos, mais adiante, que a própria teoria naturalista de Hume não escapa das razões de duvidar elencadas pela crítica cética – ou seja, as próprias teses expressas no *Tratado* serão, de forma autorreferente, denunciadas como obscuras segundo os próprios critérios propostos pelo *Tratado*. Nada escapará às razões de duvidar, e até mesmo o domínio das proposições humianas será desestabilizado perpetuamente pelo ceticismo. Mas, por ora, procedamos como se houvesse teses positivas a serem estabelecidas.

1 A divisibilidade ao infinito da extensão e os pontos coloridos não-extensos

O momento decisivo no estabelecimento das teses propriamente humianas acerca do espaço é a exposição dos dois experimentos mentais da Seção I, Parte II, Livro I, o do grão de areia e o da mancha de tinta sobre o papel, os quais visam a provar que a extensão é finitamente divisível, respectivamente, no âmbito da imaginação e da sensação. Os argumentos *a priori* apresentados na Seção II, que têm basicamente a estrutura de reduções ao absurdo, servem mais para refutar a posição contrária, defendida pelos matemáticos e pelos

8 Cf. Don Garrett (1997) sobre esse ponto, especialmente seu cap. 2, “The Copy Principle”.

filósofos escolásticos, do que para trazer evidências positivas à teoria do próprio Hume.⁹ O fato de que a evidência positiva da teoria seja dada por experimentos mentais envolvendo a imaginação e os sentidos é um índice do que Hume tomava como sendo um bom critério de correção: em última análise, o experimento crucial é o da mancha de tinta, relativo às impressões, a partir do qual as ideias da própria imaginação seriam corrigidas.¹⁰ Nesse experimento mental, Hume pede ao leitor que contemple uma mancha de tinta sobre uma folha de papel, e que, em seguida, afaste esta última de seus olhos gradualmente, até que, no momento imediatamente anterior ao desaparecimento da mancha, veja apenas o dado último da sensação, a saber: um ponto não-extenso colorido.¹¹ Como devemos entender as propriedades de “não ser extenso” e “ser colorido” atribuídas a esse ponto?

Que o ponto seja não-extenso é um requisito para o fato de ele ser o elemento último da percepção: se se tratasse de um ponto ele mesmo extenso (um “ponto físico”, no vocabulário adotado por Hume), ainda poderia ser dividido em partes (no experimento em curso, o equivalente dessa nova “divisão” seria seu afastamento a uma distância superior) e não seria, por hipótese, o componente último da percepção. A crítica, de inspiração berkeleyana, que Hume dirigiu à distinção das qualidades em primárias e secundárias, proposta por Locke no *Ensaio*,¹² encontra nesta parte do *Tratado* um limite surpreendente: se é verdade que, segundo Hume, todo objeto figurado é um objeto colorido, a recíproca não é verdadeira – o que mostra não que a distinção deva ser restabelecida no contexto da teoria humiana, mas apenas que as ideias das assim chamadas “qualidades primárias” (espaço, extensão, figura) são, para Hume, ideias complexas,¹³ e que seus componentes últimos não são eles mesmos qualidades primárias.

Que o ponto não-extenso seja colorido é um requisito de sua perceptibilidade visual: porque é a qualidade própria da visão, a cor é uma condição necessária da percepção de objetos reais pelos olhos. Ora, segundo Hume, o espaço não é, como em Locke, uma ideia separada acompanhando a percepção dos objetos extensos, mas é apenas a ordenação de pontos coloridos

9 Cf. *supra* nota 4: os referidos argumentos também são usados para fundamentar a passagem das teses sobre a percepção para as teses sobre a natureza do espaço.

10 Cf. Jacques (1996), p. 62.

11 Nessa Seção do *Tratado*, Hume procura um “meio-termo” entre a “divisibilidade infinita” e a “não-entidade dos pontos não-extensos”, e o encontra precisamente na atribuição de cor ou solidez a esses pontos.

12 *Ensaio sobre o entendimento humano*, Livro II, cap. 8.

13 Locke concordaria que a ideia de figura é complexa – ela é um modo simples do espaço –, mas ele não concordaria que o espaço é ele mesmo uma ideia complexa. Do mesmo modo, o *Ensaio* tampouco admitiria que as ideias macroscópicas de cores sejam ideias complexas.

não-extensos no campo visual.¹⁴ A ideia do espaço, entendido como o sistema total de coordenadas no qual os objetos visuais se encontram, só pode ser, pois, uma ideia abstrata formada a partir da percepção direta de porções determinadas do espaço, uma vez que é sempre pelo preenchimento real de objetos coloridos que espaços particulares são percebidos visualmente. Sendo uma ideia abstrata, ela é, portanto, um conceito empírico, tanto quanto os conceitos gerais designados pelos termos “árvore” ou “cavalo”; sendo um dado imediato da percepção, ela não contém em si nada além do que aquilo que é dado diretamente na impressão.¹⁵ Não seria possível supor, por exemplo (como poderiam fazer os defensores racionalistas da divisibilidade da extensão ao infinito), que, a ideias sensíveis de porções determinadas e particulares do espaço, fossem acrescentados conteúdos advindos de uma outra faculdade (a razão pura, presumivelmente), de tal forma que o que era pensado pela imaginação como sendo composto de partes finitas fosse então subsumido a um conceito superior de espaço, que incluiria em si a infinitude de partes.¹⁶

Como, entretanto, Hume explica o fato de que um conjunto de pontos coloridos não-extensos possa formar uma extensão colorida? Ele trata dessa questão no contexto da resposta às objeções “matemáticas” contra sua teoria da divisibilidade finita; uma vez, porém, que é preciso, nesse momento, estabelecer não apenas uma refutação contra os matemáticos,

14 Cf. Seção III dessa mesma Parte II. O mesmo raciocínio vale, *mutatis mutandis*, para a percepção tátil do espaço. Não sendo uma ideia separada, a ideia visual ou tátil do espaço não pode ser nem uma ideia adicional, diferente das ideias dos objetos espaciais, nem um objeto espacial tomado separadamente (isto é, um determinado átomo perceptivo representando uma qualidade simples real). Esse último, de fato, não tem extensão, e não pode, portanto, ser o fundamento da ideia de espaço. Para se manter fiel ao Princípio da Cópia enunciado na Parte I, Hume deve afirmar que a percepção imediata do espaço não é nada além do que a ordenação dos pontos coloridos ou táteis não-extensos: o que é copiado em uma ideia é essa ordenação. Para uma distinção entre as ideias de espaço (pontos separados por distâncias não preenchidas por nenhuma cor – isto é, por intervalos de não-percepções) e de extensão (pontos não-extensos contíguos), cf. Garrett (1997), p. 53.

15 A tese de que o espaço é um conceito empírico como outro qualquer (ou, dito de outra forma, que não há nenhuma distinção qualitativa entre “tipos” de representação, algumas empíricas e outras puras) é o que marca uma das diferenças mais profundas entre Hume e a tradição racionalista – incluindo aí não só os nomes óbvios de Descartes, Malebranche e Leibniz, mas também o de Kant (devemos lembrar que esse último, mesmo recusando tratar o espaço como sendo primitivamente um *conceito*, o caracterizava como uma intuição pura, ou seja, o situava em um nível eminentemente não-empírico). Uma certa aproximação da teoria de Hume com a teoria kantiana do espaço, porém, será proposta mais adiante.

16 Cf. Jacqueline (1996), p. 70. Devemos notar que, embora as relações de contiguidade e de semelhança sejam “copiadas” pelas ideias de uma certa ordenação de impressões, ainda assim Hume não quer ser um realista no que diz respeito às relações: nas Seções IV e V da Parte I do Livro I, tanto as relações naturais quanto as filosóficas caracterizam a união de *ideias*, e não de *impressões*. Na Seção IV, porém, parece que algumas relações são *dadas*: “assim como os sentidos, ao passarem de um objeto a outro, precisam fazê-lo de modo regular, tomando-os em sua contiguidade uns em relação aos outros, a imaginação deve adquirir, por um longo costume, o mesmo método de pensamento, e percorrer as partes do espaço e do tempo ao conceber seus objetos” (T., 11). Provavelmente, o que Hume tem em mente é que uma relação só se torna um objeto explícito para o pensamento na imaginação, na medida mesmo em que se torna um *princípio* de associação entre ideias.

mas também a explicação positiva de um fenômeno psicológico, novamente aqui Hume recorre, em sua resposta, a um experimento mental envolvendo a imaginação.¹⁷ A objeção considerada é a seguinte: porque, por suposição, a extensão é, segundo a teoria de Hume, composta por pontos não-extensos, sua simplicidade excluiria a possibilidade de eles se tocarem, formando assim um contínuo de pontos contíguos, já que a definição de “toque” parece envolver o contato de partes externas de um dado objeto, e que os pontos não-extensos são perfeitamente simples. Se isso fosse verdade, todo toque seria equivalente a uma penetração, de tal modo que nenhum espaço contínuo poderia ser formado a partir de pontos não-extensos. A resposta de Hume é formulada em dois passos: em primeiro lugar, ele redefine o conceito de “penetração”, e, em seguida, usa esse conceito, assim redefinido, em um experimento mental. A própria redefinição é formulada usando um experimento mental preliminar: supondo que sejam dados dois corpos sem nenhum espaço vazio contido dentro de seus perímetros (tal como é o caso, entre outros, dos pontos simples),¹⁸ e que eles estejam se aproximando um do outro, ocorre penetração entre eles quando, no momento final de sua aproximação, “o corpo resultante de sua união não seja mais extenso do que qualquer um dos dois” (*T.*, 41). Ora, essa redefinição faz coincidir os conceitos de “penetração” e “aniquilamento” – pelo menos na medida em que este último é entendido como o aniquilamento de um dos corpos e a preservação do outro: supondo que os dois corpos em questão sejam pontos da mesma cor (digamos, vermelho), devemos admitir que, antes da aproximação completada, temos a ideia de dois pontos; após sua sobreposição, percebemos apenas um ponto. “É impossível à mente”, conclui Hume, “preservar qualquer noção de uma diferença entre dois corpos da mesma natureza existindo no mesmo lugar ao mesmo tempo” (*T.*, 41).¹⁹

O uso do experimento mental seguinte visa precisamente a estabelecer que não é necessário que toda aproximação entre dois pontos coloridos gere o

17 É interessante notar que a necessidade de evidências positivas também está presente em todas as ocasiões em que Hume, após criticar uma opinião errônea do senso comum ou dos filósofos, trata de explicar por que essa opinião tem como que uma tendência natural a se impor como crença – no atual contexto, basta pensar no experimento mental do microscópio e das partes dos insetos minúsculos na Seção I. Seguindo uma estratégia espinosista, Hume não se contenta em constatar um erro, mas precisa, por razões sistemáticas, explicar por que somos levados espontaneamente a acreditar nele – não devido a uma espécie de dialética da razão pura, mas devido aos mecanismos imperfeitos da imaginação.

18 Corpos extensos têm essa mesma propriedade, pois eles são formados por pontos coloridos contíguos. Pode parecer estranho afirmar que os pontos simples possuem perímetros, uma vez que eles são indivisíveis, mas para o experimento mental funcionar basta que seja dada uma qualidade homogênea em um ponto perceptivo.

