

MÁRCIO LARRUSCAHIM

OS ELEMENTOS DA FILOSOFIA DE HUME

PORTO ALEGRE

2008

MÁRCIO LARRUSCAHIM

OS ELEMENTOS DA FILOSOFIA DE HUME

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
como parte dos requisitos necessários para a
obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. André Nilo Kludat

PORTO ALEGRE
2008

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao CNPQ e a Capes pelo apoio financeiro. Também agradeço o apoio da Fapergs à pesquisa através do Projeto PROAPP "O Naturalismo Filosófico de Hume".

RESUMO

O presente trabalho procura mostrar que para Hume poder fazer as distinções que ele pretende fazer no início do *Tratado da Natureza Humana*, entre impressões e idéias e entre idéias da imaginação e idéias da memória, Hume precisa ter recurso a elementos que não são dados empiricamente, como a crença em um mundo externo, atitudes em relação a percepções (crença) e propensões da mente. No entanto, argumentamos que estes não são nem pressupostos irrefletidos de Hume, nem medidas de contenção usadas quando problemas começam a aparecer, mas que constituem elementos imprescindíveis de sua filosofia, amplamente trabalhados por ele, e sem os quais a compreensão de sua filosofia ficaria severamente prejudicada.

ABSTRACT

The present work tries to show that, for Hume to be able to make the distinctions he intends to make at the beginning of *A Treatise of Human Nature*, between impressions and ideas, and between ideas of imagination and ideas of memory, Hume needs to make use of elements which are not given empirically, such as belief in an external world, attitudes towards perceptions (belief), and propensities of the mind. However, we argue that they are neither unexamined presuppositions made by Hume, nor accessory measures used to solve problems as they begin to show up in his philosophy; rather, they are necessary elements of his philosophy, thoroughly worked by him, and without which the understanding of Hume's philosophy would become very limited.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
Parte I	
2. IMPRESSÕES E IDÉIAS	18
3. SENTIR E PENSAR	35
4. MEMÓRIA E IMAGINAÇÃO	43
Parte II	
5. CONHECIMENTO	61
6. RACIOCÍNIO PROVÁVEL OU CRENÇA	72
7. LIMITES DO CONHECIMENTO	87
8. CONCLUSÃO	97
9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

NOTA SOBRE AS REFERÊNCIAS E TRADUÇÕES

O texto base para a interpretação da filosofia de Hume usado neste trabalho é HUME, David: *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1978. (2nd ed.), cujas citações no trabalho serão abreviadas para, por exemplo, (T68), onde ‘T’ indica *Tratado da Natureza Humana* e ‘68’ o número da página dessa edição. Para a referência de outros textos citados, a primeira citação será acompanhada de nota de rodapé com a referência completa. A citação seguinte e as demais conterão somente o nome do autor e a página entre parênteses logo após a citação, por exemplo: (Mounce, p.33).

Todas as traduções são de minha autoria, sendo que a tradução de Débora Danowski foi consultada para comparação.

1. INTRODUÇÃO

Entre as doutrinas de Tlön, nenhuma recebeu uma recepção mais escandalosa do que aquela dada ao materialismo. Alguns pensadores a formularam com menos clareza do que fervor, como se apresentassem um paradoxo. De modo a facilitar a compreensão desta tese inconcebível, um heresiarca do décimo primeiro século criou o sofisma das nove moedas de cobre, cujo renome escandaloso é em Tlön equivalente aos paradoxos dos Eleatas. Há muitas versões desse raciocínio particular, que variam o número de moedas e o número de descobertas; o seguinte é o mais comum:

Na terça-feira X atravessa uma estrada deserta e perde nove moedas de cobre. Na quinta-feira, Y encontra na estrada quatro moedas, um tanto enferrujadas pela chuva de quinta-feira. Na sexta-feira Z descobre três moedas na estrada. Na sexta-feira pela manhã X encontra duas moedas no corredor de sua casa.¹

À primeira vista não nos parece haver nada de escandaloso ou paradoxal em tal experiência, não parece haver nenhum conteúdo que nos faça atribuir tal opinião a um heresiarca. Pelo contrário, o materialismo parece ser a doutrina corrente em todos os lugares da Terra. Se há alguém que poderia entender o que há de paradoxal nessa estória, e que poderia nos ajudar a entender por que, esse alguém é David Hume. O que está em jogo aqui, ele nos diria, é a existência contínua e distinta dos objetos. Agora, a primeira dificuldade aparece com essa última palavra: ‘objetos’. Há pelo menos dois modos de pensarmos o que ela significa. De acordo com a posição que Hume identifica como sendo filosófica, há duas coisas que podemos distinguir e chamar de objeto. Há as coisas que existem continuamente e distintamente no mundo externo, e as representações dessas coisas que temos na mente, as percepções². Essas últimas obtemos quando através de nossos sentidos entramos em contato com aquelas coisas externas. Há também uma segunda posição, que Hume chama de vulgar³, que não faz a distinção entre os dois tipos de objetos, os internos e os externos. Para Hume aqueles que tem tal posição confundem as duas coisas, fazendo daquilo que é interno algo

¹ Borges, J. L. *Ficciones*. Emecé Editores, Buenos Aires, 2005. pp.29-30.

² Hume distingue as percepções em impressões e idéias. As primeiras são os itens originais e as segundas cópias delas. Trataremos mais a fundo desta distinção na primeira parte do presente trabalho.

³ Não pode ser pensado que Hume empresta alguma conotação pejorativa a esta posição porque o termo que ele usa para designá-la é ‘vulgar’. Este deve ser entendido como o corrente, comum a muitos, em oposição à posição filosófica. Hume também usa o termo ‘vulgar’ para designar não somente a posição, mas também aqueles que a possuem.

externo. Isto é, tais pessoas acabam tratando as suas representações como se fossem as próprias coisas.

No entanto, mesmo aqueles que pensam de acordo com a posição vulgar fazem uma distinção nos objetos, entre aqueles que são dependentes da sensação para a sua existência, e aqueles que continuam a existir mesmo quando não são percebidos – entre aqueles objetos que são externos, e aqueles que não possuem uma existência externa. Por exemplo, a diferença que há entre uma mesa e uma dor. Uma mesa, mesmo quando não está sendo percebida continua a existir; para que tal objeto tenha as qualidades de extensão, impenetrabilidade, cor, para que produza um certo som quando batido, não é preciso que o percebamos. Já a dor, essa não é pensada como sendo ou a representação ou atributo de um objeto (como a mesa ou a sua cor) que continua a existir quando não está sendo sentida. Podemos dizer que há objetos que causam dor - como um ferro quente ao tocar a pele - mas neste ou qualquer outro caso no qual dizemos que o objeto causou dor, não pensamos tal dor como sendo representação de um objeto ou propriedade de um objeto. A dor só existe no momento em que é percebida, fora da percepção não dizemos que a dor continua a existir como uma coisa ou uma propriedade de coisas. A posição parece ser razoável o bastante, mas podemos perguntar se o ponto não pode ser generalizado: será que tudo não existe como a dor? Isto, diz Hume, é o que os filósofos modernos fazem. Sobre a filosofia moderna, diz Hume:

O princípio fundamental daquela filosofia é a opinião sobre cores, sons, sabores, cheiros, calor e frio; que ela asseve serem nada além de impressões na mente, derivadas da operação de objetos externos, e sem qualquer semelhança com as qualidades dos objetos. Examinando mais a fundo, eu descobro somente uma das razões geralmente dadas para tal opinião ser satisfatória, *viz.*, aquela derivada das variações daquelas impressões, mesmo quando o objeto externo, para toda aparência, continua o mesmo. (T226)

Esse é o primeiro passo para fazer com que os objetos, que comumente se tomam como possuindo uma existência independente da mente, passem a não mais existir desse modo, e passem a se assemelhar mais às dores. Os argumentos desse tipo são aqueles em que diferentes pessoas têm impressões diferentes da mesma coisa, ou em que a mesma pessoa tem impressões conflitantes do mesmo objeto. Para dar um exemplo, imaginemos alguém que vê um remo mergulhado na água: pela visão, ele diria que o remo está torto, a pessoa decide

então tocá-lo, e pelo tato observa que o remo está perfeitamente reto. Se o remo for tirado da água, a pessoa verá que ele não é torto, mas que parece ser quando mergulhado na água. É certo que tal conflito entre as propriedades pode ser explicado por uma propriedade da luz de se propagar com diferentes velocidades em diferentes meios, e assim evitaríamos a (aparente) contradição ao dizermos que o remo é torto (para a visão) e é reto (para o tato, ou para a visão quando fora da água). A explicação eliminaria a possibilidade do próprio remo mudar quase que instantaneamente de propriedade ao ser mergulhado e retirado da água, ou de ter propriedades contraditórias quando observado com diferentes sentidos. Mesmo assim, isso não retira a possibilidade dos sentidos não nos darem a ‘verdadeira realidade’ das coisas. No máximo o que podemos dizer é que sob certas circunstâncias os sentidos nos darão as coisas com tais propriedades, mas a uniformidade da experiência (isto é, que a explicação dada sobre porque as propriedades das coisas parecem mudar, sem atribuir a mudança à coisa, deixando que ela permaneça a mesma, e atribuindo as variações às peculiaridades da situação) não garante que aquilo que nós representamos é tal qual aquilo que é representado.

É certo que quando diferentes impressões do mesmo sentido aparecem de algum objeto, cada uma dessas impressões não possui uma qualidade semelhante existindo no objeto. Pois como o mesmo objeto não pode ao mesmo tempo ter diferentes qualidades do mesmo sentido, e como a mesma qualidade não pode assemelhar-se a impressões completamente diferentes; evidentemente segue-se que muitas das nossas impressões não possuem um modelo externo ou arquétipo. (T227).

O argumento de Hume é de que se o objeto possui alguma qualidade que dá origem a diferentes representações, então não podemos dizer que qualquer uma dessas representações representa, ou é uma cópia da tal qualidade no objeto. Não importa que para darmos uniformidade à experiência temos que supor que o remo permaneça reto, em detrimento da atribuição de ser torto: se o próprio objeto não pode ser torto, ele também não pode ser reto. O mesmo tipo de argumento se aplica às outras propriedades de cor, cheiro, sabor etc., tais propriedades, conclui-se, não podem existir no objeto, mas somente ganham existência quando aquilo que causa a percepção sensível entra em contato com nossos sentidos.

Ora, se é assim,

Se cores, sons, sabores e cheiros são somente percepções, nada que concebemos possui uma existência real, contínua e independente; nem mesmo o movimento, extensão e solidez que são as qualidades primárias [...]. (T228)

Seguindo o argumento de que os objetos não podem ter quaisquer daquelas qualidades chamadas de secundárias, como cor ou cheiro, porque elas podem apresentar variações de sujeito a sujeito, ou até mesmo para o mesmo sujeito, eliminamos todas as determinações do objeto. Como podemos dizer que sobra algo, como uma certa extensão, se ela não possui cor alguma? Não podemos perceber objetos completamente incolores. A consequência é clara: ao eliminarmos as qualidades secundárias como possuindo alguma realidade no objeto, também eliminamos a possibilidade de o objeto possuir qualquer propriedade primária, pois essas não podem ser percebidas sem as secundárias. Isto é, as propriedades primárias seriam aquelas que para existir no objeto não dependeriam da percepção de qualquer sujeito, mas elas só podem ser conhecidas na medida em que possuem qualidades secundárias. Para que algo seja um móvel no espaço, mesmo que considerado como sendo somente um ponto, é preciso que tenha alguma cor, e assim as qualidades primárias somente podem ser conhecidas na medida em que os objetos possuam qualidades secundárias. Se as qualidades secundárias não possuem realidade no objeto, temos que admitir que não podemos dizer que as qualidades primárias possuem, pois só conhecemos essas através daquelas. O tal objeto, sem qualidade alguma, se torna um nada para nós, e tudo o que sobra são as percepções que temos, sem podermos dizer que são representações de algo, visto que não é possível atribuir as propriedades percebidas aos objetos que seriam a origem da percepção. Como as percepções são dependentes da mente, elas também não podem ter uma existência contínua, pois elas deixam de existir quando não são percebidas.

Mas o trabalho de Hume não termina aqui, asserindo que os únicos objetos existentes são aqueles que estão na mente, e que estes possuem uma existência dependente e intermitente, não contínua, e que qualquer opinião do contrário é falsa. Pois Hume não nega que atribuímos uma existência contínua e distinta a certos objetos. Assim devemos investigar que objetos são esses e de onde tal opinião aparece. Para continuar a investigação Hume tentará determinar qual faculdade tem a capacidade de formar tal opinião – será os sentidos, a razão ou a imaginação?

Para que os sentidos nos dêem a noção de uma existência distinta eles “devem apresentar suas impressões ou como imagens e representações, ou como essas existências distintas e externas” (T189). Para que os sentidos apresentem algo como uma representação é preciso que eles possam também apresentar o original do qual a impressão é uma cópia e representação. Isto é, os sentidos teriam que nos dar o próprio objeto não como uma representação, mas como ele mesmo, o que o argumento acima acerca das qualidades mostra que não é possível. Talvez uma razão para se argumentar que os sentidos nos dêem tal noção das coisas de serem contínuas e distintas é que percebemos coisas como estando fora de nosso corpo: “... nosso próprio corpo evidentemente pertence a nós, e como muitas impressões aparecem como externas ao nosso corpo, nós supomos que elas também são externas a nós.” (T190). Mas o nosso corpo, que é percebido, também está em nós, na mente, porque é composto somente de percepções. No entanto, somente porque dizemos que tudo o que é percebido está na mente, não precisamos com isso querer implicar que a fala em um mundo externo esteja comprometida. Podemos dizer que coisas são externas ao nosso corpo e alocar um lugar no espaço para elas, embora, estritamente falando, tudo são percepções, que estão na mente, e não são contínuas nem distintas.

Os sentidos não podem nos dar a noção de uma existência distinta e contínua, e Hume argumentará que a razão também não pode ser a fonte dessa opinião. Se dependêssemos da razão, de seus argumentos, para formar tal opinião, então qualquer um que pensasse que as coisas existem contínua e distintamente poderia nos fornecer as razões que ele tem para tanto. Hume supõe que as razões que temos para apoiar opiniões são perfeitamente transparentes para nós. Assim se tivesse sido através de argumentos fornecidos pela razão que tivéssemos formado a opinião de que objetos existem contínua e distintamente, então poderíamos facilmente apresentar tais razões. No entanto, ele nota que os filósofos, que seriam aqueles que mais fazem uso da razão, dizem que tudo o que existe são percepções e que estas são dependentes da mente. Por outro lado, aqueles que acreditam na existência contínua e distinta dos objetos são os leigos, mas estes confundem objetos externos com suas percepções, que são internas, e atribuem a elas a existência contínua e distinta. Logo, conclui Hume, não pode ser pela razão que chegamos à opinião da existência contínua e distinta de objetos. Sobra então a imaginação como fonte de tal opinião. Nesse ponto do argumento Hume nota que, apesar de que por um lado a filosofia nos informar que todas as percepções são internas, e por outro lado, aqueles que tomam a posição vulgar, não refletida, confundam suas percepções com os próprios objetos, ambos os lados estariam de acordo que tomamos algumas, não todas,

percepções como possuindo uma existência contínua e distinta. Por exemplo, a posição filosófica traçaria a diferença entre a percepção de uma mesa e aquela coisa que dá origem a tal percepção⁴, o vulgar tomaria a sua própria percepção como sendo o objeto que ele julga ser externo, e ambos concordariam que uma mesa, seja o que for, não depende da percepção para existir. Já uma dor, que tal qual a mesa é uma percepção, não é considerada como a representação de algo externo, pois não pensamos em dores como existindo do mesmo modo que mesas. Por que fazemos isso? Para Hume isso pode se dar pela concorrência de algumas propriedades dessas percepções como essas de mesas com propriedades da faculdade da imaginação, que acabam por produzir a opinião de uma existência contínua e distinta. Assim, o que Hume passa a fazer é investigar que propriedades são essas.

O primeiro argumento oferecido é o da involuntariedade e da ‘força e vivacidade’ de tais impressões. Mas tais propriedades são comuns a todas as impressões, inclusive àquelas para as quais não atribuímos uma existência contínua e distinta, como a dor. Há outras propriedades que são comuns somente àqueles objetos aos quais atribuímos uma existência contínua e distinta, como a constância, a sua capacidade de permanecerem os mesmos não obstante serem os objetos de uma série interrompida de percepções. Isso não quer dizer que os objetos não podem mudar, eles podem, mas “... mesmo nessas mudanças eles mantêm uma *coerência*, e possuem uma dependência regular uns dos outros; que é o fundamento de um tipo de argumento de causação, e produz a opinião de sua existência contínua.” (T195). Por exemplo, eu noto que através do tempo e uso o colchão da minha cama fica progressivamente mais macio. A mudança se dá gradualmente de sorte que não julgo que todas as noites deito em um colchão diferente, mas no mesmo, que continua a existir mesmo quando não estou nele. Tal mudança é coerente porque não ocorre que em diferentes noites observe qualidades radicalmente diferentes, como em uma noite o colchão estar muito macio e na outra ele estar excessivamente duro depois mudando para macio novamente. Assim, as impressões que são consideradas como existindo contínua e distintamente “... requerem uma existência contínua ou de outro modo perdem em grande medida a regularidade de sua operação” (T195-6). O que não ocorre com dores, pois não é preciso supor que uma certa dor continue a existir quando não a percebemos para que possamos explicar adequadamente nossa experiência quando a temos.

⁴ Aqui a exata posição filosófica não é importante, alguns, como Berkeley afirmariam que a representação é tal qual o objeto representado, isso porque tal objeto é também uma idéia, outros, como tentamos mostrar a respeito de Hume acima, diriam que não podemos determinar isso. Apesar das diferenças, ambos filósofos traçam a diferença entre percepção e objeto percebido.

Mas o modo como os objetos nos são dados não exhibe uma grande regularidade, no sentido de que o ato da percepção não é contínuo para todos os objetos que percebemos. Pelo contrário, a percepção é constantemente interrompida, assim, atribuímos maior regularidade aos objetos do que à experiência que temos ao percebê-los.

Objetos possuem uma certa coerência mesmo quando aparecem para os sentidos; mas esta coerência é muito maior e mais uniforme se supomos que os objetos têm uma existência contínua e distinta; e como a mente já está no curso de observar a uniformidade entre os objetos, ela naturalmente continua, até fazer a uniformidade tão completa quanto possível⁵. (T198)

Somente a coerência das percepções não explica completamente termos tal opinião, é preciso também juntarmos a ela a constância das percepções. “A inferência da constância de nossas percepções, assim como a precedente de sua coerência, produz a opinião da existência contínua de corpos, que é anterior à sua existência distinta e produz este último princípio.” (T199). O modo de explicação é esse, de chegar primeiro a como a opinião da existência contínua dos corpos se forma para em seguida dar conta de sua existência distinta, mas uma qualidade depende da outra, pois se pensarmos que são nossas percepções que possuem uma existência contínua, prontamente somos contraditos por sua interrupção. Para evitar isso é preciso que pensemos que elas existem distintamente, não como percepções na mente, mas como corpos externos.

Por exemplo, podemos pensar que o Sol que nasce e põe-se todos os dias é aniquilado e recriado todos os dias – e assim ficamos com o problema de como é possível dar conta da sua identidade através da mudança.

Para que nos livremos desta dificuldade, escondemos o tanto quanto possível a interrupção, ou melhor, a removemos completamente, supondo que essas percepções interrompidas são conectadas por uma existência real, da qual não temos sensação. (T199).

Em tudo menos na palavra Hume reconhece que é preciso postular uma substância, que é necessária para que ele dê conta da opinião acerca da existência contínua e distinta dos

⁵ Este é um princípio da imaginação que Hume já havia notado no Livro I parte II, sec.4 do *Tratado*.

objetos, essa é a ‘existência real da qual não temos sensação’. Elas não podem ser tais como as percepções, pois as percepções dependem de mentes. Também não podemos dizer que as qualidades presentes nas percepções estão presentes também nos objetos externos, filosoficamente não podemos atribuir a eles tais propriedades, seguindo o argumento da irrealidade das propriedades secundárias e primárias apresentado acima. Mas não podemos pensar em objetos externos sem essas propriedades. Pensamos nos objetos externos através dessas propriedades, mas temos que ao mesmo tempo pensar que elas não possuem realidade nele nem refletem como eles são – ficamos com a noção de substância, pois o que queremos dizer é que há um certo algo que permanece mesmo quando algumas de suas propriedades (das quais não temos representações adequadas) mudam. Hume explica que tal noção só é criada por causa de um conflito entre uma propensão da imaginação e o nosso modo de percepção.

A suave passagem da imaginação pelas idéias de percepções semelhantes nos faz atribuir a elas uma identidade perfeita. O modo interrompido de sua aparência nos faz considerá-las como tantos semelhantes, mas ainda distintos seres, que aparecem em certos intervalos. A perplexidade que aparece desta contradição produz a propensão a unir essas aparências interrompidas pela ficção da existência contínua [...]. (T205).

A investigação feita por Hume continuará pela explicação das propensões da mente, em especial da faculdade da imaginação, de precisar formar tal noção. Uma dificuldade na qual não nos aprofundaremos, mas que fica evidente aqui é a da identidade. A ‘identidade perfeita’ à qual Hume se refere é a identidade numérica, ora, as percepções obviamente não possuem identidade numérica, mas podemos identificar nelas uma certa identidade qualitativa, o que se faz então é tomar as numericamente distintas, mas qualitativamente semelhantes, percepções como unidas por um algo outro que não é uma percepção. A identidade numérica só é possível encontrar na coisa, e acabamos tomando as percepções como representações desse outro algo que não é mental. Talvez isso possa não ter recomendação nenhuma para a razão, pois não é possível determinar se nossas impressões são representações de algo, pois para tanto precisaríamos ter tanto aquilo que se toma como representação quanto aquilo que é representado – como uma flor e sua pintura – lado a lado, para comparação. Mas é da natureza de objetos externos não serem os objetos que podemos ter na mente, deles podemos ter somente as afecções que eles causam em nós, o que acaba levantando a possibilidade de mesmo duvidar da existência de tais objetos.

Podemos imaginar o quão magra seria a filosofia de Hume se ela fosse um puro empirismo, não admitindo nada além daquilo que possa ser conhecido através da experiência, daquilo que pode ser objeto da experiência. Não podemos nos enganar com o aparente vocabulário pejorativo, como chamar a existência externa de ficção, para julgar que Hume não tem lugar para ela em sua filosofia. O lugar é central, pois sem ela não podemos pensar em objetos contínuos e distintos⁶, fazendo de nossa experiência uma seqüência de percepções internas, sem referência a um mundo externo. Uma parte do que propomos fazer no presente trabalho é estabelecer como seria a filosofia de Hume somente com aqueles elementos empiristas – idéias, impressões e seus princípios de união – e apontar para os problemas que decorrem dessa magra dieta. Um segunda parte é então mostrar como a introdução de elementos extra-empíricos, como propensões e atitudes da mente que largamente dependem da imaginação como Hume a entende, servem para resolver e dissolver os problemas apontados, resultando em uma leitura mais satisfatória da filosofia de Hume. Ele reconhece que o único e exclusivo uso da razão pode ser destrutivo porque ao fim e ao cabo pode nos levar a duvidar de tudo. Por trás disso está a tese de que não é somente pela razão que adquirimos certezas sobre o mundo. Há duas crenças, a crença na conexão causal e a crença na existência de corpos (isto é, de um mundo externo), que até podem ser suspensas por um curto período de tempo, mas das quais não podemos abrir mão. Mesmo mostrando que a noção de um mundo externo do qual nossas percepções são representações não é razoável, isto é, não pode ser derivado nem provado pela razão, não torna a opinião contrária que praticamente todas as pessoas quase todo o tempo têm, uma opinião errada – Hume não faz juízos de valor proscrevendo tais opiniões somente porque não são explicadas pela razão. Segundo os argumentos filosóficos, não podemos dizer que uma fruta é saborosa, colorida e cheirosa; tampouco podemos dizer que depois de retirarmos essas qualidades sobra uma extensão, ou um toque que não é tocável – nada sobra, nada que podemos dizer que exista contínua e distintamente. No entanto, temos plena convicção de que tais coisas não são produtos de nossa mente, apesar de se encontrarem nela. Se fossemos assentir às opiniões produzidas pela razão, provavelmente não teríamos nada para crer, seríamos totalmente cétricos. Hume nota que não é isso que ocorre. Para decidir sobre a existência de corpos: “A natureza não deixou para [o cético] essa escolha, e sem dúvida estimou ser um assunto de

⁶ Pois a noção de continuidade pode nos ser dada pela memória, ver T207. Mesmo assim, o que dissemos mais acima continua válido, pois tomamos as percepções da memória como representando objetos externos. Sem tal representação lembrar e imaginar seriam a mesma coisa.

demasiada importância para ser confiado aos nossos raciocínios e especulações incertos.” (T187). No final das contas, pode ser o caso que nosso raciocínio é falho e limitado, e não nossa opinião acerca das coisas. É preciso ter a humildade de aceitar que pode haver coisas que não são passíveis de serem explicadas pela razão e experiência, e o vácuo deixado é preenchido pelas crenças, determinações e propensões da mente. E certamente, a conclusão do ‘paradoxo’ das moedas de cobre não poderia ser diferente:

O heresiarca deduziria dessa estória a realidade – *i.e.*, a continuidade – das nove moedas que foram encontradas. [...] É lógico pensar que elas existiram – pelo menos de algum modo secreto, escondido da compreensão do homem – em todos momentos daqueles três períodos. (Borges, p.29)

O texto está dividido em duas partes: na primeira parte procuramos mostrar o que são impressões e idéias; quais são os possíveis critérios usados para fundamentar essa distinção; e como se dá uma distinção feita nas próprias idéias, entre aquelas da memória e as da imaginação. Tendo concluído que Hume, somente com os elementos e critérios fornecidos no começo do *Tratado*, não consegue fazer as distinções propostas, passamos para a segunda parte do texto. Nessa parte analisamos a fundo o que Hume entende por conhecimento e por crença, e assim procuramos estabelecer os limites daquilo que podemos conhecer, exatamente para saber se aqueles critérios oferecidos para a distinção de impressões e idéias e de idéias da memória e da imaginação podem entrar na esfera daquilo que é conhecido. Concluímos dando uma resposta negativa a esta questão, os critérios oferecidos, a saber: força e vivacidade; sentir e pensar; original e cópia, não servem para fundamentar a distinção, mas somente fornecem modos de identificá-la uma vez que ela já é feita. O fundamento da distinção entre impressões e idéias não pode ser dado por algo que possa ser conhecido, antes, argumentamos que tal fundamento é dado pela crença (natural) em um mundo externo, e que isto não é um pressuposto irrefletido de Hume, e sim uma parte essencial de sua filosofia da qual ele dá conta adequadamente.