19 Deve-se notar que Hume trata do conceito de aniquilamento na Seção IV da Parte II, e volta a mencioná-lo na Seção IV da Parte IV (*T.*, 229), conectando “impossibilidade de aniquilação” a “solidez ou impenetrabilidade”.

aniquilamento de um deles – em alguns casos, pode haver contiguidade sem sobreposição. “Para auxiliar a fantasia”, continua Hume, imaginemos dois pontos de cores distintas, um vermelho e outro azul; ora, podemos certamente imaginar esses dois pontos como sendo contíguos, formando “um objeto composto e divisível, que pode ser distinguido em duas partes” (T., 41), sem que haja penetração – isto é, sem que haja aniquilamento. O experimento mental, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, não se limita à suposta constatação introspectiva da possibilidade desse fenômeno assim descrito; ao contrário, ele contém um raciocínio complexo, e não uma simples constatação factual. O argumento tem a forma de uma redução ao absurdo peculiar, na qual os elementos em jogo seriam, em última análise, imagens;²⁰ ainda assim, uma evidência positiva (a saber, a imaginação de uma possibilidade, seguida de uma negação da possibilidade da tese contrária) é fornecida para fundamentar a verdade da tese defendida.²¹ Caso não concordássemos que é possível haver pontos contíguos dotados de cores diferentes, pergunta Hume, “Qual deles seria aniquilado, o vermelho ou o azul? Ou ainda, se as duas cores se fundissem numa só, que nova cor seria produzida por essa união?” (T., 41). O raciocínio implícito aqui é o seguinte: não há nenhuma razão *a priori* pela qual pudéssemos decidir qual dos dois pontos, o vermelho ou o azul, seria aquele a ser aniquilado por ocasião de seu encontro, uma vez que ambos são igualmente pontos simples, distinguidos apenas por suas qualidades simples; ou seja, não haveria nenhuma razão, na natureza dos pontos, que pudesse determinar uma resposta racional para essa pergunta. Ora, deveríamos poder afirmar de forma *a priori* qual dos dois pontos seria aniquilado, caso fosse realmente impossível imaginá-los coexistindo de forma contígua – isto é, a única forma de estabelecer essa impossibilidade lógica seria apresentar um argumento *a priori* a seu favor, pois só um argumento *a priori* é suficiente para estabelecer uma impossibilidade lógica. A existência de tal argumento, por sua vez, implicaria a existência de conexões necessárias entre as ideias simples, de tal modo que a percepção dessas conexões necessárias fundamentaria o raciocínio *a priori* a respeito de qual dos dois corpos seria aniquilado. Mas não há (não pode

20 Raciocinar sobre imagens é, ao mesmo tempo, um procedimento metodológico usual do *Tratado* (aplicação do Princípio da Cópia e da regra de correção das ideias, a saber, a busca de uma sua impressão correspondente) e uma característica de todo pensamento humano, segundo Hume. O uso da razão para julgar sobre questões de fato é, em última análise, redutível à faculdade de imaginar.

21 Hume pretende, certamente, provar mais do que uma mera possibilidade – ele pretende mostrar que, sendo dada uma premissa factual sobre a existência da percepção de uma extensão finita, é possível, da conjunção da possibilidade de sua tese e da impossibilidade da tese contrária (a que defende a divisibilidade ao infinito da extensão), concluir a existência de partes finitas da extensão. Sobre isso, cf. o começo da Seção IV.

haver) conexões necessárias entre ideias simples.²² Logo, não é impossível que os dois pontos coloridos se toquem sem penetração. Ou ainda: dois pontos coloridos não-extensos podem formar uma extensão contínua. Na verdade, a conclusão é mais forte do que a enunciação de uma mera possibilidade: porque não podemos decidir de forma *a priori* qual dos dois pontos será aniquilado, nossa mente *é levada necessariamente a supor* que eles coexistem de forma contígua. Essa é a única imagem *possível* que pode surgir como resultado do experimento; ora, uma imagem qualquer deve ser formada; logo, *essa* imagem *deve* ser formada – ou seja, a prova de sua possibilidade implica sua realidade.²³ A imagem que aparece como a conclusão desse argumento²⁴ é a imagem de um campo visual vermelho e azul, interpretado como a conjunção contígua de pontos coloridos não-extensos. Hume não se detém na explicação positiva de como pontos simples podem se tocar sem haver aniquilamento; para o sucesso da argumentação, basta constatar que de fato percebemos imagens coloridas extensas, conjugado à tese de que não há necessariamente penetração (reinterpretada como aniquilamento) entre os pontos que as compõem.²⁵

Um raciocínio similar é aplicado no caso em que a decisão *a priori* em questão fosse a de determinar qual cor seria resultante da penetração dos pontos azuis e vermelhos. É verdade que, nesse caso, há o acréscimo de uma premissa oculta, a saber: que nunca antes vimos o resultado da mistura de azul e vermelho; essa premissa, porém, está de acordo com o caráter *a priori* da prova requerido por Hume para o sucesso de seu objeto: se esse último pretendesse apresentar uma prova forte de impossibilidade (isto é,

22 A tese sobre o “atomismo” das ideias, aqui invocado, encontra aparentemente sua justificação no Princípio da Cópia, formulado no começo do livro. Entretanto, em um sentido mais fundamental, é o Princípio da Cópia que parece repousar no Princípio da Separabilidade – cf. Moura (2001, p. 129-132).

23 Poderíamos ser tentados a dizer que sua possibilidade implica sua necessidade – o que seria correto, desde que entendêssemos essa necessidade como sendo duplamente condicionada: em primeiro lugar, pela natureza humana (que é, ela mesma, um fato contingente) e, em segundo lugar, pela realização do experimento mental proposto (*deveremos* pensar em pontos coloridos contíguos se os imaginarmos se aproximando gradualmente).

24 É importante notar que a *conclusão* do argumento é uma *imagem*, conectada a uma certa interpretação de seu conteúdo.

25 Esse era, lembremos, o cerne da objeção contra sua teoria sobre os pontos não-extensos. Uma tentativa de resposta positiva é acrescentada por Hume no final do Apêndice (T., 638-639), com a distinção entre “as aparências dos objetos” e sua “natureza real”: “Quando nos perguntarem se dois objetos que guardam entre si tal distância se tocam ou não, podemos responder que isso depende da definição da palavra *tocar*. Se dizemos que objetos se tocam quando não há nada de *sensível* interposto entre eles, então esses objetos se tocam. Se dizemos que objetos se tocam quando suas *imagens* atingem partes contíguas do olho e quando a mão *sente* ambos sucessivamente, sem nenhum movimento interposto, então esses objetos não se tocam. Todas as aparências dos objetos para nossos sentidos são consistentes; e nenhuma dificuldade pode surgir, senão da obscuridade dos termos utilizados por nós”. Ou seja, considerados “em si mesmos” não podemos afirmar que os pontos inextensos se tocam, mas eles nos aparecem *como* se se tocassem – o que é suficiente para o que estava em questão.

uma impossibilidade lógica), seria preciso que ele apresentasse uma imagem *nova*, distinta, portanto, de uma ideia de memória. De outro modo, uma ideia de memória seria importada de forma indevida para responder à questão – na medida em que essa ideia de memória seria a ideia obtida pela mistura de *outras* tonalidades de azul e vermelho, ainda que muito semelhantes às envolvidas no experimento mental (notemos que dois pontos quaisquer de uma cor – por exemplo, dois pontos azuis – são apenas semelhantes, e nunca idênticos, de tal forma que o que chamamos de uma figura macroscópica monocromática é, na verdade, sob um exame mais acurado, o resultado da conjunção de numerosos pontos de cores semelhantes).

Se o argumento de Hume for bem-sucedido, ele terá mostrado que a ideia visual de uma determinada porção da extensão é essencialmente a ideia de um campo visual colorido e finito, composto por pontos coloridos não-extensos. Cada um desses pontos, por sua vez, é o objeto de uma ideia distinta, de tal modo que a ideia de uma porção da extensão é uma ideia complexa, formada por um número de ideias simples que, embora seja grande, é ele também finito. Mas a teoria humiana do espaço não se limita a afirmar a divisibilidade finita da extensão; ela encontra, nessa conclusão, sua formulação mais radical: afirmar que a ideia de espaço é composta ou complexa não significa apenas afirmar que a ideia de espaço representa uma realidade espacial complexa;²⁶ além disso, é preciso concluir também que *a ideia de espaço ela mesma é espacial*. Na famosa Seção sobre a imaterialidade da alma (Livro I, Parte IV, Seção V), essa tese é enunciada sem reservas:²⁷ “a idéia mesma de extensão não é copiada de nada além do que de uma impressão, e conseqüentemente deve concordar perfeitamente com ela. Dizer que a idéia de extensão concorda com algo é dizer que ela é extensa” (T. 239-240).

2 A espacialidade da ideia de espaço e o argumento contra a substancialidade da alma

Nessa Seção V, Hume compara ideias que envolvem o espaço com outras que não o envolvem, tendo em vista estabelecer dois argumentos

26 A complexidade da ideia de espaço não é enunciada explicitamente, mas é uma consequência de sua análise: nenhuma ideia simples pode ser identificada à ideia de espaço ou extensão, pois, por um lado, um átomo perceptivo, entendido como um ponto colorido não-extenso, não pode, por definição, dar a ideia de extensão e, por outro lado, não há uma ideia separada da extensão ou do espaço, distinta da percepção dos átomos perceptivos.

27 Na nota 14 acima, já assinalamos quais são as diferenças entre as ideias de espaço e de extensão, de modo que nos permitimos usar de forma intercambiável ambas em todos os contextos nos quais sua distinção não for importante. Hume frequentemente demonstra conjuntamente propriedades de ambos; cf. T., 235.

simetricamente opostos a favor de uma única tese, a saber, a prova da incompreensibilidade da noção de substância para explicar a natureza da alma. Apesar de não envolver contradições, tais como as encontradas no “sistema concernindo objetos externos” (*T.* 232), as explicações usuais da natureza da alma formuladas tanto pelos filósofos e teólogos quanto pelo senso comum estão envoltas em obscuridades, todas, em última análise, decorrentes da tentativa de elucidá-la através da aplicação do conceito de substância, quer entendamos essa última como um ser material ou imaterial. Segundo os defensores da ideia de substância, a existência das percepções supõe a existência de um suporte de inerência distinto delas. A ideia de sujeito de inerência é impossível porque seria preciso que ela tivesse se formado a partir de uma impressão correspondente; ora, uma impressão só poderia representar uma substância se fosse semelhante a ela (*T.*, 232-233) – mas, por suposição, a substância é uma entidade distinta das impressões que ela suporta. Logo, não podemos formar nenhuma ideia de substância, pois ela teria de ser correspondente a uma impressão simples conectada necessariamente a outras impressões simples – “não temos nenhuma idéia perfeita de nada, a não ser de uma percepção [...] Não temos, pois, nenhuma idéia de uma substância” (*T.*, 234).

Seria tentador, mas errado, entender a afirmação de Hume nesse ponto, segundo a qual a natureza da alma não compartilha as contradições demonstradas acerca da natureza dos corpos, como se ela indicasse, ainda que implicitamente e com algumas reservas, a adoção de um idealismo filosófico radical, de estilo berkeleyano.²⁸ A realidade exclusiva de substâncias imateriais é uma tese central de Berkeley, mas, para Hume, a questão acerca da natureza da alma se mostra tão incompreensível quando a consideramos ser uma substância material quanto quando a consideramos uma substância imaterial:

Segundo esse modo de ver as coisas, não podemos deixar de condenar os materialistas, que juntam todo pensamento com a extensão. Entretanto, um pouco de reflexão nos dará uma razão equivalente para condenar seus antagonistas, que juntam todo pensamento com uma substância simples e indivisível. (*T.*, 239)

O idealismo é, pois, uma doutrina filosófica sem sentido quando interpretado a partir do conceito de substância: nesse caso, ele deve ser recusado tanto quanto o materialismo realista acerca dos corpos externos.²⁹

28 Devemos lembrar que, no Apêndice (*T.*, 634-636), Hume confessa que também o “mundo intelectual” está imerso em contradições.

29 Ao longo dessa Seção V da Parte IV, Hume usa o conceito de objeto externo, apesar de já ter pretendido mostrar, na Seção II dessa mesma Parte, que se trata de uma noção contraditória. Assim, em *T.*, 241, ele opõe objeto e impressão, como parte de sua estratégia para reduzir as posições dos teólogos cristãos ao

Mas em que consiste então “esse modo de ver as coisas” próprio de Hume, que lhe permitiu chegar a tais conclusões? A chave para entender os argumentos dessa parte do *Tratado* já foi enunciada mais acima: trata-se da tese segundo a qual uma percepção só pode representar algo se for semelhante a ele – o que, por sua vez, é uma instância do que os comentadores usualmente chamam de Princípio da Cópia, formulado desde as primeiras linhas do livro, segundo o qual a relação de representação supõe a relação de semelhança.

A exigência de semelhança entre o representado e a representação (o que, para ser coerente com as teses do *Tratado* sobre a existência de objetos externos, relaciona apenas impressões a ideias) explica simultaneamente a rejeição da explicação substancialista acerca da natureza da alma e a afirmação de que a ideia de espaço é ela mesma espacial; na verdade, há entre essa rejeição e essa afirmação uma equivalência. No que diz respeito à rejeição da explicação substancialista, o movimento é duplo. Partindo da tese que nega haver conjunção local entre coisas espaciais e coisas não-espaciais (por exemplo, entre distâncias e paixões), Hume nega duas teses contrárias, a saber: que a alma é uma substância material e que a alma é uma substância imaterial. A alma não pode ser uma substância material porque, nesse caso, como a relação de inerência que supostamente vige entre percepções e suas substâncias implica a conjunção local de ambas, deveria haver conjunção local entre um corpo extenso composto de partes e um pensamento ou percepção; ora, essa última “é um ser inteiramente inseparável e indivisível” (*T.*, 234); logo, caso houvesse conjunção local entre ambos, uma percepção teria de ser localizada à direita ou à esquerda, acima ou abaixo de um determinado ponto da substância corporal pensante, o que é absurdo.³⁰ Por outro lado, a alma não pode ser uma substância imaterial porque, nesse caso, a substância pensante, ao imaginar uma extensão determinada, teria de estar ela mesma à

ateísmo espinosista; é verdade que Hume afirma aí que podemos supor, mas não conceber, uma diferença entre objeto e impressão (o que justifica a tese, que “à primeira vista, parece ser um mero sofisma”, de que qualquer conclusão concernente às relações entre objetos pode ser aplicada às impressões, embora a recíproca não seja verdadeira), mas isso parece implicar ao menos que a ideia de objeto externo não é contraditória, uma vez que podemos supor que ela seja o caso. Mais adiante, em *T.*, 247, ele mostra não apenas que matéria e movimento podem ser causas de pensamento e percepção, mas que essa relação causal de fato ocorre (já que cada um de nós sabe, por uma experiência certa, “que as diferentes disposições de seu corpo mudam seus pensamentos e sentimentos”). Esse uso aparentemente inconsistente de conceitos criticados em outras partes do *Tratado* é na verdade recorrente ao longo do livro. Voltaremos, no final deste texto, a tratar do significado teórico dessas estratégias argumentativas.

³⁰ A dificuldade não seria resolvida se o corpo em questão fosse um ponto não-extenso colorido ou tangível, destituído, pois, de extensão. Ver sobre isso *T.*, 239: caso uma paixão pudesse ter como sujeito de inerência um ponto não-extenso, várias paixões poderiam ser unidas sob uma forma circular ou retangular, por exemplo.

esquerda ou à direita, abaixo ou acima dessa percepção, entendida como uma sua modificação (T., 240), o que é igualmente absurdo.

Mas em que sentido essa dupla negação da substancialidade da alma implica a afirmação de que a ideia de extensão é ela mesma extensa? Para entender a equivalência entre a tese negativa e a afirmativa, é preciso observar que a crítica à noção de substância não pode ser compreendida a menos que eliminemos uma ambiguidade que aparentemente perpassa os argumentos reproduzidos acima. De fato, Hume parece, em uma leitura menos atenta, formular nesse trecho proposições contrárias sobre a natureza das percepções, de tal modo que ambas não poderiam, nesse caso, ser simultaneamente verdadeiras. Ora, para seus argumentos contra a substancialidade serem válidos, é preciso interpretar ambas as proposições como simultaneamente verdadeiras – e é preciso não só que Hume atribua essas crenças aparentemente contrárias aos defensores da tese da substancialidade da alma, mas que ele mesmo as aceite, pois seu argumento é construído a partir de uma teoria sobre a natureza das percepções que ele toma como correta. Sendo assim, é preciso mostrar que sua contrariedade é apenas aparente, e que elas na verdade se integram em uma teoria coerente. A aparente ambiguidade é a seguinte. Por um lado, Hume parece afirmar de modo absoluto que nenhuma percepção é extensa, divisível e localizável em um ponto do espaço: supondo que uma coisa extensa é o sujeito de inerência do pensamento, diz ele, ou bem o pensamento existe em apenas uma de suas partes (mas, nesse caso, essa parte teria de ser indivisível), ou bem ele existe em todas as partes; mas, nesse último caso, “também ele deve ser extenso, e separável, e divisível, tanto quanto o corpo, o que é inteiramente absurdo e contraditório” (T., 234). Por outro lado, ele parece afirmar que as percepções têm as mesmas propriedades dos objetos que representam – nesse caso, a espacialidade: “Aquela mesa, que neste exato momento aparece diante de mim, é apenas uma percepção, e todas suas qualidades são qualidades de uma percepção. Ora, a mais evidente dentre todas essas qualidades é a extensão”. Daí se segue, conclui Hume, que “a percepção se compõe de partes” (T., 239).

Essa ambiguidade não pode ser eliminada por uma mera distinção entre dois sentidos da palavra “percepção”, um deles indicando o ato de perceber, e o outro, o conteúdo percebido – pois, se Hume estivesse usando, nessa passagem, esse termo de forma ambígua, seu argumento contra a noção de substância seria falacioso. Para ele ser válido, é preciso que a noção de substância material e a noção de substância imaterial sejam ambas simultaneamente incompatíveis com a mesma noção de percepção. De fato, se tomássemos a impossibilidade da conjunção local como indicando, no primeiro caso

(o da substância material), sua relação com o *ato* de percepção, enquanto que essa mesma impossibilidade fosse tomada como indicando, no segundo caso (o da substância imaterial), sua relação com o *conteúdo* da percepção, deveríamos concluir não pela falsidade da disjunção de proposições contrárias (“A substância é material ou a substância é imaterial”), mas antes por sua verdade – ou seja, tomando a disjunção como sendo verdadeira, e dado que ela é uma disjunção exclusiva, concluiríamos pela verdade de uma das duas proposições, a saber, “A substância é imaterial”, a qual seria perfeitamente compatível com a tese de que ela é o sujeito de inerência de um *ato* de percepção ele mesmo imaterial, cujo *conteúdo* seria a extensão *pensada*, apenas essa última sendo extensa (*i.e.*, *pensada como sendo* extensa). Se fosse assim, o argumento de Hume seria facilmente refutado pelos Cartesianos, segundo os quais é perfeitamente possível que a mente tenha ideias cujo conteúdo é uma representação do espaço, sem que isso transforme a própria mente e suas ações em algo espacial.

A ambiguidade mencionada acima só é, pois, eliminada quando percebemos que a primeira afirmativa não é de fato absoluta: a propriedade de ser espacial não deve ser negada da natureza de toda e qualquer percepção, mas apenas de uma sua subclasse.³¹ O exemplo fornecido na continuação do trecho citado em *T.*, 234, antecipa sua posição final sobre o assunto, indicando que o que é “absurdo e contraditório” reside apenas na atribuição de espacialidade às percepções circunscritas a essa subclasse: “Pois quem poderia conceber uma paixão com uma jarda de comprimento, um pé de largura e uma polegada de espessura?”; mais adiante (*T.*, 235), cheiros, sons e sabores completarão a lista dos pensamentos não-espaciais. Há, segundo Hume, dois tipos de conteúdos de percepção, os espaciais e os não-espaciais; não pode haver, entre esses dois tipos de percepção, nenhum tipo de conjunção local, já que nenhum membro da subclasse das percepções não-espaciais pode, por definição, ser localizado em algum ponto do espaço. Nos dois casos, o que está em questão univocamente é o conteúdo das percepções, uma vez que os atos perceptivos são, por definição, inextensos. Logo, o que Hume enuncia na conclusão acima deve ser interpretado como a afirmação da impossibilidade de que percepções

31 Em *T.*, 235, que marca a passagem para a apresentação de sua própria posição sobre a imaterialidade da alma, Hume afirma que “Esse argumento não afeta a questão concernente à substância da alma, mas somente aquela concernente a sua conjunção local com a matéria; e, portanto, pode não ser impróprio considerar em geral quais objetos são e quais não são suscetíveis de uma conjunção local”. A conclusão do parágrafo anuncia a revisão a ser proposta na tese que defende uma incompatibilidade absoluta entre a natureza da alma e sua conjunção local com a extensão: “Essa é uma questão curiosa”, diz Hume, “e pode nos conduzir a algumas descobertas de importância considerável”.

não-espaciais sejam espacialmente conjugadas com percepções espaciais, e não como uma atribuição irrestrita de não-espacialidade a todas as percepções.

O exemplo do figo e da azeitona dispostos nas extremidades opostas de uma mesa ilustra perfeitamente esse ponto (*T.*, 236). Ao formarmos as ideias complexas dessas duas substâncias, atribuímos equivocadamente a cada uma delas seus respectivos sabores, localizando-os na extremidade da mesa em que cada uma se encontra – ou, mais precisamente, circunscrevemos os sabores nos limites coloridos e tangíveis do figo e da azeitona. Embora atribuamos inadvertidamente a qualidade do sabor a uma parte do espaço, ela é, na verdade, explicada pelas relações de causalidade e contiguidade temporal: experimentamos frequentemente a qualidade do sabor do figo conectada de forma coexistente com sua figura, e formamos crenças causais ligando a presença de uma à existência da outra. Mais do que inadvertência, tal conexão é o resultado de uma tendência da mente, explicada pela impressão de reflexão que se manifesta como a satisfação sentida quando “completamos a união” (*T.*, 237) causal pelo acréscimo da ficção de uma conjunção espacial que, a rigor, é impossível.

Sendo assim, é só quando compreendemos que as percepções do espaço são elas mesmas espaciais que os argumentos propriamente humanos contra a substancialidade da alma são compreensíveis, uma vez que a divisão das percepções em duas subclasses garante que eles formem um só raciocínio coerente. Entretanto, no que diz respeito à subclasse das percepções espaciais, o que significa precisamente afirmar que uma percepção não apenas representa o espaço, mas é ela mesma espacial?