Parte I

2. IMPRESSÕES E IDÉIAS

A leitura e conseqüente interpretação do *Tratado da Natureza Humana* é notoriamente difícil se comparada com aquela feita sobre trabalhos de Hume consideramos mais maduros, como a *Investigação do Entendimento Humano*. Oliver Johnson nota que praticamente todo o rótulo possível já foi aplicado ao *Tratado*, tais como: empirista, fenomenalista, idealista, realista e muitos outros⁷, e que a cada um desses rótulos está ligada uma interpretação com evidências textuais para apoiá-las. De todos os rótulos e leituras possíveis usaremos como ponto de partida para nossa investigação a leitura que Bennett tem do *Tratado*⁸, cuja posição sobre Hume é mais bem descrita como sendo a de um realista dissimulado. Basicamente, o que ele argumenta é que Hume precisa de algum modo fazer referência a um mundo externo, objetivo, para poder proceder às distinções que ele procura estabelecer no começo do *Tratado*, entre impressões e idéias, entre o que é sentido e o que é pensado, e entre o que é real e o que é imaginado. Em T2:n.1, Hume deixa claro que ao usar a palavra impressão ele não está querendo se referir ao modo que tais itens são produzidos na mente, isto é, não a uma certa atividade, mas que ele quer se referir a um certo grupo de objetos mentais. O modo pelo qual tais objetos são produzidos Hume considera irrelevante para a sua investigação, e ele não quer que se pense, ao contrário do que Bennett diz ser necessário ser feito, que impressões sejam cópias ou representações de coisas que não estão na mente, como objetos em um mundo externo. Assim Hume seria um realista dissimulado porque, apesar de falar explicitamente que não é necessário se referir à origem ou modo de produção das impressões, ele precisa supor que impressões sejam representações de um mundo objetivo para poder distingui-las de idéias, e ultimamente distinguir entre o que é real e o que é fictício. Passemos então à análise do texto do *Tratado* para vermos em detalhe o que Hume diz, e para podermos avaliar se a posição de Bennett está justificada.

Hume usa o termo percepção para designar dois tipos de entidades mentais. As percepções podem ser distinguidas em dois grupos, impressões e idéias:

Aquelas percepções, que entram com mais força e violência, nós podemos chamar de *impressões* e sob este nome eu

⁷ Ver, JOHNSON, Oliver A. *The Mind of David Hume*. University of Illinois Press, Chicago, 1995, p. 5.

⁸ Em, BENNETT, Jonathan. *Locke, Berkeley. Hume, Central Themes*. Clarendon Press, Oxford, 1986.

compreendo todas as sensações, paixões e emoções, enquanto elas fazem a sua primeira aparição na alma. Por *idéias*, eu significo as imagens fracas delas no pensamento e no raciocínio. (T1)

Nesta definição⁹ não só há a divisão de percepções em dois grupos distintos - impressões e idéias - mas também o que parecem ser dois critérios para a sua distinção. Impressões entram com mais força e violência na alma do que as idéias, e ainda são tais que aparecem na mente antes delas. A desaprovação do uso da origem das impressões para determinar o que elas são, que aparece em nota em T2, parece contradizer o que é dito aqui, pois impressões são primeiro aqueles itens que nos são dados pela sensação, e são também nossas emoções e nossas paixões. Impressões são a sensação de dor e o ver um pássaro, é o sentir tristeza assim como ódio. Mas não é preciso pensar que pelas denominações de sensações, paixões e emoções, Hume está se referindo à origem desses itens, como poderíamos pensar no caso de sensações¹⁰, nem ao modo em que elas nos são dadas. Apesar de usarmos o mesmo verbo quando dizemos que sentimos dor e que sentimos ódio, o modo de sentir é distinto, para o primeiro geralmente atribuímos uma origem ou causa, como uma agulha que perfura a pele e causa dor, o que não ocorre com o segundo, mas não há privilegio de um modo de sentir sobre o outro. As idéias são as mesmas coisas que as impressões, mas com as duas diferenças já notadas, elas são menos vivazes e aparecem na mente depois de sua impressão correspondente. Fica claro o que isso significa, impressões são aqueles elementos da sensação, em sua acepção mais ampla, sendo tudo aquilo a que podemos nos referir por ‘sentir’; ao passo que as idéias, por serem do pensamento e raciocínio, são pensadas. Por último, Hume ainda nos apresenta outra característica das idéias, elas são imagens fracas das vivazes impressões. Não há como negar que Hume usa o termo ‘imagem’, mas que isso signifique que ele queira dizer que impressões e idéias sejam exclusivamente imagens não pode ser concluído. Apesar de esta ser uma linha tomada por certos comentadores (como o próprio Bennett), e que os permite criticar muito Hume, não é a que iremos adotar aqui. Mas deixemos para abordar esta questão mais adiante.

A nossa primeira tarefa é tentar entender melhor o que Hume quer distinguir pelos termos impressão e idéia, e como ele procede essa distinção. O que pode nos ajudar a

⁹ No *Abstract*, T647, Hume se refere às passagens iniciais do *Tratado* como sendo onde o autor (ele próprio) procede com algumas definições.

¹⁰ Cujas origens, Hume nos diz, é desconhecida, T7.

compreender o que são impressões é uma segunda definição delas que Hume nos apresenta no começo do segundo livro do *Tratado*:

Impressões originais ou impressões da sensação são tais que sem qualquer percepção anterior aparecem na alma, pela constituição do corpo, dos espíritos animais, ou da aplicação dos objetos aos órgãos externos. [impressões] Secundárias ou impressões reflexivas, são tais que procedem de algumas das [impressões] originais, ou imediatamente, ou pela interposição de sua idéia. Do primeiro tipo são todas as impressões dos sentidos, e todas as dores e prazeres corporais. Do segundo são as paixões e outras emoções que se assemelham com elas. (T275).

Esta segunda definição de impressões é bem mais extensa e detalhada no que toca a origem e distinção das impressões. Há um grande contraste entre as duas definições apresentadas, pois na primeira definição e em T2:n.1, Hume deixa claro que não é necessário para a determinação do que é uma impressão buscar a sua origem. Já nesta segunda definição ele enfatiza que as impressões da sensação não possuem uma percepção anterior a elas, já as reflexivas sim. Mesmo assim notemos que este segundo tipo não são cópias das impressões do primeiro tipo, mas dependem delas para poder aparecer na mente. Aquelas percepções que são cópias das impressões, como vimos, são as idéias.

As idéias, como veremos adiante, assim como as impressões, comportam divisões, a saber, aquelas idéias que são da imaginação e aquelas que são da memória. O que temos até agora é que o que há de comum entre impressões e idéias é que ambas são entidades mentais, e se diferenciam, em primeiro lugar, pelo seu grau de força e vivacidade, e em segundo lugar, pela ordem em que aparecem na mente. Mas tais características não são suficientes para distinguir uma impressão de uma idéia, pois podem haver casos em que uma idéia pode aparecer na mente antes de sua impressão; e há também casos em que uma idéia pode adquirir um tal grau de força e vivacidade de modo que se aproxime e se assemelhe a uma impressão, de tal sorte que pode ser confundida com ela.

O primeiro critério, o de uma impressão preceder uma idéia, Hume nos dá como uma regra geral e vê imediatamente que pode haver inúmeras ocasiões em que estamos de posse de uma idéia sem termos previamente tido a sua impressão correspondente. Uma parte dos exemplos desses casos são seres e lugares fictícios, como unicórnios, sereias, Camelot etc, dos quais ninguém, supomos, teve a impressão, mas que todos são capazes de ter uma idéia. A

segunda parte de exemplos são os casos em que alguém já teve a impressão de algo e tenta suscitar a idéia em outra pessoa através de uma descrição (e.g. livros de História). Ambos os tipos de exemplos possuem em comum o fato de que não seriam possíveis se não tivéssemos tido algumas impressões anteriormente copiadas em idéias. Só é possível ter a idéia de unicórnio se já estamos de posse da idéia de chifre e de cavalo, e para tanto é preciso que tenhamos tido as impressões dessas coisas. A dificuldade, de podermos ter idéias antes de suas impressões, de modo a invalidar a regra geral que Hume tenta estabelecer sobre a prioridade temporal das impressões sobre as idéias, é resolvida através da divisão das impressões e idéias em simples e complexas. Hume torna o seu critério de distinção entre impressões e idéias mais preciso e menos suscetível a exceções estabelecendo como regra geral que todas as impressões simples antecedem às idéias simples, em suas palavras: “... todas nossas idéias simples procedem ou mediatamente ou imediatamente de suas impressões correspondentes” (T7). Este, Hume nos diz, é o primeiro princípio da natureza humana que ele estabelece, chamado de princípio da cópia, e é a este princípio que ele irá recorrer para determinar se um termo faz algum sentido ou se de fato estamos de posse de uma idéia, ao buscar a impressão da qual tal idéia teria sido derivada. Com as idéias complexas, como no caso do unicórnio, o contrário pode ocorrer, isto é, é perfeitamente possível termos primeiro a idéia de unicórnio, e depois termos a impressão, ou, o que é mais provável neste caso, jamais termos a impressão. Mas, o que são exatamente impressões e idéias simples e complexas?

Percepções simples ou *impressões e idéias* são tais que não admitem nenhuma distinção nem separação. As complexas são o contrário destas, e podem ser distinguidas em partes. Apesar de uma cor, sabor, e cheiro serem qualidades particulares reunidas nesta maçã, é fácil perceber que elas não são as mesmas, mas são pelo menos distinguíveis umas das outras. (T2)

A distinção parece ser clara o suficiente. Se uma percepção pode ser distinguida em partes, ela é complexa, se ela não pode ser distinguida em partes, ela é simples. Assim, no caso de uma percepção de maçã podemos distinguir uma gama de percepções: cheiro, sabor, cor, formato, textura, etc. Uma maçã é então uma percepção complexa. Agora, quando temos uma impressão de maçã, o que ocorre? Cada sentido nos dá uma impressão que, por intermédio de alguma operação da mente é composta em uma percepção (complexa) de maçã, ou é o caso de tais percepções serem dadas todas juntas e a mente posteriormente exerce uma

operação de distinção das impressões, chegando àquelas que são indistinguíveis e, assim, simples? Em outras palavras, queremos saber se a distinção entre percepções simples e complexas é somente uma distinção de razão¹¹, ou se as percepções são tais como átomos, indivisíveis, dadas a nós como itens individuais e depois compostas em unidades mais complexas, e é por isso que é possível fazer a distinção em primeiro lugar. Se a distinção entre impressões simples e complexas é uma distinção de razão, então parece que temos que explicar através de algum outro modo, que não o da composição e separação das idéias simples, como uma idéia complexa pode ser dita uma ficção, ou como é possível ter uma idéia complexa fictícia (como a idéia de unicórnio). Pois parece fazer muito mais sentido pensar que a distinção é real, e que impressões simples (e suas cópias, idéias simples) são unidades indivisíveis, os elementos dos quais unidades mais complexas são construídas. Se por um lado fica mais fácil explicar como é possível ter idéias fictícias, por separação de idéias complexas e composição de outras, ficamos com o problema de explicar o que significa ter idéias reais, que não são mero produto da mente, como diríamos da idéia de unicórnio. Pois nesse caso as idéias que temos não são de carros e maçãs, mas de seus componentes básicos, cores, sabores, formas etc., e temos que explicar como idéias simples são compostas em objetos de modo que não chamamos estes de fictícios, apesar de que, como a idéia de unicórnio, são produto de operações da mente. A opção de que a distinção em percepções simples e complexas é uma distinção de razão é a opção realista, pois temos que os objetos nos são dados como tais, enquanto que a posição de que tal divisão é real, acaba sendo uma posição idealista em relação aos objetos, pois parece que não há nada que una as percepções simples a não ser operações da mente.

¹¹ Hume usa o termo *distinção de razão* em T24-5 para explicar os casos em que apesar de podermos distinguir duas idéias, elas não são separáveis. O exemplo que ele dá é o de duas bolas de mármore, uma preta e outra branca. O que se percebe (a respeito delas) é que possuem uma semelhança e uma diferença. A semelhança está na forma, enquanto que a diferença está na cor. Assim podemos considerar as duas bolas de mármore somente em função da sua semelhança, a sua forma arredondada, sem levar em consideração a sua cor. Mas isso não quer dizer que quando assim consideradas retiramos as cores das bolas, somente não as levamos em consideração. A distinção da razão está em proceder tal distinção, isto é, ignorar a diferença para levar em conta somente a semelhança, sem de fato proceder uma separação. Nestes casos o que queremos dizer é que não é necessário que a forma possua alguma cor em particular, ou especificamente aquela cor, mas somente que ela tenha alguma cor. O inverso também vale, não é necessário que a cor possua uma forma específica, mas é necessário que ela possua alguma forma. Assim, apesar de podermos proceder a distinção entre cor e forma, não é possível separar as duas.

Queremos saber se a distinção entre percepções simples e complexas é tal que há uma separação entre as idéias, ou se elas permanecem juntas, como a forma e a cor das bolas de mármore, mas são consideradas separadamente.

É importante notar que só foi necessário fazer a distinção entre percepções simples e complexas porque temos uma faculdade, a imaginação, que possuiu a liberdade ‘de transpor e mudar as idéias’, chamado por Hume de segundo princípio da natureza humana:

Nem irá esta liberdade da imaginação parecer estranha, quando consideramos que todas nossas idéias são copiadas de nossas impressões, e que não há quaisquer duas impressões que são perfeitamente inseparáveis [uma da outra]. Para não mencionar que isto é uma consequência evidente da divisão das idéias em simples e complexas. Onde quer que a imaginação perceba uma diferença entre idéias, ela pode facilmente produzir uma separação. (T10).

Se não tivéssemos a imaginação, que pode produzir uma separação nas percepções quando percebe uma diferença entre elas (isto é, ela não somente distingue elementos mais simples nas percepções complexas, ela pode efetivamente produzir uma clivagem nelas) precisaríamos ainda distinguir entre impressões simples e complexas? Talvez sim, assim como é possível distinguir em uma cor o seu brilho e sua tonalidade sem pretender que qualquer dessas duas qualidades possa ser concebida separada de qualquer cor.

Aprendemos que a faculdade usada para proceder a divisão das percepções complexas é a imaginação. E aprendemos também que a imaginação só pode fazer as operações de transpor e mudar as idéias (complexas), isto é ‘produzir uma separação’, somente porque as impressões são assim (‘não há quaisquer duas impressões que são perfeitamente inseparáveis [uma da outra]’). Assim:

Como todas nossas idéias simples podem ser separadas pela imaginação e podem ser unidas novamente em que forma ela deseja, nada seria mais inexplicável do que as operações daquela faculdade, não fosse ela guiada por alguns princípios universais, que a faz, em alguma medida, uniforme consigo mesma em todos os tempos e lugares. (T10)

Tais ‘princípios universais’ são os de semelhança, contigüidade no lugar ou no tempo e de causa e efeito. Não temos absoluta certeza sobre que Hume quer dizer quando diz que tais princípios tornam a imaginação ‘uniforme consigo mesma em todos os tempos e lugares’, nem ele explica. Talvez o que ele queira dizer é que tais princípios garantem que em

diferentes lugares e tempos, dadas as mesmas percepções simples, a imaginação as unirá formando os mesmos objetos. No entanto, como tais princípios não nos são dados junto com os objetos (impressões) eles não são constituintes das coisas (impressões e idéias), e sim impostos sobre elas em virtude de alguma qualidade apreendida pela mente. Assim é possível que a imaginação em tempos e lugares diversos, possa unir as mesmas percepções em objetos diferentes. Hume parece estar ciente disso, pois, apesar dos princípios serem universais (todas mentes procedem através deles), é somente ‘em alguma medida’ e não sempre, que eles garantem tal uniformidade da imaginação. Talvez tal leitura coloque Hume em um extremo de um espectro idealista – não só porque os objetos dos quais podemos ter conhecimento são itens exclusivamente mentais, mas também porque os princípios que os unem e separam também são, e não podem ser ditos pertencer a alguma outra realidade senão aquela que percebemos, temos na mente. Mas continuemos a investigar como se dá a distinção entre impressões e idéias.

Nós observamos que quaisquer objetos que sejam diferentes são distinguíveis, e que quaisquer objetos que são distinguíveis, são separáveis pelo pensamento e a imaginação. E aqui podemos adicionar, que essas proposições são verdadeiras no *inverso*, e que quaisquer objetos que são separáveis também são distinguíveis, e que quaisquer objetos que são distinguíveis também são diferentes. Pois como pode ser possível separar o que não é distinguível, ou distinguir o que não é diferente? (T18)

Em primeiro lugar temos que quando é possível distinguir dois objetos, então é possível também separar esses dois objetos. Isso pode tanto significar dois objetos que consideramos como distintos, como a maçã e sua árvore, quanto dois objetos que consideramos como propriedades de algo, como o gosto e o sabor da maçã. O primeiro caso não parece ser o controverso, mas sim o segundo, isto é, quando é preciso determinar se a percepção da diferença, e a conseqüente separação, implicam tomarmos objetos do segundo tipo (propriedades) como objetos do primeiro tipo (como se fossem substâncias). Isto é, se há uma diferença nos objetos, essa pode ser percebida, e uma vez que isso é feito, é possível para a mente considerar em separado as propriedades que ela consegue distinguir. Agora, o inverso disso, com o que Hume também se compromete, é bem diferente, pois até o momento poderíamos pensar que estávamos lidando com distinções de razão, que a mente faz, mas que não se encontram no objeto. No entanto Hume passa da separação, que é uma operação que a mente faz, para a diferença, que se encontra nos objetos, novamente mediada pela distinção. A

ordem não parece importar, se é por ser diferente que é separável ou se é por ser separável que é diferente, em alguns casos teríamos que é porque coisas são de um modo que podemos as considerar assim e em outros casos seria porque podemos considerar as coisas de certo modo que elas são desse modo. Se for possível distinguir na maçã o cheiro, o sabor e a cor, então tais propriedades também são diferentes quando nos dadas, na impressão. Nesse caso, o que teríamos dado a nós são somente diferentes impressões, impressões de cheiro, de sabor, de cor etc, que, uma vez unidas por aquelas operações da imaginação vistas acima, podemos então considerar como sendo um único objeto, e as chamar, quando tomadas coletivamente, de maçã.

Talvez seja assim que devemos interpretar o texto de Hume, mas, se continuarmos a citação de T10, podemos interpretar os princípios universais da imaginação de modo diferente:

Este princípio de união entre idéias não é para ser considerado como uma conexão inseparável; pois isso já foi excluído [por causa] da imaginação: nem ainda podemos concluir que sem ele a imaginação não pode juntar duas idéias, pois nada é mais livre que aquela faculdade: mas nós devemos considerá-lo somente como uma força suave, que geralmente prevalece [...] a natureza de um modo apontando para cada uma das idéias simples quais são mais apropriadas para serem unidas em uma [idéia] complexa. (T10).

Por um lado, a imaginação é livre para unir e separar as idéias de qualquer modo que queira, mas por outro lado elas possuem um princípio de união que guia até certo ponto quais idéias simples devem ser unidas a outras idéias simples pela imaginação. Hume nos garante que tal conexão entre as idéias não interfere na liberdade da imaginação de unir e separar as idéias, mas a interpretação puramente idealista que demos acima fica um tanto ameaçada, pois agora parece que de algum modo as impressões, apesar de ainda não nos serem dadas unidas, possuem afinidades anteriores à associação feita pela imaginação; afinidades que na verdade fazem com que a imaginação una as percepções (ou pelo menos a influencia em algum grau) uma vez que são copiadas em idéias. Mas para podermos decidir este ponto, temos que nos perguntar primeiro o que Hume entende por natureza. Pois a natureza pode ser física, externa, ou pode ser a natureza humana. E o que queremos saber é se o que decide a questão são as qualidades das coisas determinando o modo de operação da mente e delimitando o seu campo de atuação; ou trata-se primeiramente do modo que a mente

opera, determinando como as coisas podem ser? A bi-implicação que vimos acima entre diferença e separação não deixa isso claro, pois permite que por um lado interpretemos que as coisas são de certo modo, e a mente pode percebê-las assim, mas por outro lado permite que passemos do modo em que concebemos para o modo das coisas serem. É claro que o modo mais natural de pensar é que pelo fato das coisas serem de certo modo que podemos pensá-las assim. Isso fica evidente na metafísica de Aristóteles, por exemplo, onde é por que o ser é dividido em substância e acidente que a linguagem e o pensamento refletem essa estrutura, evidenciada pela formação básica de uma sentença em sujeito e predicado. Mas inferir a estrutura de como as coisas são a partir do que nos é disponível pela consciência somente é possível na medida em que consideramos que tais itens mentais são representações adequadas de coisas no mundo externo. Em Hume isso não acontece, não podemos ir além dos sentidos, não podemos comparar percepções com coisas para determinar se aquelas nos apresentam estas como elas são. Assim é importante determinar que tipo de natureza Hume tem em mente. É a natureza humana? Se sim, então há diferença entre a ‘força gentil’ e aqueles princípios de união, de semelhança, contigüidade no lugar ou no tempo e de causa e efeito? E se for da natureza física, são então as qualidades que unem as percepções nos dadas pela sensação, primeiro estando presente nas impressões e então copiadas nas idéias? Se esse for o caso, então deveremos considerar que as coisas possuem uma semelhança, estão na relação de contigüidade de lugar e tempo e, mais importante ainda para interpretar a filosofia de Hume, elas possuem relações de causa e efeito que se dão independentes da percepção, e só assim pode-se explicar porque a imaginação une as idéias de acordo com tais princípios. Os três princípios citados são:

[...] os princípios de união e coesão entre nossas idéias simples, e na imaginação provêm o lugar daquela conexão inseparável pela qual elas são unidas na memória. Aqui há um tipo de ATRAÇÃO, que no mundo mental terá tantos efeitos extraordinários quanto no mundo natural [...].(T12-3)¹².

¹² Os três princípios, como veremos adiante, podem aparecer ou como relações naturais, ou como relações filosóficas, o que pode esclarecer o modo que eles são tomados aqui por Hume. Enquanto relações naturais eles não podem ser mais do que uma ‘força gentil’, pois se fossem qualidades das impressões, assim como a cor e o cheiro são, então teríamos que perceber e separar de toda e qualquer impressão as suas qualidades de causa e efeito, e o primeiro livro do *Tratado* terminaria por aqui. Se fossem tomadas somente como relações filosóficas, Hume teria um mecanismo de explicação para como a imaginação cria idéias complexas, mas não teria como explicar como a imaginação é ‘uniforme consigo mesma’, porque se dependesse somente das relações filosóficas para a formação das idéias complexas, a imaginação criaria quaisquer idéias que quisesse. Aqui não está explícito, mas como é preciso impor um princípio de união sobre as percepções simples para que as tomemos como algo – maçã, cadeira etc. – e a memória é a faculdade que preserva a ordem e posição das percepções simples, parece que a memória tem que estar subsumida à imaginação se formos lembrar as coisas como tais, e não somente como uma sucessão de percepções simples (teríamos um múltiplo, mas não um todo).