3 O Princípio da Cópia aplicado às percepções espaciais

Para responder a essa pergunta, voltemos ao texto que define a natureza do espaço, localizado na Seção II da Parte II desse mesmo Livro I. Hume estabelece sua teoria sobre a extensão e o espaço pela negação prévia da tese oposta, que defende a divisibilidade ao infinito da extensão. Um dos momentos centrais de sua crítica é elaborado sob a forma do seguinte experimento mental:

Em primeiro lugar, tomo a menor idéia que consigo formar de uma parte da extensão; e, certo de que não existe nada menor que essa idéia, concluo que tudo que descubro por meio dela tem de ser uma qualidade real da extensão. Repito, então, essa idéia uma, duas, três vezes, e assim por diante, e vejo que a idéia composta de extensão produzida por essa repetição aumenta sempre, tornando-se duas, três, quatro vezes maior etc., expandindo-se até finalmente atingir um tamanho considerável, que pode ser maior ou menor, conforme eu repita mais ou menos vezes a mesma idéia. Quando suspendo a adição de partes, a idéia de extensão pára de aumentar. Em troca, percebo

claramente que, se prosseguisse ao infinito com a adição, a idéia de extensão também se tornaria infinita. (*T.*, 29)

Não nos deteremos no exame da conclusão desse experimento mental.³² O que importa notar é que ele depende da aceitação da tese segundo a qual uma ideia pode ser maior ou menor, aumentar ou diminuir, de acordo com a adição ou subtração de suas partes componentes (em última análise, as ideias dos pontos não-extensos coloridos e-ou tangíveis, ou qualquer uma das partes da extensão compostas por eles). Porque percebemos sempre uma quantidade finita de pontos, há um limite máximo para a adição (coincidente com os limites de nosso campo visual ou o alcance de nossos órgãos táteis) e um limite mínimo para a subtração (coincidente com os pontos não-extensos coloridos ou tangíveis). O que vale para as ideias vale também para as impressões: as sensações visuais podem se organizar em um campo visual grande ou pequeno, e as táteis podem abarcar um espaço maior ou menor.

Limitemo-nos aqui, por economia expositiva, ao caso das percepções visuais, sabendo que tudo o que for demonstrado delas também se aplicará às percepções táteis. Limitemo-nos também às ideias visuais particulares, uma vez que a ideia geral de espaço é, como toda ideia abstrata, a ideia de um objeto particular que cai sob o termo que a nomeia, acrescida de mecanismos imaginativos que permitem sua extensão potencialmente indefinida. Sendo assim, quer percebamos diretamente uma certa porção particular do espaço, quer imaginemos o espaço em geral, a imagem mental que teremos diante de nós será sempre a de uma porção particular do espaço. Logo, a afirmação de que as ideias de espaço podem aumentar ou diminuir sempre dirá respeito a ideias particulares do espaço, ou seja, a porções espaciais particulares percebidas pela mente. Pensemos, pois, na ideia de uma determinada porção espacial, isto é, em uma área colorida; tal ideia é composta pelas ideias dos pontos não-extensos coloridos. Como vimos acima, afirmar que a ideia de espaço é composta significa afirmar que a própria ideia é espacialmente composta pelas ideias dos átomos perceptivos.

Tomemos de empréstimo a teoria cartesiana das ideias,³³ que, embora não seja, como veremos adiante, inteiramente aplicável ao *Tratado*, poderá fornecer ao menos um ponto de partida para a interpretação da tese de Hume sobre a espacialidade da ideia de espaço. O modo de ser das ideias comporta,

32 O trecho pretende mostrar que as ideias de “número infinito de partes” e “extensão infinita” são idênticas – e que, portanto, nenhuma extensão finita (ou seja, nenhuma extensão perceptível pelos sentidos ou pela imaginação) pode ser infinitamente divisível.

33 Tal como ela é exposta nas *Meditações metafísicas* (Terceira Meditação).

segundo Descartes, um duplo aspecto: por um lado, toda ideia, considerada como um modo do pensamento, isto é, como uma percepção, contém em si um tipo de realidade denominada “formal”; por outro lado, na medida em que cada ideia representa uma coisa distinta de outras, ela contém em si uma realidade “objetiva”, isto é, um “ser por representação”. Considerando as ideias formalmente, todas elas são idênticas entre si: o adjetivo “formal” indica apenas a característica essencial do ser atual da coisa que ela qualifica, ou seja, refere-se a uma determinada qualidade, essência ou natureza existente em ato. Assim, por exemplo, a realidade formal de um determinado corpo é a de ser um modo particular da substância extensa,³⁴ enquanto que a realidade formal das ideias é a de ser uma percepção particular do sujeito pensante. O critério de individuação das ideias não pode ser dado, pois, por sua realidade formal: considerando duas ideias a partir somente dessa última, ambas caem sob uma descrição idêntica, a saber, ambas são percepções particulares. O que individua uma ideia é sua realidade objetiva: o sol existindo formalmente no céu, independentemente de ser pensado, e o sol existindo por representação na mente, são duas entidades distintas, da mesma forma que são distintas entre si a realidade objetiva da ideia do sol e da ideia de uma mesa.³⁵

Dada essa distinção cartesiana, porém, e assumindo que ela se aplica (com reservas, e apenas preliminarmente) à teoria de Hume, parece que se tornou ainda mais, e não menos, misterioso afirmar que uma percepção, que, por suposição, é uma realidade mental e, portanto, não-extensa, é espacial – o que, porém, é o que está implicado pela tese de que “a idéia de espaço é ela mesma espacial”, a não ser que essa última enunciasse apenas a afirmação trivial segundo a qual a realidade objetiva da ideia de espaço representa um conteúdo espacial – o que, certamente, não é a intenção de Hume.³⁶

34 Ou a de ser uma substância extensa finita; não discutiremos aqui qual das duas posições é mais fiel à teoria cartesiana.

35 Não exatamente “da mesma forma”, pois, no primeiro, caso trata-se, em última análise, da diferença entre duas “realidades formais” (o Sol existindo *no céu* e o Sol existindo *na mente*), enquanto que, no segundo caso, duas realidades objetivas existindo na mente são opostas entre si. Ou seja, o primeiro caso envolve uma distinção entre substâncias de naturezas diferentes, enquanto que o segundo envolve a distinção entre dois modos de ser de uma substância pensante. Mas há um sentido correto para a expressão “da mesma forma”: ambas designam uma distinção numérica, real em um caso, e modal no outro (mas distinções modais implicam, para Descartes, distinção numérica). Entre a realidade formal de uma ideia e sua realidade objetiva, por fim, sua distinção não é nem real nem modal: trata-se apenas de uma distinção de razão.

36 Como vimos acima, Hume introduz sua tese anunciando que ela trará “algumas descobertas de importância considerável”, como resposta a uma “questão curiosa” (*T.*, 235). Berkeley (1998), p. 119, nos *Princípios*, 49, examina explicitamente a possibilidade de atribuir extensão à mente pelo fato de ela ser o sujeito de inerência das ideias de extensão. Ao eliminar a possibilidade de um espírito substancial, como veremos a seguir, Hume abrirá as portas para a possibilidade de atribuir extensão a certas percepções.

Para resolver essa dificuldade, notemos, primeiramente, que Hume não pode aceitar inteiramente a explicação cartesiana para a distinção entre realidade formal e realidade objetiva dos objetos das ideias – e, por isso mesmo, não pode aceitar, estritamente falando, sua noção de “objeto mental”, devendo eliminar dela, ao menos, uma propriedade relacional importante. De fato, para Descartes, um objeto pode existir de duas maneiras: seja *objetivamente*, como a modificação mental de uma substância pensante finita, seja *formalmente*, instanciado em uma substância pensante ou extensa.³⁷ por exemplo, o Sol existe como um objeto no intelecto ou como um objeto no céu. Ora, Hume nega, como vimos, que a mente seja uma substância, e, na verdade, nega qualquer legitimidade para a noção mesma de substância em geral, ainda que aplicada a objetos externos.³⁸ Logo, a distinção entre dois tipos de realidade dos objetos das ideias, uma objetiva e outra formal, não pode ser retomada sem que sejam propostas modificações na teoria cartesiana – ou seja, a base da diferença entre os dois aspectos (formal e objetivo) dos objetos das ideias não pode ser uma distinção entre as substâncias pensante e extensa. A alternativa humiana é afirmar que há, entre o pensamento e o objeto pensado, uma relação de copertencimento em uma só entidade, a saber: o estado de coisas complexo que é constituído por ambos. Como sugere Richard Aquila, ao opor as teorias das ideias de Descartes e de Espinosa, precisamente a respeito da noção de objeto mental, uma ideia, para Espinosa, “*qua* modo de uma atividade mental, é um certo estado de coisas envolvendo o *objeto* dessa atividade”.³⁹ O que Aquila afirma sobre Espinosa pode ser atribuído, com reservas, a Hume. Deve-se lembrar que Hume, na Seção do *Tratado* que estamos examinando, discute longamente algumas posições de Espinosa sobre a coexistência de pensamento e extensão, tendo em vista refutar os “teólogos” antiespinosistas, ao mostrar que as teorias desses últimos convergem, quando bem elucidadas, para o ateísmo do autor da *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Essa disposição polêmica contra Espinosa não deve, porém, nos impedir de ver os inúmeros pontos de contato que ele mantém com Hume. Em particular, a percepção e o objeto percebido são, para Hume, essencialmente uma realidade complexa – ou seja, um estado de coisas: “ser uma percepção” não é uma propriedade que possa ser analisada como uma expressão relacional conjugando a representação de um objeto externo possivelmente existente à

37 Cf. sobre esse ponto, as análises de Richard E. Aquila (1978), p. 280-281.

38 T., Livro I, Parte I, Seção 6; cf. também Livro I, Parte IV, Seção 5.

39 Aquila (1978), p. 281.

modificação de um objeto factualmente existente que seria a alma substancial,⁴⁰ uma vez que a existência da alma não é nada além do que a existência de uma série de presenças objetivas “que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível” (*T.*, 252), e uma vez que a própria noção de “objeto externo” é insustentável. A consciência de objetos não pode, pois, ser pensada como sendo uma *coisa* que pensa em objetos: ela não é nada além do que *o fato* de que algo é pensado – não um sujeito de consciência, mas a “própria subjetividade”,⁴¹ entendida como uma conjunção não de “coisas”, mas de *eventos* mentais.⁴² Neste ponto, entretanto, intervém uma nova peculiaridade de Hume frente a Espinosa, o que dá às teses do primeiro uma direção completamente diferente das do segundo: porque, segundo Hume, a existência de “objetos externos” é no mínimo indecidível, e mesmo contraditória, o estado de coisas que une em uma só realidade a percepção e seu objeto não é, como para Espinosa, explicado por uma teoria da expressão conjugando um modo do da substância pensante a um modo correspondente da substância extensa,⁴³ mas antes é a relação existente entre uma impressão simples e a ideia simples causada por (e semelhante a) ela. Hume repete incansavelmente que o objeto de uma ideia simples é a impressão que lhe deu origem, desconsiderando o objeto externo.⁴⁴ O estado de coisas que une impressão e ideia não exprime uma união analiticamente necessária entre os dois itens: ao contrário, é uma tese central do *Tratado* que a relação entre uma ideia simples e seu objeto (a impressão simples que a causou) deriva apenas da casualidade natural, sendo, portanto, dita “necessária” apenas nos limites dessa última. Que a união entre ambos seja logicamente contingente fica patente, entre outras passagens, pelo contraexemplo ao assim chamado “Princípio da Cópia” fornecido pelo

40 *Idem, ibidem*. Aquila relaciona as teses espinosistas à teoria da percepção de Sartre: a consciência “contém” seus objetos exatamente no mesmo sentido em que um estado de coisas “contém” seus objetos: “da maneira, por exemplo, que o estado de coisas de uma página estar em um livro contém a página em questão, por oposição ao modo como o *próprio* livro contém aquela página” (p. 287).