O que não resolve a nossa dificuldade de interpretação, mas deixa a questão ainda mais complicada. Não é nenhum segredo que Hume gostaria que o *Tratado* fosse para o estudo da natureza humana aquilo que os *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural* de Newton são para o estudo da natureza física. A primeira indicação está no subtítulo do livro “Sendo uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio em assuntos da moral”. Do mesmo modo que Newton, hipóteses que não possuem base na experiência não serão admitidas nesta ciência: “e qualquer hipótese, que pretende descobrir as qualidades originais últimas da natureza humana, devem imediatamente ser rejeitadas como presuntivas e quiméricas” (Txvii). E assim Hume pretende que, como as idéias simples são os átomos, os elementos últimos da natureza humana, estes, assim como os corpos da natureza física, possuem um elo de união inexplicável, como a gravidade, e como ela há entre as idéias um elo de união que não pode ser explicado quanto às suas origens, mas somente quanto ao modo que essa força se manifesta para nós. E que modos são esses? Parecem ser exatamente aquelas três relações citadas acima, semelhança, contigüidade no lugar ou no tempo e causa e efeito. É por esses princípios que a imaginação se guia para unir as idéias, e esses princípios só seriam possíveis, então, na medida em que as idéias já possuíssem alguma ‘atração’ entre elas. Tal elo não é explicável por nós, pois não é passível de ser experimentado, isto é, dele termos uma impressão, ser esta copiada em idéia e estar disponível para inspeção da mente, admitindo que os únicos elementos que podem ser conhecidos são aqueles que podem ser formados em idéias. Efetivamente, parece que vemos Hume ‘apelando’ para um mundo externo para poder explicar distinções e operações que ocorrem somente na mente. Mundo externo aqui é somente algo outro que a própria mente, mas que atua sobre ela, e garante a uniformidade de suas operações. A analogia com a gravidade é limitada, e podemos tentar explicar por meio de outra – é como se as impressões simples (e logo as idéias simples) fossem dadas a nós como peças que possuem encaixes de diferentes formatos. Esses encaixes pré-determinariam as possibilidades de combinação e fariam com que umas combinações fossem mais naturais que outras, não impedindo, somente limitando a atuação da imaginação em unir certas idéias com outras. Desse modo, como todos recebem as idéias com os mesmos encaixes (ou atração), estaria garantida certa uniformidade de união das idéias, deixando ainda certa liberdade para a imaginação.

Voltemos ao ponto anterior, o modo correto de interpretar Hume, no que concerne à diferença e separação das idéias, parece ser o seguinte: as percepções são dadas de

modo separado, como percepções de cor, sabor, cheiro etc, mas que possuem um elo de união inexplicável que as faz unir-se na mente de acordo com certos padrões. Uma certa cor, sabor e cheiro formarão a percepção complexa de maçã. Vejamos o que aconteceria se fosse do modo contrário: em primeiro lugar, pensar que objetos são dados como tais e somente posteriormente são separados pela imaginação em diferentes qualidades estaria em desacordo com o não-substancialismo¹³ de Hume, pois pressupõe que, por exemplo, uma maçã é dada como tal, e não como um agregado de propriedades sobre o qual posteriormente (através das operações da mente) projetamos um princípio de unidade. Se fosse assim, perderíamos um critério de distinção entre impressões e idéias, pois impressões simples nunca seriam dadas como simples, mas sempre como complexas. Uma vez que temos uma impressão complexa, esta seria copiada em uma idéia complexa e posteriormente distinguida em partes simples. Deste modo as idéias simples sempre antecederiam às impressões simples e não o contrário. Na verdade, o termo impressão simples perderia o sentido, pois para que estas continuassem a ser de algum modo simples, seria necessário que, ao ter-se uma impressão complexa, imediatamente procedesse a sua separação em impressões simples. Do contrário, é somente depois que copiadas em idéias que as percepções seriam divididas em simples e complexas, e só poderíamos tomar a distinção como sendo uma de razão, o que não nos pareceu ser a melhor alternativa. A experiência não seria composta de maçãs, árvores, pessoas etc, mas somente de cores, sons, sabores, cheiros sem nenhuma conexão entre si. Deixemos em aberto se este é o melhor modo de interpretar Hume para, depois de considerarmos outros elementos de sua filosofia, retornarmos a essa questão.

O modo que Hume trata as impressões e as idéias, de sorte a preservar o critério de anterioridade das impressões sobre as idéias e assim ter um critério para sua distinção, possui uma consequência interessante: a maçã não possui uma essência independente de quaisquer qualidades particulares dela. Se possuísse, teríamos que, de algum modo, apreender esta forma de maçã. Mas nossa apreensão está limitada a impressões. Assim,

¹³ “A idéia de uma substância assim como a de um modo, é somente a coleção de idéias simples, que são unidas pela imaginação e possuem um nome particular dado a ela, pelo qual nós somos capazes de lembrar seja para nós mesmos ou outros aquela coleção. Mas a diferença entre essas idéias consiste nisto, que as qualidades particulares que formam a substância, são geralmente referidas a um *algo* desconhecido, no qual elas supostamente inerem; ou dado que esta ficção não ocorra, supomos [as idéias] estarem intimamente e inseparavelmente conectadas pelas relações de contigüidade e causação” (T16). Se há algo responsável pela criação de tal ‘ficção’ deve ser a teoria da abstração criticada por Berkeley. Este nega que seja possível termos uma idéia que não tenha nenhuma propriedade em particular, que é exatamente o ‘algo desconhecido’ no qual as propriedades supostamente inerem.

é preciso tratar as impressões ou como se todas fossem substâncias, na medida em que as consideramos individualmente, não participando de um todo maior, ou devemos tratar todas as impressões como se todas fossem acidentes, na medida em que fazem parte de um todo, como maçã. Mas neste segundo caso, se a maçã ou qualquer outro objeto, é somente um conjunto de propriedades sem um substrato; as propriedades que consideramos serem accidentais passam a ser essenciais, cada propriedade em particular passa a ser ela mesma uma substância, um todo contido em si mesmo. Nesse caso, a perda ou ganho de uma propriedade não implica mudança de algo, mas a aniquilação de um objeto e o surgimento de outro distinto, pois não há nada que fique, permaneça (o tal ‘algo desconhecido’) que nos permita falar em mudança. Que Hume leva até o fim esta conseqüência, de negar a existência de substâncias, fica muito claro na sua teoria da identidade pessoal, único lugar onde ele trata propriamente de identidade e diferença. Neste caso ele nunca pôde ficar satisfeito com tal teoria porque era impossível através dela explicar porque acreditamos que há uma unidade do eu através do tempo, visto que tudo que podemos estabelecer do eu é que este é somente um agregado de percepções, que ao perder ou ganhar uma percepção passa a ser um agregado diferente do que tínhamos antes. A única unidade à qual ele podia recorrer era a da soma das percepções que estão presente na mente a qualquer momento específico. Como é natural que se adquira e se perca percepções tal unidade, a soma das percepções, é diferente em diferentes tempos, não se podendo estabelecer uma identidade entre elas.

Mesmo antes de chegarmos a problemas tão complicados quanto o da identidade pessoal, há outro caso, talvez conseqüência do modo de tratar as percepções que tem o potencial de abalar os fundamentos da ciência da natureza humana, e este é o problema ‘residual’ do tom de azul ausente. O que é uma cor? Ela é uma percepção simples ou uma percepção complexa? Ao darmos o exemplo da maçã estávamos tratando a cor como se fosse uma percepção simples, e Hume ao tratar do tom de azul, do qual não se teve experiência, parece fazer o mesmo. Supunhamos termos as idéias de todos tons de azul exceto um, isto é, consideremos cada tom de azul como sendo uma percepção simples. Hume nos pergunta se achamos ser possível preencher o vazio deixado pelo tom de azul do qual não tivemos experiência através de um esforço da imaginação. Parece que não seria muito difícil, e assim ficamos com a idéia de uma cor simples da qual não tivemos uma impressão correspondente.

Considerando os sentidos como origem das impressões e como critério para distinção entre o que é impressão e o que é idéia (i.e., o que é sentido é uma impressão), parece que

teríamos uma idéia de um tom de azul sem, no entanto, ter tido uma impressão correspondente e anterior a ela, nos provendo de um contra-exemplo para o princípio da cópia. Como é possível? O único meio de pensarmos que isso é possível é se tratarmos as impressões de cor não como simples, mas como providas de partes, como tom e brilho. Agora basta aplicar o segundo princípio da ciência da natureza humana, o da liberdade da imaginação, e concebermos que variando uma das partes da idéia, como o tom, podemos obter diferentes idéias sem ter tido a correspondente impressão, mas mesmo assim tratar a idéia como possuindo tal unidade que ela deve ser pensada como uma idéia simples, da qual estamos de posse, sem termos tido uma impressão anterior. A idéia precisa permanecer simples, pois se tal idéia fosse complexa, então teríamos que tomar o tom ou o brilho da cor como componentes mais simples (idéias simples por sua vez) que podem ser concebidos separados de cores.

Há outros meios de tratar esse problema: por exemplo, Barry Stroud¹⁴ nos lembra que o princípio da derivação das idéias simples das impressões simples é estabelecido através de uma máxima causal. É pela ‘conjunção constante de percepções semelhantes’ que Hume descobre que há uma dependência de uma em relação à outra, e é pela constatação de que primeiro tem-se a impressão simples e depois a idéia simples que ele determina que é a impressão que causa a idéia, e não o contrário. Como iremos aprender mais tarde no *Tratado*, tal conjunção causal não é necessária, mas contingente, dependente da experiência, e assim não é impossível que a regra geral tenha exceções¹⁵.

Já Don Garrett¹⁶ vai mais longe e tenta mostrar como seria possível, com os princípios e elementos de Hume, a aparição de uma idéia simples antes de uma impressão simples, sem isso representar qualquer perigo para o primeiro princípio da natureza humana. Ele cita uma nota que aparece no *Apêndice* (T637) onde Hume admite que idéias simples podem ser semelhantes, mesmo que aquilo pelo qual elas se assemelham não seja nem distinguível nem separável da idéia (como não pode ser, já que estamos tratando de idéias simples). Um dos casos se refere a todas as idéias simples - todas são semelhantes entre si precisamente em razão de sua simplicidade. Outro exemplo de semelhança que Hume menciona é exatamente o

¹⁴ Stroud, B. *Hume*. Routledge, London, 1994 (2nd ed.), pp.33-4.

¹⁵ Plínio Smith nota que “Flew, Reid e Noxon julgam que o princípio não pode ser uma generalização, pois, nesse caso, ele não poderia legitimar a afirmação de que um termo é sem significado, se uma impressão não pode ser produzida”. Smith, Plínio Junqueira. *O Ceticismo de Hume*. Loyola, São Paulo, 1995, pp.52-3.

¹⁶ Garrett, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. pp.50-2.

das cores. Ele nos diz que azul e verde se assemelham mais do que azul e vermelho, mesmo não nos explicando no que se baseia esta semelhança, isto é, não explicando de que modo relevante essas duas cores se assemelham, e que não está presente quando comparamos azul com vermelho.

A semelhança entre as cores, além do mero fato de serem cores, não é tão óbvia nos casos de cores diferentes, isto é, é por alguma propriedade que elas possuem em comum que as tornam semelhantes? Qual? Mas nós podemos dizer que a semelhança é mais óbvia quando ela concerne dois tons de azul, digamos, aqueles que determinam os limites para podermos dizer que há um tom de azul faltando. Pois neste caso o que as duas idéias têm em comum é exatamente o fato de serem diferentes tons da mesma cor, ambas idéias reconhecemos como sendo da cor azul. Assim, diz Garrett:

O sujeito tem [...] um grande número de idéias simples que naturalmente se assemelham à impressão que falta, e estão até organizadas em tal ordem de modo a *apontar*, dada a natureza das semelhanças, o conteúdo da impressão que falta [isto é, que ela deve ser azul]. A operação da mente em usar uma gama de tons semelhantes para preencher o vazio em uma ordenação de idéias simples [...] é indiscutivelmente bem semelhante à operação da mente quando ela interpola elementos que faltam em outras séries que não requerem a formação de uma nova idéia simples. (Garrett, p51)

Mesmo assim, tudo o que temos é que duas idéias simples podem ser semelhantes, mesmo que elas não possuam partes, uma qualidade separável ou distinguível que seja qualitativamente idêntica à de uma outra idéia. A operação da imaginação que Garrett tem em mente é tirada do terceiro livro do *Tratado* (T366) e é a operação pela qual a imaginação junta duas emoções para formar uma terceira, igualmente simples como as duas que a originou.