41 *Idem*, p. 287; novamente aqui, é a Sartre, e não a Hume, que Aquila relaciona Espinosa. É notável como olhos humanos podem ler o Sartre de *A transcendência do ego*, por exemplo, sem reconhecer divergências sobre muitos pontos – tão mais notável quanto constatamos a ausência de referências a Hume nessa obra de Sartre.

42 Daí se segue que o estado de coisas que constitui a realidade das percepções é uma conjunção de eventos instantâneos, e não de coisas substanciais.

43 De fato, para Espinosa, a identidade entre ideia e objeto é interpretada a partir da famosa tese do “paralelismo” entre os modos dos atributos Extensão e Pensamento, na Proposição 7 da Parte II de sua *Ética*; para Hume, essa identidade diz respeito à existência de objetos empíricos (impressões, no vocabulário do *Tratado*) e de suas ideias, mesmo que o sujeito e o mundo externo sejam supostos não existirem.

44 Cf. *T.* Livro I, Parte III, Seção 5: “No que se refere às impressões, que surgem nos sentidos, sua causa última é, na minha opinião, perfeitamente inexplicável pela razão humana, e será sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, ou são produzidas pelo poder criativo da mente, ou são derivadas do autor de nosso ser”.

caso do “matiz ausente de azul”, apresentado logo no início do livro.⁴⁵ Ainda assim, trata-se de um estado de coisas extremamente frequente, como toda regularidade natural.⁴⁶ Daí por que, embora a impressão simples e sua ideia correspondente sejam entidades realmente distintas, ou seja, dois itens mentais relacionados pela noção de “cópia”, de tal forma que a ideia pode pensar uma impressão não mais existente, há entre elas uma conexão íntima, que permite a Hume expressar-se, em certas passagens, como se a própria impressão ressurgisse como ideia⁴⁷ – o que apenas exprime a noção de que há um estado de coisas complexo no qual um objeto (a impressão) é pensado (pela ideia).

Se ideia e objeto são ambos pensados como itens mentais, a relação de semelhança existente entre a realidade objetiva da ideia e a impressão que lhe é correspondente se torna, pois, uma relação entre *qualidades homogêneas*: o espaço percebido sensivelmente e o espaço pensado por uma ideia são qualitativamente uma só e mesma coisa, distinta apenas pelos graus de força e vividez que separam, sempre e naturalmente, ideias de impressões. Hume parece afirmar que a o correlato extramental da ideia de espaço é uma mera ficção (na Seção II da Parte IV do Livro I); uma interpretação possível para essa afirmação a restringiria à ideia de um objeto externo substancial, dotado de identidade transtemporal, deixando de fora outras realidades (por ex., objetos instantâneos, e mesmo o espaço em geral), cuja existência seria apenas indecível, e não contraditória. Mas essa primeira impressão não se confirma, uma vez que a ideia mesma de objeto externo implica que ele é pensado como tendo uma existência contínua e independente da mente – ou seja, como sendo uma substância. “O” espaço, por sua vez, não é nada além do que uma ideia abstrata formada a partir de ideias relacionais particulares. O espaço tomado “em si mesmo” é redutível, assim, às impressões espaciais. A ideia do espaço e o espaço “em si mesmo” (*i.e.*, a impressão do espaço) são ditas realidades “espaciais” exatamente *no mesmo sentido*, uma vez que as distinções de graus não modificam as qualidades relacionadas por eles.⁴⁸ Podemos concluir com

45 T., Livro I, Parte I, Seção 1. Cf. também o mesmo contraexemplo enunciado nas *Investigações* (I., 16).

46 É por isso, aliás, que Hume afirma que toda ideia simples é acompanhada de uma impressão simples correspondente e *vice-versa*.

47 Ver, por exemplo, o começo da Seção III do Livro I, Parte I; nesse trecho, a impressão parece ser dita uma entidade que permanece a mesma ao longo do tempo, perdendo, porém, algumas de suas propriedades: “Pela experiência vemos que, quando uma determinada impressão esteve presente na mente, ela ali reaparece sob a forma de uma ideia, o que pode se dar de duas maneiras diferentes: ou ela retém, em sua nova aparição, um grau considerável de sua vividez original, constituindo-se em uma espécie de intermediário entre uma impressão e uma ideia; ou perde inteiramente aquela vividez, tornando-se uma perfeita idéia”.

48 Lembremos mais uma vez que, como Hume não aceita a existência de universais *in re*, falar da “mesma” qualidade só pode ter significado no contexto de sua teoria das ideias e termos gerais.

Hume, pois, que a ideia do espaço é espacial *simpliciter*. Essa consequência torna-se inteligível quando a interpretamos no contexto da tese sobre a divisibilidade finita das percepções espaciais. Na percepção de um campo visual, composto, como todo campo visual, por pontos coloridos não-extensos, a realidade objetiva de cada ponto colorido distribui-se espacialmente, de tal modo que podemos dizer, por exemplo, que um determinado ponto visual vermelho está à esquerda de um outro ponto visual azul, o qual, por sua vez, está acima de um outro ponto visual azul, e assim por diante *no mesmo sentido* que dizemos que a “realidade” espacial – *i.e.* a *aparência* espacial das impressões correspondentes – distribui espacialmente seus pontos inextensos. A percepção de uma *totalidade* espacial não é nada além do que a percepção *simultânea* de cada uma de suas partes.

Na verdade, a atribuição de localização espacial às percepções espaciais é uma decorrência direta da análise de seu conteúdo: o espaço, como vimos, não é uma ideia simples distinta das ideias simples dos pontos coloridos, mas se reduz à *forma* de ordenação desses pontos no campo visual – ou seja, é a ideia da ordenação das impressões dos pontos coloridos.⁴⁹ O conteúdo próprio da ideia de espaço é, pois, a forma da espacialidade, assim como o conteúdo próprio da ideia de tempo, na analogia perfeita que Hume estabelece entre ambos na Parte II do *Tratado*, não é nada além do que a sucessão das percepções na mente, *i.e.*, é sua *forma* de apresentação sucessiva. Os ecos kantianos dessas formulações não nos devem fazer esquecer que, para Hume, o conceito de espaço é empírico, formado da mesma maneira que conceitos mais prosaicos tais como “cadeira”; o fato de que ele é o pensamento de uma forma de apresentação nos permitiria aproximá-lo, de forma igualmente cuidadosa, da intuição formal kantiana, desde que retirássemos dessa última qualquer caráter *a priori*. O que Hume pretende mostrar é que só através de composições espaciais (diagramas, esquemas, figuras) podemos representar o espaço. Logo, a ideia de triângulo, por exemplo, é ela mesma triangular: porque toda ideia é a cópia exata de uma impressão, a triangularidade percebida objetivamente nessa última será representada em uma ideia correspondente como a ordenação triangular das ideias simples de pontos coloridos

49 Muitos comentadores viram nessa determinação do conteúdo da ideia de espaço uma exceção injustificada ao Princípio da Cópia, na medida em que esse último requer que a toda ideia corresponda uma impressão determinada, enquanto que a ideia de espaço corresponde à forma de ordenação das impressões coloridas. A ideia de espaço constitui um problema recorrente para a tradição empirista, desde Locke, uma vez que ela é simultaneamente uma realidade “externa”, mas não se confunde com nenhum item particular da percepção. As teorias da percepção de Hume e de Berkeley podem ser lidas, em grande medida, como uma tentativa de resolver esse problema lockiano.

não-extensos. Pensar em um triângulo, diria Hume, é pensar triangularmente. De modo similar, o acréscimo de ideias simples aumenta uma ideia espacial, e seu decréscimo a diminui. Uma percepção pode aumentar até um certo limite e diminuir até outro; uma ideia pode ser maior ou menor do que outra. Na verdade, *nada*, até onde podemos saber, além de percepções, possui dimensões espaciais.

Eis aí a anunciada “descoberta importante”: enquanto certos entes existem fora do espaço, algumas propriedades atribuídas à realidade extensa devem ser atribuídas também a suas percepções; a propriedade relevante neste caso é a localização espacial – mas o mesmo pode ser dito de todas as propriedades definitórias da extensão (distância, contiguidade, largura, altura, profundidade, figura, movimento, separabilidade, divisibilidade).⁵⁰ Dito de outra forma: entes não-espaciais não podem constituir (ser partes reais de) uma realidade espacial; ora, a realidade objetiva do espaço é composta por pontos realmente distintos; logo, esses pontos têm uma realidade independente, cujo modo de ser é ele mesmo espacial. Em *T.*, 235, essa conclusão foi antecipada; nele, Hume afirma que a razão pela qual a propriedade da conjunção local com a extensão não pode ser atribuída a uma certa classe de percepções, a saber, àquelas que não representam o espaço (paixões, desejos, cheiros, sabores, etc.) é precisamente o fato de essas percepções não terem conteúdos espaciais (ao contrário, uma outra classe das percepções, a saber, as percepções espaciais do tato e da visão, estão unidas por conjunção local com a matéria): “O que é extenso”, diz aí Hume, “deve ter uma figura particular, como quadrangular, redonda ou triangular; nenhuma das quais concordará com um desejo, ou de fato com qualquer impressão ou ideia, exceto daqueles dois sentidos [viz., a visão e o tato] mencionados acima”. A máxima “condenada por muitos metafísicos” segundo a qual “um objeto pode existir, e ainda assim não estar em parte alguma” (*T.*, 235) aplica-se apenas às percepções de qualidades não-espaciais, e não às impressões e ideias do espaço dadas pela visão e pelo tato. As demais percepções não-espaciais não possuem, pois, localização espacial⁵¹ – justamente *porque* elas não são semelhantes às impressões espaciais. A conclusão negativa de Hume (“Se eles [viz., objetos e percepções] *parecem* [appear] não ter nenhum lugar particular, eles podem possivelmente *existir* da mesma maneira; uma vez que o que quer que concebamos é possível” – *T.*, 236)

50 Cf. *T.*, 239; após enumerar as qualidades listadas acima, Hume as reduz a apenas duas, das quais aparentemente as demais seriam derivadas: “Mobilidade e separabilidade são as propriedades distintivas de objetos extensos”.