Imaginemos um processo similar pelo qual idéias de um tom mais claro e de um tom mais escuro poderiam ser imaginativamente ‘misturados’ para produzir uma idéia simples intermediária entre eles. Isso se diferenciaria da mistura de *impressões* somente no menor grau de força e vivacidade das percepções nas quais ela operaria. E apesar de Hume descrever o processo de mistura como um que se aplica a impressões ao invés de idéias, ele também o caracteriza como sendo tal que se aplica especificamente a cores. Logo, não ficaríamos surpresos em

descobrir que a imaginação tenha pelo menos uma capacidade limitada para ‘misturar’ idéias de cores que se assemelham. (Garrett, p.52)

Não podemos negar a engenhosidade da solução de Garrett, e ela é bem interessante se queremos explicar como é possível que tenhamos a idéia do tom de azul sem ameaçar o princípio da cópia, indo além de dizer que tal princípio é somente contingente e passível de ter exceções. Stroud já sabia que para tanto seria preciso descobrir outra operação da imaginação que não seja a de somente unir e separar idéias. E de fato, ele cita uma passagem de Hume que pode indicar onde tal capacidade pode ser encontrada:

[...] a imaginação, quando posta em qualquer curso de pensamento, está apta a continuar, mesmo quando o seu objeto lhe falha, e como uma galera posta em movimento pelos remos, continua no seu curso sem um novo impulso. (T198)

Mas Stroud não vai atrás desta linha de pensamento, somente nos deixa com a pergunta de até onde a imaginação pode ir sem precisar de novos dados. O que é preciso determinar é: é possível que a imaginação, percorrendo os diferentes tons de azul, seja capaz de passar pelo vão que separa os dois tons de azul e preenchê-lo com o tom ausente? Se a resposta para essa pergunta for positiva, assim como a aceitação da capacidade da imaginação que Garrett nos aponta, não é possível imaginar por que tais capacidades devem ser limitadas a idéias de cores que se assemelham. Até que grau de semelhança pode tal capacidade operar de modo a gerar novas idéias simples sem a necessidade de impressões simples? Hume é bem claro na mesma citação que Garrett usa para dar apoio à sua tese:

Idéias nunca admitem uma união total, mas estão dotadas com um tipo de impenetrabilidade pelo qual elas excluem umas às outras, e são capazes de formar um composto pela sua conjunção, não pela sua mistura. (T366)

Idéias simples não se juntam para formar uma terceira idéia simples, elas se juntam para formar uma idéia complexa. A operação da imaginação necessária para termos, de um modo ou outro, o tom de azul ausente, é o de criação de idéias simples. Não vemos como esta capacidade pode ser limitada à criação de idéias que possuem uma grande semelhança, e não a outras que não possuem qualquer semelhança a não ser aquela de serem idéias simples. Garrett não ficaria convencido com tal objeção, pois para ele “o tom de azul

ausente ele mesmo requer no máximo uma pequena e compreensível emenda à descrição geral de Hume dos poderes da imaginação.” (Garrett, p.52). É de se questionar se o poder de criar novas idéias, mesmo em situações limitadas como a descrita pelo tom de azul ausente, seria uma ‘pequena e compreensível emenda’ às capacidades da imaginação. Teríamos que nos perguntar: qual o limite para esse poder criador da imaginação? Garrett em seguida diz que mesmo havendo uma imaginação criadora, isso ainda não autorizaria a formação de idéias como a de conexão causal necessária ou de substância, porque tais coisas não seriam semelhantes a nenhuma outra idéia (como a idéia do tom de azul ausente é às idéias de azul contíguas a ela). Para estas idéias poderem ser formadas seria preciso alguma outra faculdade que não a imaginação. Mesmo assim, se o tom de azul ausente pudesse ser tratado como uma exceção ao princípio da cópia, então como traçaríamos a distinção entre idéias que são exceção e aquelas idéias formadas pela imaginação que são consideradas fictícias? Por que dar um status especial à idéia do tom de azul e não a outras?

Há outro caminho que pode ser tomado. Se observarmos uma diferença entre impressões e idéias, a de que as impressões são aquelas que não possuem qualquer outra percepção anterior a elas (enquanto as idéias possuem percepções anteriores a elas), então a percepção do tom de azul, por não ter uma percepção precedente, tem que ser tomada como uma impressão. Tal exemplo e outros como ele, só se tornam paradoxais se tomarmos como critério de determinação de uma impressão a sua origem nos sentidos. Impressões, mesmo as que chamamos de impressões da sensação, “aparecem na alma originalmente, de causas desconhecidas” (T7). A separação entre impressões da sensação e impressões da reflexão serve somente para dar nome à distinção entre impressões que precisam de outras impressões ou de sua idéia para aparecerem na mente – como amor, prazer etc; e aquelas que não precisam de percepções anteriores. O tom de azul ausente, por não ter uma percepção anterior a ele, continua sendo uma impressão da sensação. O tom de azul ausente só pode se apresentar como um problema se não aplicarmos *sistematicamente* as definições que o próprio Hume propõe. Mas mesmo assim, mesmo se aplicarmos as definições de Hume e considerarmos o tal tom de azul como uma impressão - já que ele não possuiu uma percepção anterior da qual ele pode ser dito ser uma cópia – ainda sentimos que tal tom de azul não pode ser uma impressão, que ele não pode ser o mesmo tipo de coisa que ver uma cor, sentir com os dedos uma superfície, sentir dor. Por quê? Tal tom de azul não foi sentido, ele foi pensado. Mais uma vez, se borrarmos a fronteira que separa coisas que são sentidas e coisas que são pensadas, entre impressões e idéias, o tom de azul ausente será o menor problema que teremos

de lidar, pois ficaríamos incapazes de distinguir entre aquilo que é real e aquilo que não é, entre sentir e pensar, entre lembrar e imaginar. Se considerarmos o tom de azul ausente como somente sendo a exceção de uma lei empírica (lembramos, a primeira possibilidade considerada brevemente acima), tudo o que queremos dizer é que *nós* não tivemos experiência dele, mas parece que concebemos que alguém teve, o que nos autorizaria a termos a idéia sem ter tido a impressão. Nesse caso, a realidade do tom de azul é garantida pelo fato de que talvez alguém tenha tido a experiência dele – tom de azul é real, independente de nós termos impressão dele ou não. Agora, por que pararmos neste tom de azul? Por que não conferir o mesmo status a idéia de sereias e unicórnios? Não é concebível que, assim como o tom de azul, alguém tenha tido experiência dessas coisas? Não basta dizermos que a diferença entre impressões e idéias é entre o sentir e o pensar, sem considerar como esta diferença deve ser entendida, e é isso que propomos fazer a seguir.

3. SENTIR E PENSAR

Vimos como funciona o primeiro princípio da natureza humana, o da prioridade das impressões sobre as idéias, e que estas são cópias daquelas, e precisando este princípio ser refinado, a sua limitação para a prioridade das impressões simples sobre as idéias simples. Também vimos que tal princípio tem conseqüências sobre como deve ser entendida a filosofia de Hume. A saber, que ela é, já no começo, idealista em relação aos objetos da experiência, pois o que temos são somente agregados de propriedades sobre os quais projetamos princípios de união. Isso é feito de acordo com o segundo princípio da natureza humana, o princípio segundo o qual a imaginação possui a liberdade de manipular as idéias, unindo as idéias simples em diferentes idéias complexas. Que certas propriedades sejam no mais das vezes unidas nos mesmos objetos é garantido pelo que Hume chama de princípios gerais da imaginação, que são os princípios de semelhança, contigüidade no lugar e no tempo, e de causa e efeito. Há também algo que Hume chamou de um tipo de atração que ocorre entre as percepções, e que também garante que certas percepções sejam unidas a outras em situações semelhantes. Cabe ainda decidir o que exatamente é essa atração entre as idéias. O argumento que avançaremos adiante (Parte II) é que tal atração é o mesmo que as relações naturais. Tal interpretação desautoriza a tese de que tal atração fosse um tipo de propriedade que viria junto com as impressões simples – o que poderia levar a pensar que tal união das percepções reflete ou representa uma similar união de coisas no mundo externo.

Vimos também que mesmo o primeiro princípio limitado às percepções simples não é imune a exceções, como no exemplo que Hume dá sobre o tom de azul ausente. Argumentamos que este pode ser um contra-exemplo para o princípio da cópia somente se tomarmos como critério de distinção entre impressões e idéias a origem das impressões. Como tal tom de azul não tem origem na sensação, mas no pensamento (e idéias são pensadas, ao passo que impressões são sentidas), ele parece ser um caso em que uma idéia simples precede uma impressão simples. Mas observamos que, se considerarmos não a origem, mas a anterioridade de uma impressão em relação a uma idéia, então não deveríamos hesitar em chamar a percepção do tom de azul de uma impressão. Nesse caso o tom de azul não seria uma exceção ao princípio da cópia. Há, no entanto, um problema exegético: Hume, em sua definição de impressões e idéias, acha que a diferença entre ambas é fácil de entender, e nos diz que tal diferença é a mesma que todos podem perceber entre sentir e pensar. Com isso, voltamos a falar dos sentidos, e, como o tom de azul não foi sentido, e sim pensado, então ele

é uma idéia, de acordo com esse padrão. Mas, se fosse esse o caso, a faculdade responsável pela produção de tal tom de azul seria a imaginação, como propõe Don Garret. E o que a imaginação pode fazer, de acordo com Hume, é somente manipular, unir e separar idéias, como fazemos quando pensamos em unicórnios, sereias e Camelot. A única capacidade criativa da imaginação está ligada exatamente à criação de idéias complexas, e foi isso que fez com que Hume reconsiderasse o princípio da cópia para que ele fosse válido somente para as percepções simples. Como a mente não tem capacidade criativa, só é possível estar de posse de uma idéia simples se sua impressão simples tiver sido dada anteriormente. Sendo assim, a imaginação não possuindo a capacidade de criar *ex nihilo*, então temos que concluir que a idéia do tom de azul, para poder ter sido produzida pela imaginação, tem que ser complexa, e não simples, o que não violaria nem o primeiro, nem o segundo princípio da natureza humana, o princípio da cópia e o princípio da liberdade (de manipulação, e não criação) da imaginação. Mas jamais a idéia de cor é tomada como sendo complexa, e o contra exemplo do tom de azul não mostraria que os princípios de Hume são empíricos e suscetíveis a exceções, mas abriria as portas para uma imaginação criadora, e não vemos mais como unicórnios, sereias e Camelot poderiam ser consideradas entidades fictícias, se o tom de azul não é. Aconteceria que a explicação que temos das ficções, que só é possível tê-las porque são unidades compostas pela imaginação, estaria perdida, pois o tal tom de azul seria uma ficção, que não obstante não é composta. Temos como diagnóstico do problema do tom de azul ausente a suposição de que para uma impressão ser real esta tem que ter sido derivada dos sentidos, e este é usado como critério para distinção entre impressões e idéias. Temos que lembrar o que Hume escreve:

Pelo termo impressão eu não devo ser entendido como expressando o *modo* em que nossas percepções vivazes são produzidas na alma, mas somente as próprias percepções. (T2, nota. Meu grifo)

O que ele está enfatizando aqui é que ele deseja falar somente dos itens mentais aos quais ele dá o nome de impressões, e não sobre o que é sentir sensivelmente, nem sobre aquilo que causa a percepção sensível. Apesar de Hume considerar que não é importante falar dos sentidos como origem das impressões, é nossa opinião de que ele mesmo o faz, e cria problemas, como veremos. Se a diferença entre impressões e idéias pode ser entendida como sendo aquela entre sentir e pensar, mas que tal critério de distinção não pode referir-se aos sentidos como origem das impressões, então como podemos entender essa distinção?

Colocada a diferença entre impressões e idéias como sendo a mesma que sentir e pensar, é natural pensar as impressões como sendo aqueles itens nos dados pelos sentidos. Mas a citação acima deixa claro que não é isso que Hume tem em mente, não é pelo modo de produção das percepções que as devemos distinguir, isto é, não é por referência à sua causa sensível. Assim como o problema do tom de azul aparece para o princípio da prioridade das impressões sobre as idéias, entender a distinção entre as duas como sendo aquela entre sentir e pensar também envolve um fenômeno que está em conflito com a teoria:

Cada um irá prontamente perceber a diferença entre sentir e pensar. Os graus comuns destes são comumente distinguíveis; apesar de não ser impossível, mas em instâncias particulares eles podem muito bem se aproximar um do outro. Assim no sono, em uma febre, em loucura, ou em qualquer emoção violenta da alma nossas idéias podem se aproximar de nossas impressões: assim como, por outro lado, às vezes acontece que nossas impressões são tão fracas e baixas que não podemos distinguí-las de nossas idéias.
(T2)

Hume parece estar tão pouco preocupado com esses exemplos quanto ele está com o exemplo do tom de azul. Ele tenta diminuir o problema nos dizendo que tal impossibilidade de distinguir impressões de idéias ocorre em tão poucos casos que não vale a pena se preocupar com isso. Mas não nos parece que ele cita poucos casos, e não é, por exemplo, a distinção do sono da vigília que tanto preocupa Descartes? E como saber se não estamos em um manicômio e tudo que chamamos de experiência não passa de fruto de nossa imaginação? Hume parece estar tão confiante em seu modo de abordar a questão que aquilo que apareceu como problema para outros filósofos não o é para ele. Se é esse o caso, isto é, se o problema de Hume não é o mesmo de Descartes, então temos que ver mais a fundo o que ele entende pela distinção entre impressões e idéias como sendo aquela entre sentir e pensar.

Para tanto, vejamos o que Everson¹⁷ escreveu sobre isso. Ele pensa que qualquer tentativa de elucidar a distinção entre impressões e idéias deve também mostrar por que sensações e emoções são consideradas por Hume como coisas do mesmo tipo, e concorda conosco que Hume talvez deva buscar na origem das impressões o modo de distinguir estas das idéias, mas que isso pode trazer problemas.

¹⁷ Everson, “The Difference Between Feeling and Thinking”, in: Twenman, S. (ed.) DAVID HUME, CRITICAL ASSESSMENTS, vol. I, Epistemology and Reason, Routledge, London, 195, pp.10-24.

Está claro do que Hume diz sobre impressões que elas incluem o que nós agora chamaríamos de percepção e então é ainda mais marcante que Hume deva tentar capturar esta noção em termos de força e vivacidade do que por referência às origens causais da percepção¹⁸.

Everson procura o caminho da distinção entre sentir e pensar para explicar aquela entre impressões e idéias porque para explicar esta última, os critérios de força e vivacidade ‘provaram ser recalcitrantes à análise e elucidação’. Não somente por isso, pensar força e vivacidade como característica e critério de distinção entre impressões e idéias quase que invariavelmente leva comentadores a pensar na teoria das percepções de Hume como sendo essencialmente imagética, como fazem Anthony Flew, Jonathan Bennett, David Pears, Oliver Johnson e até mesmo Barry Stroud (considere o exemplo do detetive e o atirador, p.45 abaixo). Pensar impressões e idéias como imagens tende, primeiro, a simplificar demasiadamente a teoria de Hume, e, segundo, a deixa muito grosseira – pois poder conjurar a imagem de um tom de azul é algo, mas conjurar a imagem de amor, ódio ou de um cheiro? A formação da imagem de tais sensações não seria feita de forma associativa, como quando pensamos em verdes pradarias para ter as sensações de calma e tranquilidade. Neste caso teríamos imagens de certas coisas que nos fariam sentir aquelas sensações, isto é, temos associada a certas imagens certas emoções. Não, o caso das emoções como imagens é como se a própria sensação da pradaria fosse calma e tranquila. Se pensarmos todas as impressões e idéias como imagens, e que força e vivacidade fossem propriedades que todas imagens devam ter em algum grau, então uma idéia que não possui vivacidade alguma (como Hume chama de idéias perfeitas aquelas da imaginação) não seria uma imagem, i.e. idéias da imaginação não seriam idéias. Everson indica um caminho para podermos compreender a distinção:

[...] o que é importante saber agora é que Hume está explicando força e vivacidade em termos funcionais. Uma ‘percepção’ tem mais força e vivacidade do que outra se ela é de tal modo que produz um efeito mais forte na mente. (Everson, p.15)

Assim, para Everson, força e vivacidade são conceitos causais, e ele também usa como evidência a linguagem que Hume usa em T629. Como a tentativa é elucidar a

¹⁸ Everson, p.10. Notem o quanto o uso de um vocabulário aparentemente não técnico por Hume pode confundir. Percepção pode ser por um lado usado como substantivo e englobar os dois tipos de itens mentais, impressões e idéias. Mas pode também significar a atividade, que pode ser distinguida entre sentir, percepção sensível, e pensar, que não chamaríamos comumente de perceber. Com ‘o que nós agora chamaríamos de percepção’, Everson quer dizer o mesmo que Hume entende por percepção, mas não tudo, somente percepção sensível, o perceber impressões.

distinção entre impressões e idéias através da distinção entre sentir e pensar, e que estes são termos funcionais, então ter uma impressão (sentir) causa certas disposições ao passo que ter idéias (pensar) não. Vejamos um exemplo. Em um dia quente estou sentado em um bar com um copo e uma garrafa de cerveja a minha frente. Neste caso, e outros similares a ele, tenho a tendência a esticar o braço, apanhar a garrafa e servir um copo de cerveja para beber e aliviar o calor. Nos termos de Everson, a impressão do calor junto com a da garrafa de cerveja etc. me causa a agir de certo modo. Já se eu estivesse no mesmo bar, mas sem a cerveja em minha frente, somente com o pensamento dela (tendo uma idéia) eu não seria impelido a tais ações como a de esticar o braço etc. Para Everson:

A motivação para Hume tratar ambas emoções e percepções [impressões?] como espécies do mesmo gênero mental agora se faz aparente. Nós não precisamos procurar por semelhanças qualitativas entre elas – a sua semelhança está em sua tendência a afetar a mente e influenciar o comportamento. (Everson, p.17)

Uma emoção como a raiva e a impressão de uma garrafa de cerveja em um bar em um dia quente possuem em comum a característica de nos incitar à ação, a fazer algo. E a solução de Everson parece ser bastante boa. O problema é que sempre quando temos soluções demasiadamente boas para problemas demasiadamente grandes em Hume, sempre há um problema residual, e Everson sabe disso, pois:

Não pode ser o caso que enquanto impressões têm efeitos na mente e ações de alguém, idéias não, já que crenças são precisamente idéias que têm tais efeitos. (Everson, p.17)

Como força e vivacidade não são características suficientes para fazermos tal distinção, é preciso procurar os efeitos que as percepções causam. Se fizermos isso parece que novamente estamos tratando força e vivacidade como características intrínsecas das percepções, agora não enquanto imagens, mas enquanto objetos que causam certas disposições. Agora o problema seria o de distinguir entre impressões e idéias cridas. Não tendo escapatória, parece ser necessário recorrer à origem nos sentidos das impressões como sendo a sua característica definitiva que nos permite classificar as percepções em um lado em impressões e em outro em idéias.

Há o forte perigo de que, nos critérios de Hume para identificar crenças e impressões, dado que ele não pode fazer

referência à causação por objetos externos, eles podem vir a ser não somente análogos, mas idênticos (Everson, p.19).

Assim, para Everson, o problema é distinguir entre impressões e idéias fortes, aquelas que possuem um grau de força tal que possa ser confundida com uma impressão. Na verdade se força e vivacidade são características presentes em todas percepções, então não é o seu grau que devemos usar para distinguir entre impressões e idéias, sejam elas tomadas como imagens ou não. Pois por mais que variássemos o grau, ainda não teríamos a diferença de tipo que se pretende estabelecer ao se dividir percepções em impressões e idéias. Se fizéssemos assim, nem mesmo poderíamos distinguir entre imaginação e memória, pois há casos em que as criações da imaginação podem ser tão vivazes quanto uma impressão. Com ‘distinguir entre impressões e idéias fortes’ Everson quer dizer que temos que distinguir entre aquilo que é real e aquilo que não é, e sente que para fazer tanto, ainda é preciso falar da origem das impressões, e que Hume, mesmo negando a necessidade, o faz mesmo assim. Everson não qualifica de que modo Hume pressupõe a origem das impressões, mas não pode ser no sentido que os sentidos nos dão a ‘verdadeira realidade’, pois é exatamente esse problema que ele está querendo dissipar. Simplesmente assumir que os sentidos são origem das impressões e, mais fundamentalmente, que funcionem como critério de distinção entre impressões e idéias, não é uma opção que podemos considerar aqui, pois Hume não considera ser necessário fazer tal relação, tal investigação é para ‘anatomistas’ e ‘filósofos da natureza’. Para que possamos considerar os sentidos como nos dando aquilo que é real em contrapartida àquilo que é somente imaginado e, portanto, fictício, parece ser preciso pensar que os sentidos nos dão acesso privilegiado a um mundo independente daquilo que se encontra na mente. E isso é exatamente o que Hume quer mostrar que não é possível provar, pois para tanto seria preciso poder comparar uma impressão com um objeto externo, o que não é possível. Não é possível usar a origem das impressões como critério para distinção entre impressões e idéias, pois pressupõe que poderíamos fazer uma comparação que absolutamente não podemos fazer.

Apesar de chegar à conclusão de que Hume deve buscar na origem nos sentidos a característica que define o que é uma impressão por oposição a uma idéia, que não nos parece ser o melhor modo de conduzir uma investigação, Everson estabelece um ponto importante: temos que considerar por que emoções, carros e unicórnios são, em pelo menos um sentido, os mesmos tipos de objetos – percepções. Em primeiro lugar, a distinção entre impressões e idéias não é uma distinção de natureza, pois ambas os tipos de percepções são itens mentais.

Quando analisamos diferentes tipos de impressões, por exemplo, uma emoção e uma impressão da sensação, como aquele carro, nos parece que o melhor modo de distinguir uma da outra como sendo dois tipos de impressões é fazendo referência à sua origem. Mas se não é a sua origem que nos permite determinar os dois itens como impressões, então o que é?

Tanto sentir dor quanto ver um carro são impressões do mesmo tipo, e sabemos, pela definição de impressões, que ambas possuem um alto grau de força e vivacidade. Ainda não exploramos muito a fundo o que estes dois termos significam, e, se formos seguir a definição de impressões, então o grau de força e vivacidade é exatamente o que nos permite dizer que o sentir dor e o ver o carro são impressões e não suas idéias, que são mais fracas e menos vivazes. Mas talvez seja possível pensar na distinção entre impressões e idéias como aquela entre sentir e pensar como nos fornecendo um modo para analisarmos as semelhanças entre esses dois tipos de impressões. Podemos entender ‘sentir’ como significando ‘estar em um certo estado’ e ‘pensar’ como ‘representar um certo estado’ ou ainda ‘estar por um certo estado’. Distinção que Hume tinha em mente:

Uma paixão é uma existência original, e não contém nenhuma qualidade representativa que a faça uma cópia de qualquer outra existência ou modificação. Quando estou com raiva, estou realmente possuído pela paixão, e naquela emoção não há mais referência a um outro objeto do que quando estou com sede, doente ou tenho mais de seis pés de altura. (T415)

Se considerarmos as impressões de dor e raiva (uma impressão primária e uma impressão secundária), ambas envolvem estar em um certo estado mental que ainda pode ser visto como um estado disposicional pelo qual somos levados a agir de um certo modo. Já as idéias destas impressões não envolvem sentir dor ou sentir raiva, mas pensar, representar como tal estado seria. Neste sentido uma impressão visual ou de algum outro sentido se assemelha muito mais à idéia de dor e raiva por que não envolve estar em um estado, pois do contrário ver vermelho significaria ficar vermelho. Mas tal como com as impressões de dor e raiva, nós temos uma disposição de agir, o que não acontece quando se tem a mera idéia.

Mas como ficam as idéias associadas à crença, que nos levam a agir? O que Everson ignora é que a crença é uma idéia associada a uma impressão, associação através da qual ela adquire o maior grau de força e vivacidade e nos leva à ação. Talvez ainda não seja preciso fazer referência ao mundo externo para entender a distinção entre impressões e idéias como

sendo aquela entre sentir e pensar. Como nosso compromisso é tentar ser fiel ao texto de Hume, e não de seus comentadores, se Hume nos diz que não é preciso, sequer possível, conhecer a origem as impressões, então ele julga que, e nós devemos investigar de que modo, todas as distinções feitas no começo do *Tratado* são bem fundamentadas.

4. MEMÓRIA E IMAGINAÇÃO

As idéias aparecem na mente em duas formas, ou como idéias da memória ou como idéias da imaginação. Uma idéia da memória é aquela que “quando em sua nova aparência retém um grau considerável de vivacidade, e é de algum modo intermediária entre uma impressão e uma idéia” (T8). Já uma idéia da imaginação é tal que “quando ela perde completamente aquela vivacidade, [...] é uma idéia perfeita” (T8-9). O modo de distinguir entre os dois tipos de idéias é o mesmo que Hume nos dá para distinguir entre impressões e idéias, a saber, o grau de força e vivacidade. As impressões são aquelas percepções que possuem força e vivacidade em maior grau, e, como vimos que impressões são anteriores e causas das idéias, não é somente a forma da impressão que é copiada em uma idéia, mas também a força e a vivacidade é transmitida para ela. Em seguida, aquelas percepções que possuem um grau intermediário de força e vivacidade são as idéias da memória, elas copiam ou recebem a sua força e vivacidade das impressões, mas não completamente. Talvez o que Hume tenha em mente é que do mesmo modo em que uma impressão complexa nunca é copiada perfeitamente em uma idéia complexa, o mesmo ocorra com as propriedades de força e vivacidade. Por último, as percepções que possuem o mais baixo grau de força e vivacidade, se é que possuem algum, são as idéias da imaginação.