51 Cf. *T.*, 235: “Um objeto pode ser dito não estar em parte alguma [...] isso é evidentemente o caso de todas nossas percepções e objetos, exceto aqueles da visão e do tato [sight and feeling]” (grifo meu).

supõe implicitamente sua versão positiva: as percepções visuais e táteis *aparecem* como imagens do espaço, e podem, pois, *existir* espacialmente.⁵²

Fica então clara a distinção entre duas subclasses de percepções pressupostas pelo argumento de Hume: há conjunção local entre percepções espaciais, e não há conjunção local (mas apenas relações de causalidade) quando estão envolvidas percepções não-espaciais; como ele diz em *T.*, 250: “Nem todas as nossas percepções são suscetíveis de uma união local com o que é extenso ou com o que é inextenso, havendo algumas delas de um tipo e outras de outro”. Quando prova, nesse trecho, a possibilidade de interação causal entre mente e corpo, em uma defesa do “dualismo cartesiano” contra os críticos da “glândula pineal”, que poderia parecer aos desavisados surpreendente, Hume aproxima-se de Descartes no mesmo movimento em que se afasta dele muito mais radicalmente do que seus críticos tradicionais: o que interage causalmente não é uma substância extensa e outra pensante, mas duas classes de percepções, as extensas e as inextensas; o caráter inexplicado da união causal, denunciado incessantemente pelos filósofos “pós-cartesianos”, é precisamente a base para a teoria humiana da causalidade, fundada na mera repetição dada na experiência.

Graças à ausência de conjunção local de uma classe de percepções com a matéria, Hume pode condenar, pois, o materialista, que conjuga *todo* pensamento com a extensão – mas ele condena igualmente seus antagonistas, os idealistas, que conjugam *todo* pensamento com uma “substância simples e indivisível” (*T.*, 239). Ora, esse segundo movimento de negação só se torna inteligível se compreendermos que Hume defende a tese de que uma segunda classe de percepções, distinta da primeira, tem a propriedade da conjunção local com a matéria – do que é um índice o fato de que é precisamente nesse momento que a frase “A idéia de extensão é extensa” é formulada. O idealismo é, pois, impossível, pois ele não explica como “impressões e idéias realmente extensas” podem incorporar uma “substância simples e indivisível” (*T.*, 240). Ao mostrar, no resto dessa Seção, que os idealistas incorrem no mesmo erro do “universalmente infame” Espinosa, Hume trata de provar precisamente que *todas* as qualidades que são aplicáveis aos objetos das impressões devem ser aplicadas a suas idéias.⁵³ Ou seja, ele prova que as idéias do espaço

52 A conclusão, como vimos acima, é mais forte: se elas *podem* existir espacialmente, então elas *devem* existir dessa forma. Lembremos que, na Seção 6 da Parte II do Livro I, Hume já havia reduzido a noção de “existência” à existência percebida por uma percepção.

53 Hume não deixa de alertar ao leitor nesse momento que a suposição de um objeto externo distinto da impressão não faz realmente sentido: “Qualquer que seja a diferença que possamos supor entre eles é ainda incompreensível para nós, e somos obrigados ou a conceber um objeto externo meramente como

são elas mesmas espaciais. Sem a realidade formal de um sujeito e de um objeto substanciais e suas modificações, tudo que resta é um evento mental cuja realidade objetiva é a representação de um objeto qualitativamente homogêneo,⁵⁴ a saber: a *forma* do espaço, a disposição dos pontos coloridos dada segundo uma certa ordem de impressões. Em que sentido, entretanto, Hume não é um idealista com relação ao espaço, uma vez que seu ser é reduzido a ser percebido?

4 A falsa opção entre materialismo e idealismo e o estatuto das proposições do *Tratado*

Para responder a essa pergunta, é importante notar que essa Seção (especialmente *T.*, 245) antecipa a Seção seguinte, sobre a ausência de identidade pessoal: não temos nenhuma ideia distinta de substância, que permita explicar suas diversas percepções como ações de um ser que permanece idêntico a si mesmo ao longo de modificações.⁵⁵ De fato, ao recusar tanto o materialismo quanto o idealismo, a imagem da mente que se revela assemelha-se à famosa caracterização da natureza das pessoas formulada em seguida: a alma não é nada além do que um “feixe de percepções” – e, nesse conjunto organizado de percepções, algumas delas são espaciais e têm a propriedade da conjunção local com a extensão, enquanto outras não são espaciais nem estão em conjunção local com as primeiras. Como já assinalamos acima, seria um equívoco pensar que a teoria humiana do espaço o comprometa com uma espécie de idealismo filosófico, por mais tentadora que essa aproximação pareça à primeira vista. Em uma leitura

uma relação sem um relativo, ou torná-lo precisamente o mesmo que a percepção ou impressão” (*T.*, 241). Que todas as propriedades da extensão sejam atribuídas às percepções da extensão deriva do fato de que a suposição de sua diferença é “desconhecida e incompreensível” (*T.*, 244).

- 54 No início dessa Seção V (*T.*, 233, em uma tese retomada no contexto da aproximação entre Espinosa e os “Teólogos” (isto é, os idealistas), *T.*, 244), Hume já havia sugerido que, se o termo “substância” pudesse ser usado propriamente, sua significação (“algo que pode existir por si mesmo”) indicaria que, rigorosamente, apenas as percepções seriam “substâncias” (“Elas são, pois, substâncias, na medida em que essa definição explica uma substância”). Evidentemente, Hume expressa com essa última frase suas reservas quanto ao uso legítimo do termo por sua própria teoria: o conceito tradicional de substância inclui mais do que a propriedade de “existir por si mesmo” (por ex., ele inclui também as propriedades de “permanecer idêntico a si mesmo” e “ser o sujeito de inerência de outras propriedades”), o que não permite atribuí-lo às percepções.
- 55 A analogia com as modificações do corpo mostra a inadequação de *ambos* os modelos (tanto o que supõe haver uma substância material quanto o que supõe que ela é imaterial): “[...] entre uma pessoa que passeia de manhã pelo jardim com uma companhia agradável; e uma pessoa, à tarde, presa em um calabouço, e cheia de terror, desespero e ressentimento, parece haver uma diferença radical, e de um tipo bem distinto da que se produz em um corpo em virtude de uma mudança de posição” (*T.*, 245). Outra antecipação da Seção VI ocorre quando Hume assinala que o que regula as relações entre as ideias espaciais e não-espaciais é a causalidade (*T.*, 246-247) – a referência oblíqua aqui é ao Locke do *Ensaio* (II, 23, §21), segundo o qual a alma está *localizada* no corpo.

mais superficial, a relação de semelhança entre as ideias espaciais e suas impressões correspondentes, interpretada a partir da noção de uma qualidade homogênea modificada apenas por graus de força e vividez, parece abrir as portas para a entrada triunfal do filósofo idealista – ninguém menos do que o “grande filósofo Dr. Berkeley”, nas palavras da Seção VII da Parte I, Livro I.⁵⁶ Mas, de fato, tal porta não é aberta – o que permanece dentro do *Tratado* não é permeável a essas doutrinas filosóficas estabelecidas. Qual é exatamente a posição final de Hume sobre a natureza do espaço, se materialismo e idealismo são, aparentemente, as duas posições mutuamente exclusivas e exaustivas que podem ser adotadas sobre ela?

Há algo de essencialmente instável naquilo que se poderia denominar a “posição final” de Hume sobre esses pontos. O complexo texto da Seção VII, Parte IV, que encerra o Livro I do *Tratado*, onde é avaliado, metalinguisticamente, o estatuto do discurso empregado no próprio *Tratado*, é, como mostrou brilhantemente Annette Baier,⁵⁷ uma sucessão dialética de posições alternadas na qual é difícil entrever a posição de onde o próprio Hume as articula. Para Baier, porém, como se sabe, há algo que pode ser denominado “a posição final de Hume”, a saber: um naturalismo purificado do racionalismo solipsista, um naturalismo ao mesmo tempo determinado socialmente, no qual as regras epistemológicas são dadas pela atividade reflexiva de busca de normas comuns a uma comunidade de investigadores, que não excluem disposições afetivas, ao lado de uma racionalidade modesta, de tal forma que os Livros II e III, que tratam, respectivamente, das paixões e da moral, forneceriam aos resultados do Livro I não apenas novos temas de estudo, mas um método filosófico novo, normas de correção baseadas nos sentimentos e na vida social dos homens.⁵⁸ O retrato de um Hume purgado dos erros da metafísica que emerge desse quadro pintado por Baier, porém, me parece mais saudável e otimista do que a figura efetiva que julgo entrever nessas páginas. O rosto que se mostra aí é o de um homem acometido de uma doença, a “doença dos eruditos”, para a qual toda tentativa de cura apenas agrava seus sintomas⁵⁹ – “uma doença que nunca pode ser radicalmente curada, voltando sempre a nos atormentar, por mais que a afastemos, e por mais que às vezes pareçamos estar inteiramente livres dela” (T. 218). Um desses sintomas

56 Na Seção VI da Parte II, Livro I, a célebre identificação entre “ser” e “ser percebido” é defendida por Hume, o que seria mais um indício de sua aproximação com a teoria de Berkeley. Diz ele aí: “A idéia de existência, então, é precisamente a mesma que a idéia do que concebemos ser existente” (T., 66).

57 Baier (1991), cap. 1 (Philosophy in This Careless Manner), p. 1-27.

58 A própria sociedade dos homens, por sua vez, seria explicada em termos naturalistas.

59 Para uma crítica à interpretação de Baier, cf. Jane L. McIntyre (1993), David Owen (1994) e Kevin Meeker (1998), entre outros.

seria, justamente, aliás, o conjunto de teses sobre o espaço que Hume se viu obrigado, como resultado de suas análises, a adotar, especialmente sua percepção espacial do espaço, suas ideias triangulares do triângulo. A filosofia é essa doença sem cura, que deforma as percepções do homem comum, até o ponto de torná-los paradoxais, ao menos aos olhos do vulgo, mas que não se confunde tampouco com o ceticismo radical (uma posição “ridícula”, diz Hume),⁶⁰ nem com o naturalismo sociológico de Baier – e muito menos com uma espécie de naturalismo positivista que alguns enxergaram, por pura miopia, no texto. A metafísica idealista ou materialista, essa, já vimos, é uma alternativa igualmente descartada. Nada parece ter sobrado de pé. Qual é, então, a origem dessa doença, e qual é a etiologia de seus sintomas?

No Capítulo 6 de sua biografia de Hume, intitulado precisamente “A doença dos eruditos”, termo pelo qual Hume caracteriza seu próprio estado mental durante os quatro anos que antecederam o período de composição do *Tratado*, em 1734, Ernest Mossner narra as desventuras de saúde que atingiram o jovem David, tomado por uma paixão febril pelos estudos.⁶¹ Aparentemente, Hume sofria de uma espécie de fadiga intelectual extrema, após um período de grande dedicação ao desenvolvimento de suas ideias, cujos sintomas iam desde a introspecção mórbida, a angústia, a suspeita e o temor de ser dotado de uma “fraqueza de espírito”, até manifestações psicossomáticas intensas (palpitações, problemas digestivos, etc.). Mas ele não deixava de identificar na doença, caracterizada como “um grande peso sobre mim”,⁶² nas suas palavras, sintomas intelectuais e filosóficos; diz Hume em um documento dessa época: “Descobri que não era capaz de seguir nenhum curso de pensamento por uma visada continuada, mas apenas por repetidas interrupções, refrescando meu olho de tempos em tempos em outros objetos”; e continua:

[...] ainda assim juntei o material bruto para muitos Volumes; mas, *ao reduzi-lo a palavras*, quando se deve trazer a idéia compreendida em linhas gerais mais para perto de si, de modo a contemplar suas partes mínimas, e mantê-la firmemente diante de seus olhos, *de modo a copiar essas partes em ordem*, acho isso impraticável para mim, nem são meus espíritos preparados para tal severo emprego. Aqui jaz minha maior miséria. Não tenho nenhuma esperança de *expor minhas opiniões* com tal elegância e precisão de forma a atrair para mim a atenção do mundo, e preferiria viver e morrer em obscuridade a produzi-las mutiladas e imperfeitas.⁶³

60 O adjetivo é aplicado, na Seção VII (*T.*, 272), aos Cínicos, mas caracteriza qualquer pretensão filosófica de ser a única regra da vida cotidiana, sem considerar a força do hábito e das crenças naturais.

61 Sobre o emprego do termo “Disease of the Learned” por Hume, cf. Mossner (1980), p. 67 e Hume (1993), p. 347.

62 Mossner (1980), p. 70; Hume (1993), p. 349.

63 *Idem, ibidem*; meu grifo.

É notável que, nas reflexões finais sobre sua própria posição filosófica ao final do Livro I, na Parte IV, Seção VII, Hume as estrutura em torno de metáforas médicas (a busca de uma “cura dessa melancolia e delírio filosóficos” *T.*, 269),⁶⁴ e que as alternadas disposições de espírito aí descritas sejam semelhantes, simultaneamente, a uma tentativa de diagnóstico e a um processo terapêutico. Dizer que ele apenas *descreve* essas disposições é, porém, não compreender em absoluto o texto, pois na verdade o que ele faz, como mostra Baier, é *encenar dramaticamente* as mudanças e dobraduras quase infinitas dessa doença do espírito, a euforia sucedida de desespero, e a nova alegria que tenta recuperar seu domínio até sucumbir mais adiante. É notável também que, no trecho citado acima, a doença se manifeste propriamente no momento da *expressão escrita das ideias*, quando suas partes se mostram enfim incoerentes e nenhuma habilidade do escritor é capaz de remediar esse defeito. A escrita do *Tratado*, afinal, parece ser, assim, ainda uma tentativa de lidar com a “doença dos eruditos” que affligiu o jovem Hume. Só quando lemos o *Tratado* levando em conta que ele é o registro por escrito de uma sucessão dinâmica de crenças inconciliáveis – isto é, de eventos psicológicos –, ao invés de tomá-lo em bloco como um sistema de teses, entendidas como proposições tomadas abstratamente, podemos evitar ver nele uma conjunção de posições contraditórias. Assim, por exemplo, a Parte II do Livro I, dedicada a determinar natureza do espaço e do tempo, finaliza, em sua última Seção, com a enunciação de uma dúvida cética que atinge globalmente a ideia mesma de objetos dotados da propriedade de existência “fora” da mente (isto é, de uma existência dada de forma independente de ser pensada por uma mente), mostrando que essa ideia é simplesmente contraditória.⁶⁵ Ora, como o espaço e o tempo só podem ser pensados quando a imaginação é preenchida por objetos reais e particulares existindo no espaço e no tempo, a conclusão inevitável é que essa última é reduzida à existência das impressões na mente. Existir e ser percebido acabam por se identificar. Mas o idealismo não é tampouco uma posição metafisicamente defensável. Entender a narrativa da Seção VII, e na verdade do *Tratado* em sua totalidade, como a expressão dessa sucessão dinâmica de eventos mentais, bem como da variedade de atitudes epistêmicas a eles associadas, é uma condição necessária da inteligibilidade do texto. Temos, diante de nós, um processo parecido com o das *Meditações* cartesianas, no qual

64 A metáfora da doença convive, nessa Seção, com outras metáforas (viagem, tempestade, monstrosidade, desagregação), mas serve de fio condutor para as demais.

65 Lembremos que, nas *Investigações* (l. 124-125), os paradoxos ligados aos raciocínios sobre a divisibilidade infinita da extensão constituem os principais fundamentos para a adesão à posição cética.

persuasões instáveis são continuamente abaladas por razões para duvidar, sem contar, porém, com o consolo final de um Deus bondoso e veraz, e onde tudo que resta, portanto, é a sucessão alternada de opiniões incompatíveis entre si e insustentáveis isoladamente – em suma, o mais completo ceticismo.⁶⁶

O começo da Seção VII caracteriza a filosofia como um todo, e principalmente as proposições do *Tratado*, a partir de um elenco de sentimentos aflitivos (desconfiança com relação ao futuro, apreensão, desespero, melancolia, desalento, temor, desconsolo), associados a uma conflituosa relação consigo mesmo (ambição infundada, fraqueza e desordem das faculdades, confusão, solidão, dúvida e ignorância, desagregação do eu e desmoronamento das opiniões, hesitação) e com os outros (abandono, ódio, desaprovação, indiferença, temor dos outros de serem tragados pela mesma tempestade que o aflige, inimizade, disputas, calúnia, contradições, difamação, união de todos contra ele, falta de aprovação, com o resultante enfraquecimento das próprias opiniões). Alternando estados de aparente “cura”, fornecida principalmente pela “natureza” (desatenção, força dos costumes compartilhados, etc.) com outros de recaída em um “humor irritadiço”, Hume se vê acuado diante da tentativa inútil de esquecer os paradoxos insolúveis a que suas reflexões o conduziram.⁶⁷ Nessa alternância de posições, ora nos encontramos diante de uma *descrição* de estados epistêmicos, nos quais se é levado de forma necessária a “viver, falar e agir como as outras pessoas” (*T.*, 269),⁶⁸ ora formulamos máximas epistêmicas, isto é, proposições *prescritivas* sobre as opiniões que devemos ou não adotar (o ceticismo radical, as opiniões do senso comum, o naturalismo, etc.).⁶⁹

66 Ver, a esse respeito, a Seção III da Parte IV do Livro I, na qual Hume opõe as opiniões do “vulgo, da falsa filosofia, e da verdadeira filosofia” (*T.*, 222), mostrando como a última se aproxima mais da primeira do que da segunda ao se livrar da disposição afetiva “dos filósofos”, que se encontram em uma “situação bastante lamentável, da qual os poetas nos forneceram uma vaga noção em suas descrições das punições de Sísifo e de Tântalo” (*idem, ibidem*). Já a “verdadeira filosofia”, tanto quanto o “vulgo”, considera as investigações filosóficas “com descaso e indiferença” (*idem, ibidem*). Veremos mais adiante, porém, que, apesar de assemelhadas, essas duas formas de ver o mundo são, no entanto, bastante diferentes entre si sob certos aspectos.

67 Em seu documento autobiográfico, Hume (1993, p. 348), se autoprescreve um remédio (“tempo e lazer”) para “acalmar minhas imaginações inflamadas” – a mesma disposição mental que, no final da Seção VII, caracteriza o ânimo dos filósofos, dotados de uma “imaginação ardorosa” que deveria ser contaminada pela “mistura bruta e terrena” das opiniões do senso comum de modo a “temperar aquelas partículas incandescentes” da imaginação incontrolada (*T.*, 272).

68 “[...] sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz” (*T.*, 269).

69 É muito comum encontrar intérpretes que se satisfazem com o nível descritivo dessa narrativa dramática, segundo os quais a natureza impõe crenças necessárias que afastam o perigo de um ceticismo devastador. Mas essa é uma interpretação que não faz jus à complexidade do texto: esses intérpretes se esquecem de que, como somos seres necessariamente reflexivos, e como devemos sempre adotar razões para agir, não podemos simplesmente abrir mão do nível prescritivo, e que as causas de uma ação

O balanço infundável entre essas duas disposições perdurará enquanto não abandonarmos o vocabulário epistêmico normativo (essencialmente contaminado pela doença da razão, mas no qual o filósofo pretende, ilusoriamente, prescrever remédios para uma impossível cura) e enquanto não adotarmos um *vocabulário passional normativo*.⁷⁰ O vocabulário epistêmico normativo envolve uma espécie de contradição performativa, na qual a obediência à norma a desmente:⁷¹ o uso da razão pura desemboca necessariamente ou bem em paralogismos ou bem no ceticismo radical, de tal modo que qualquer prescrição racional (quer ela aponte na direção do exercício da razão, quer na suspensão total do juízo) é minada desde sua raiz: “não estabelecemos, e não podemos estabelecer, como uma regra, que [*reflexões sutis*] não deveriam nenhuma influência – o que implicaria uma contradição manifesta” (*T.*, 268, grifo meu). Isto é, se a razão prescrevesse sua autolimitação, em uma espécie de ceticismo irrestrito, o único motivo para a adotar seria a crença irrestrita na própria razão, enquanto que, se ela prescrevesse a adoção dos paralogismos, ela se veria imediatamente refutada por si mesma. Não é possível pedir racionalmente para não ser racional – nem, por outro lado, para sê-lo, diante das contradições que a todo momento emergem. Já o vocabulário passional normativo enuncia máximas cujo conteúdo não é cognitivo: uma força e uma fraqueza da mente explicam a adesão às proposições do *Tratado*. No caso da força, duas paixões (a curiosidade e a ambição de glória) (*T.*, 271) constituem a razão pela qual Hume prossegue em sua atividade filosófica; sua “fraqueza” constitutiva (*T.*, 271) é a propensão inevitável presente em alguns homens para refletir intensa e criticamente para além daquilo que é dado sensivelmente.⁷² Apesar de ter de se submeter ao poder dos sentidos e do entendimento (lembramos: o entendimento não é mais do que a imaginação regrada), o ceticismo, que é aparentemente superado pela “cega submissão” às crenças da vida cotidiana (também caracterizada, no início desse novo movimento dialético (*T.*, 269), como uma “crença

deverem ser incorporadas como razões para agir de determinada maneira. Ver sobre isso a excelente nota 12 de Baier (1991, p. 297).

70 Baier (1991), cap. 1, sugere essa mudança, mas a interpreta equivocadamente, a meu ver, como a vitória de um racionalismo naturalista mitigado. Veremos que a doença filosófica não é curável, e que a adoção de normas passionais não a elimina, mas apenas a controla. A doença se torna um *pathos* inevitável da própria natureza humana.

71 Sobre o sentido do termo “implica contradição” nesse contexto, cf. Baier (1991, p. 16-17); Baier mostra aí que a natureza humana necessariamente transforma hábitos em regras normativas, através de uma prática reflexiva. O caso em questão vai contra essa prática reflexiva na medida em que “a própria máxima para restringir o escopo da razão estende esse escopo para além das restrições formuladas” (p. 17) – ou seja, a máxima “deve ser desobedecida para dar a razão de sua própria adoção” (p. 16).

72 Todos os homens, em alguma medida, refletem – mas a filosofia requer uma reflexão profunda e continuada, fonte de um prazer refinado apenas para alguns.

indolente”), volta a se manifestar nesse mesmo momento como uma revolta, pois ao adotar a regra que o faz submeter-se a uma tal cega submissão, diz Hume, na verdade, “mostro ainda mais perfeitamente minha disposição e princípios céticos”. Mas, continua ele, o que se segue daí? Devo lutar “contra a corrente da natureza”, que me proporciona “indolência e prazer” (*T.*, 269)? Quais seriam as *razões* para esse comportamento? (lembramos que toda razão para agir é um motivo passional). O que o justificaria? (e lembramos também que esse comportamento, como ocorre com toda ação intencional, é regido não apenas por *causas*, mas também por *razões* para agir). O que ocorre agora é que temos, aparentemente, uma espécie de déficit motivacional para lutar contra a natureza *através do sintoma do abandono da filosofia*. Ou seja, não se trata mais do fato de que tal abandono implica uma espécie de “contradição manifesta”, na medida em que é recomendado por uma regra epistêmica de exame crítico da razão por ela mesma, mas se trata agora de abordar *o mesmo fenômeno* do ponto de vista de seu *aspecto afetivo*, perguntando por suas razões, tomando esse termo no sentido não de argumento racional, mas de motivação para agir. A linguagem volta, sintomaticamente, a ser normativa, como indica a série de perguntas que Hume dirige a si mesmo: “Que obrigação tenho de fazer um tão mau uso de meu tempo?”; “E a que fim isso pode servir, seja em prol da humanidade, seja em meu próprio interesse?” (*T.*, 270). Ao adotar um ceticismo superior ao ceticismo ingênuo dos Pirrônicos, o qual pretendia ilusoriamente poder suspender todos os juízos, a opção parece ser pela “insensatez agradável” (*idem, ibidem*): continuamos a propor teorias e a examinar criticamente a razão e os sentidos, sabendo, entretanto, que as proposições resultantes não são fundadas em nada mais do que na “força” e na “fraqueza” da mente assinaladas acima. Devemos, assim, distinguir duas dimensões, uma interna às teorias e outra metateórica.

No interior da teoria, as proposições devem ser aceitas ou recusadas em função de “princípios firmes” ou “sentimentos adequados à prática e à experiência comuns” (*T.*, 272), de modo a constituírem um “sistema de opiniões” que, “senão verdadeiras (pois isso seria talvez esperar demais), sejam ao menos satisfatórias para a mente humana e resistam à prova do exame mais crítico” (*idem, ibidem*). Embora um naturalismo sóbrio dê o tom das teses guiadas por esses princípios, na medida em que as proposições abstrusas da metafísica não resistem às razões de duvidar promovidas pelo mais elementar exame crítico da razão,⁷³ a própria ciência empírica da natureza humana não

73 “[...] seria muito melhor se pudéssemos comunicar a nossos fundadores de sistemas uma parcela dessa mistura bruta e terrena, ingrediente que costuma lhes fazer tanta falta, e que serviria para temperar aquelas

pode evitar as conclusões paradoxais a que um exame da razão por si mesma inevitavelmente conduz.⁷⁴

Já no nível metateórico, a regra de correção é exclusivamente passional: a razão (ou causa) pela qual alguns homens fazem filosofia é reduzida ao sentimento de prazer refinado que ela lhes proporciona, de tal modo que esse é o verdadeiro cético:⁷⁵ aquele que, compelido pela natureza a produzir juízos, sabe reflexivamente que eles não têm um fundamento epistêmico último. Enquanto o “ridículo” cético Pirrônico pretende rejeitar toda filosofia e toda ciência em nome de suas opiniões críticas, a concepção “mais verdadeiramente cética” desconfia das próprias dúvidas filosóficas, tanto quanto de suas convicções, sabendo que sua teoria tem como único fundamento a “satisfação inocente” daquelas duas paixões mencionadas acima. O que Hume propõe não é uma impossível “cura” para a doença filosófica de que foi (fomos) acometido (s), mas apenas uma forma de torná-la crônica, permitindo que a disposição solitária e introspectiva conviva de forma relativamente pacífica com a vida comum dos homens, na medida em que ambas compartilham os mesmos “fundamentos”.⁷⁶ A reflexão deixa de ser a norma de si mesma, o que faz com que, nesse novo nível metateórico, os problemas céticos de autorreferência deixem de existir. A norma passa a ser externa, dada pelo sentimento – mas, precisamente por isso, ela nada acrescenta ao ceticismo radical que informa o conteúdo das análises filosóficas “fundamentadas” por ela. O que é abandonado com isso não é apenas, como quer Baier, o racionalismo clássico, mas toda normatividade epistêmica no nível metateórico. A investigação crítica da filosofia se aproxima, assim, da literatura e da história (daí a importância que

partículas incandescentes de que eles se compõem” (T., 272). A conclusão das *Investigações* promove a mesma separação entre uma ciência sóbria, que trata de “fatos gerais” e onde as “qualidades, causas e efeitos de uma espécie inteira de objetos é investigada” (I., 210), e a metafísica sem fundamentos.

74 T., I, IV, I – “Do ceticismo com relação à razão”. Baier, como vimos, restringe o escopo dessa Seção aos filósofos racionalistas.

75 Deve-se notar que a interpretação de Popkin (1951) (a saber, que a posição final de Hume é a de adotar dois pontos de vista alternadamente, o ceticismo e o dogmatismo, sendo essa a virtude tranquilizadora de seu “ceticismo Pirrônico radical”, o único Pirronismo consequente) parece refutada logo no início dessa Seção VII (T., 265-266), se entendermos que os princípios dados pela sensação e pela razão equivalem, respectivamente, aos procedimentos da filosofia antiga e da filosofia moderna, as quais, por sua vez, redundam, também respectivamente, no dogmatismo e no ceticismo. Nesse sentido, o trecho dos *Diálogos* citado por Popkin na p. 407 de seu artigo não exporia a posição do próprio Hume, mas uma posição preliminar sobre a indistinção qualitativa entre ceticismo e dogmatismo. Ainda assim, sua interpretação tem o mérito de apontar para o caráter instável das proposições do *Tratado*.

76 Como relata Hume nas referidas anotações sobre sua doença, “aqueles que vivem na mesma família comigo, e me vêem todo o tempo, não podem observar a mínima alteração em meu humor, e antes me vêem como uma companhia melhor do que era antes, escolhendo passar mais de meu tempo com eles” (HUME, 1993, p. 348).

Hume concedia à expressão literária de sua filosofia⁷⁷ e, em geral, à expressão escrita de suas ideias), e conta com os mesmos “fundamentos” passionais da moral.

No caso das teses humianas acerca do espaço, elas podem evitar o falso dilema entre idealismo e materialismo na medida mesmo em que o *Tratado* compreende a atividade filosófica como um processo de esclarecimento, mais do que como o estabelecimento definitivo de uma teoria – o que vai contra a visão mais otimista do início do Livro I, com seus prospectos de estabelecimento de uma ciência natural do homem. Se entendermos o estilo que rege a escrita do *Tratado* como a encenação dramática do conflito interno da razão, esse início deixará de ser figurado como uma etapa primitiva que sobreviveu à redação final do texto, para ser pensado como um seu elemento constituinte. Compreendendo a filosofia como um processo de esclarecimento, além de continuar “pesquisas filosóficas mais elaboradas”, devemos nos deter também (e, talvez, sobretudo) em “*pontos particulares*, segundo a perspectiva como os examinemos naquele *instante particular*” (T., 273, grifos do autor).⁷⁸ Esse processo que examina sobretudo objetos particulares, cedendo à crença momentânea derivada de sua contemplação, não deixa de ter certos protocolos e certas teses positivas, bem como de assinalar algumas posições filosóficas que são recusadas absolutamente. O caso do conceito de espaço ilustra bem essa ambivalência. Particularmente importante na categoria das teorias recusadas é o idealismo filosófico, que pareceria à primeira vista ser uma posição compatível com a de Hume. Ora, o idealismo requer uma determinação puramente racional da natureza das coisas em si mesmas a partir da categoria de substância imaterial, enquanto o naturalismo humiano circunscreve sua validade aos limites do que “aparece”, explicando causalmente sua estrutura. Dentre as teses positivas sobre o espaço enunciadas pelo *Tratado*, encontram-se a da divisibilidade finita da extensão, a da existência de pontos coloridos ou táteis compreendidos como *minima sensibilia*, a da espacialidade da ideia de espaço e até mesmo, admitindo a contaminação da teoria naturalista com a “mistura bruta e terrena” do senso comum, a da existência de um mundo

77 Como vimos acima, ao analisar a dimensão interna da teoria do *Tratado*, o discurso científico aproxima-se de uma investigação empírica de fatos, e distingue-se, assim, da fantasia livre usada na literatura. Também no final das *Investigações*, a ciência é oposta à “moral e à crítica”, que “não são propriamente objetos do entendimento, mas antes do gosto e do sentimento” (I., 210). Hume admite, nesse mesmo trecho, que a beleza moral ou natural pode ser objeto da razão, mas nesse caso tentamos “fixar seu padrão” através de um *fato*, a saber “o gosto da humanidade”. No nível metateórico, porém, a aproximação parece ser legítima. Não é preciso enfatizar a importância da história no pensamento de Hume.

78 De fato, Hume sugere, no último parágrafo dessa Seção (T., 274), que as proposições do *Tratado* são dotadas apenas dessas evidências momentâneas.

espacial, povoado por homens dotados de órgãos sensíveis e por objetos que os afetam.⁷⁹ Mas esse processo de investigação e de estabelecimento de teses positivas é muito melhor entendido como uma terapia racional que permanece em boa parte em aberto do que como um sistema fechado e estável de proposições.

Referências

- AQUILA, Richard. The Identity of Thought and Object in Spinoza. *Journal of the History of Philosophy*, v. 16, n. 3, p. 271-288, 1978.
- BERKELEY, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Editado por Jonathan Dancy. Oxford; New York: Oxford University Press, 1998.
- BEYSSADE, Jean-Marie. *La philosophie première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.
- BAIER, Annette. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume’s “Treatise”*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1991.
- DESCARTES, René. Méditations métaphysiques. In: ADAM, Charles; TANNERY, Paul. *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996. v. 9.
- GARRETT, Don. *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- FOGELIN, Robert. *Hume’s Skepticism in the “Treatise of Human Nature”*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Editado por L.A. Selby-Bigge. Oxford: The Clarendon Press, 1967.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.
- HUME, David. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Editado por L.A. Selby-Bigge. 3. ed. rev. por P.H. Nidditch. Oxford: The Clarendon Press, 1975.
- HUME, David. A Kind of History of My Life. In: NORTON, David Fate (Ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 345-350.
- JACQUETTE, Dale. Hume on Infinite Divisibility and Sensible Extensionless Indivisibles. *Journal of the History of Philosophy*, v. 34, n. 1, p. 61-78, Jan. 1996.
- LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Editado por Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- McINTYRE, Jane L. Norms for a Reflective Naturalist: A Review of Annette Baier’s *A Progress of Sentiments*. *Hume Studies*, v. 19, Issue 2, p. 317-323, Nov. 1993.
- MEEKER, Kevin. Hume: Radical Skeptic or Naturalized Epistemologist?. *Hume Studies*, v. 24, n. 1, p. 31-52, Apr. 1998.

79 Sobre a reintrodução da crença na existência de um “mundo externo” a partir de uma imposição necessária da imaginação sobre a mente humana, cf. Robert Fogelin (1985, p. 53-92).

- MOSSNER, Ernest Campbell. *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- MOURA, Carlos Alberto R. Crítica humeana da razão. In: RACIONALIDADE e crise. São Paulo: Discurso Editorial; Ed. UFPR, 2001. p. 111-132.
- OWEN, David. Reason, Reflections, and Reductios. *Hume Studies*, v. 20, n. 2, p. 195-210, Nov. 1994.
- POPKIN, Richard H. David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism. *The Philosophical Quarterly*, v. 1, n. 5, p. 385-407, Oct. 1951.
- SATRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1965.