Se tais itens mentais não se distinguem quanto à sua natureza, mas somente no seu grau de força e vivacidade, então Hume poderia ter nos provido com um método de identificar os diferentes graus de força e vivacidade para podermos determinar que percepções são impressões e que percepções são idéias. Poderíamos ter um começo da escala com as impressões, já que são as percepções mais fortes e vivazes, e são aquelas percepções que emprestam a sua força e vivacidade às idéias. No entanto, como podem haver casos em que as idéias da imaginação adquirem um grau de força e vivacidade tão alto que podem ser confundidas com impressões, há sempre a possibilidade de tomarmos uma tal idéia como padrão para distinção entre impressões e idéias, correndo o risco de não poder fazê-lo adequadamente.

Mas o diferente grau de força e vivacidade não é a única diferença entre as idéias da imaginação e da memória, tais faculdades possuem capacidades e funções diversas que talvez podem nos prover de um método seguro para poder dizer qual idéia é de qual faculdade: “A

imaginação não está restrita à mesma ordem e forma das impressões originais, que a memória está de certo modo atada, sem nenhum poder de variação” (T9), logo, “A tarefa principal da memória não é preservar as idéias simples, mas a sua ordem e posição” (T9). Se a memória está ‘atada’ deste modo e a imaginação não, isso nos leva ao segundo princípio da natureza humana “da liberdade da imaginação de transpor e mudar suas idéias” (T10).

Infelizmente, Hume imediatamente nos retira a possibilidade de usar a diferença de atividade das duas faculdades para determinarmos quando temos uma idéia da imaginação e quando temos uma idéia da memória. Pois, nota Hume, é impossível termos as impressões originais das quais as idéias são cópias para podermos comparar e determinar se as idéias estão na mesma ordem e posição em que nos foram dadas para poder serem ditas idéias da memória, e se não estão, da imaginação. Na distinção entre imaginação e memória fica implícito que a memória, tal como a sensação, é uma faculdade passiva, visto que seu único trabalho é preservar a ordem e posição das idéias simples. Já a imaginação é uma faculdade ativa, pois é ela que possui a liberdade de manipular as idéias do modo que desejar (na medida em que isso signifique compor e decompor idéias complexas).

Para Kemp Smith¹⁹ há uma outra característica que Hume não explicita o suficiente, que serve para diferenciar a imaginação da memória:

[...] que na memória a ordem das idéias, como a ordem das impressões dos sentidos, é determinada para a mente e não por ela. Isto, como ele concebeu, não importando o que ele disse ao contrário, forma uma diferença adicional e *sensível* entre imaginação e memória – uma diferença, quer dizer, que pode ser *imediatamente* experienciada, e que indica uma relação real entre percepção sensível e memória. A ordem da natureza é revelada a nós na coexistência e seqüência de nossas impressões – uma ordem feita para e não por nós. (Kemp Smith, p.233.)

Mas isso seria dizer que a diferença entre uma seqüência de percepções sucessivas e uma seqüência de percepções coexistentes é dada a nós e não feita pela mente. No entanto, este é exatamente um dos problemas que Hume tem que resolver ao tratar da existência contínua e distinta de corpos. Do mesmo modo que não podemos usar a ordem e posição das idéias para determinar se elas são da imaginação ou da memória, porque não

¹⁹ SMITH, Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume*. Palgrave Macmillan, 2005.

podemos ter as impressões das quais elas originaram para comparação, nem todas as percepções que tomamos como coexistentes são dadas como tais, mas como sucessivas. Parece que precisamos algo mais, algum tipo de atividade da mente, para que possamos dizer quais seqüências de percepções são de coisas sucessivas e quais são de coisas coexistentes. A alternativa seria a de que as três relações que Hume considera como naturais dependem de propriedades das idéias, e não de atividades da mente. E que elas sejam suficientes para explicar como temos um ou outro tipo de seqüência, e assim, poder dizer com Kemp Smith que a memória nos revela como a natureza é, pelo menos no que concerne a sua ordem, se não nas suas qualidades.

O grau de força e violência, ou como Hume também chama, força e vivacidade, é o critério de distinção entre impressões e idéias que ele nos apresenta já na sua primeira definição do que esses itens são:

A diferença entre elas [impressões e idéias] consiste nos graus de força e vivacidade com o qual elas entram na mente, e passam para o pensamento ou consciência. (T1)

O modo como se interpreta tal critério está intimamente ligado a como se toma o que impressões e idéias são. Na continuação da citação acima Hume diz:

Aqueles percepções, que entram com mais força e violência, nós podemos chamar de impressões; e sob este nome eu compreendo todas as sensações, paixões e emoções, quando elas fazem sua primeira aparição na alma. Por idéias, eu quero dizer as imagens fracas delas no pensamento e raciocínio. (T1)

Se fixarmos nossa atenção no fato de Hume descrever idéias como imagens fracas de impressões, e considerarmos a passagem mais adiante no *Tratado* onde ele diz que idéias são cópias de impressões, então temos um primeiro modo de interpretar o que impressões e idéias são e como força e vivacidade devem ser aplicadas a elas – como qualidades de imagens. Assim, tanto impressões quanto idéias seriam imagens mentais. Impressões seriam as imagens mais fortes e vivazes que, ao passarem “para o pensamento ou consciência” perdem um pouco o grau dessas duas características e tornam-se idéias. Ao compararmos uma impressão com uma idéia “veríamos”, por assim dizer, a sua força e vivacidade diferir, do mesmo modo que

vemos a diferença entre uma fotografia desgastada e fora de foco com uma nova e bem focada.

Tal interpretação tem algum apelo se considerarmos somente as impressões dos sentidos dadas pela visão e algumas dadas pelo tato (como extensão e forma). Somente destas que se pode, propriamente, formar imagens mentais. Se todas as impressões e idéias fossem imagens mentais, como seriam imagens de sabor e cheiro, dor e prazer? É claro que a essas coisas ainda poderiam se aplicar os predicados de força e vivacidade e proceder alguma distinção. Por exemplo, posso dizer que o aroma de um vinho que um enólogo sente é muito mais forte e vivaz do que o aroma que eu sinto; ele pode inclusive sentir aromas que eu não sinto, mesmo quando nós dois cheiramos o mesmo vinho. Tal exemplo pode ser estendido à diferença entre uma pessoa que é mais ou menos tolerante a dor do que outra. Mas não é a intenção de Hume estabelecer que o enólogo tem impressões de vinho enquanto eu somente tenho idéias dele, mesmo quando o grau de força e vivacidade entre nossas percepções é tão grande que eu sequer posso dizer que tenho tal percepção. Se, no caso do aroma do vinho, minhas percepções fossem idéias, de onde elas viriam, visto que para se ter uma idéia é preciso que esta tenha sido primeiro copiada de uma impressão? Tais exemplos podem ser ditos um tanto ingênuos, pois ninguém pensaria em atribuir a uma outra faculdade ter certas percepções quando estas não estão no mesmo nível, não possuem o mesmo grau de força e vivacidade do que aquelas possuídas por outras pessoas. Ninguém diria que a diferença entre o paladar e olfato de um enólogo e o de uma pessoa comum se dá pelos objetos que estes percebem. A diferença seria posta ou no refinamento de um, ou na deficiência do outro, e não como uma diferença intrínseca aos próprios objetos. No entanto, quando Hume fala de força e vivacidade, ele dá a entender que estas são características próprias das percepções, e não relativas a cada pessoa que as possui. Stroud já havia notado semelhante deficiência na interpretação de Hume quando se tende a tomar impressões e idéias como imagens. O conhecido exemplo de Stroud é o de um detetive que observa um cômodo onde ocorreu um crime. Enquanto ele está olhando, percebendo sensivelmente, ele não percebe nada de suspeito, mas depois, repassando em sua mente aquelas coisas que ele tinha visto (isto é, pensando, tendo idéias) ele percebe um detalhe que lhe entra na mente com mais força e vivacidade – ele percebe que havia um atizador de fogo no lado esquerdo da lareira, mas que a vítima era destra.

Se impressões são definidas como aquelas percepções que batem na mente com maior força e vivacidade do que seus correlatos, então o detetive estava tendo uma impressão quando ele estava meramente pensando sobre o cômodo, e uma idéia quando ele estava percebendo-o. Neste caso uma impressão teria sido precedida na mente por sua correspondente idéia [...]. (Stroud, p.29)

Não pode ser isto que Hume gostaria de estabelecer, primeiro porque para ele são as impressões que precedem as idéias, e não o contrário; em segundo lugar, porque idéias é que são objetos do pensamento, e impressões objetos da percepção.

Uma outra tentativa de lidar com o problema do que são força e vivacidade que vale a pena ser mencionada é feita por Trudy Govier²⁰. O que ela faz é dividir os termos força e vivacidade e outros termos que aparecem ao longo do *Tratado* como seus sinônimos em duas categorias. A categoria encabeçada por força englobaria aqueles termos que se referem a um ‘poder perdurante’ e a categoria encabeçada por vivacidade seria daqueles que se referem à claridade ou quantidade de detalhe de uma percepção. Diz ela:

Não obstante o que o próprio Hume pode ter pensado sobre esta questão, há uma diferença entre a capacidade de uma idéia de influenciar idéias que a sucedem e a sua claridade ou detalhe – que está relacionada somente ao seu impacto inicial. (Govier, p.46)

Ela não está tão preocupada em tentar determinar de que modo termos como força e vivacidade podem ser usados para distinguir impressões de idéias, mas sim em como eles podem ser corretamente aplicados, ou melhor, o que eles significam quando aplicados a impressões e idéias uma vez que já temos a distinção entre elas feita. Por exemplo, em T631 onde Hume fala da diferença entre uma narrativa histórica e uma narrativa poética. Apesar de uma narrativa poética poder ser apresentada com ‘cores vivazes’ (talvez mais que uma narrativa histórica), ela é, no entanto, de certa forma ‘fraca e imperfeita’. Sobre tal uso Govier diz que:

Nós podemos resumir o ponto de Hume aqui dizendo que idéias nos passadas pela poesia podem ser bem *vívidas*, mas não são *fortes* – nós não as tomamos como sendo verdadeiras e, logo, elas

²⁰ Govier, Trudy “Variations on Force and Vivacity in Hume”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 22, No. 86. (Jan., 1972), pp. 44-52.

não afetam nossas outras idéias do mesmo modo que as idéias da memória e do juízo. (Govier, p.47)

Força e outros adjetivos que indiquem o ‘poder perdurante’ servem para ser usados quando uma impressão ou uma idéia tenha a capacidade de influenciar uma outra idéia, presumivelmente como nos casos de relações de causa e efeito em que a impressão ou a idéia de algo leva a mente a pensar em uma idéia relacionada. Agora o problema que Stroud apresenta com seu exemplo (acima) pode ser disperso se considerarmos o que Govier diz:

Força [forcefulness] é essencialmente uma característica disposicional e, de acordo, nenhuma impressão, *vista separada de todas as relações que ela tem com a idéia que a segue*, pode ser dita ter alguma força de modo significativo. Impressões não podem ser distinguidas de idéias com base na sua força, já que qualquer *força* que uma impressão tem é exatamente a força da idéia que é subsequente a ela. (Govier, p.48)

Assim, se quando o detetive viu o atizador, teve a sua impressão, e esta não tinha tanta força (se comparada depois com a sua idéia), é porque a impressão não estava adequadamente conectada com outras idéias relevantes (o fato de a vítima ser destra), o que não pode ter a influência de fazer o detetive chegar à conclusão de que provavelmente o assassino teria usado o atizador para matar a vítima e que o assassino fosse canhoto. Quando o detetive teve a idéia e a conectou com outra, ela teve a força de o fazer chegar a tal conclusão, que ele teria feito quando teve a impressão, caso a tivesse conectado com a idéia relevante. O problema passa a ser não a distinção entre impressões e idéias, mas sim a ‘falha’ da mente de conectar as percepções.

Seja como for, o trabalho de Govier é interessante para indicar como tais termos podem ser usados para se referir de forma unívoca a impressões e idéias, sem precisar que elas sejam certos tipos de itens mentais, como imagens. Mas isso ainda não nos ajuda a esclarecer como eles podem ser usados para diferenciar uma impressão de uma idéia, que nos parecia ser a intenção original de Hume. Pelo contrário, vimos que há casos em que Hume concede que uma idéia da imaginação pode ser mais vívida que uma idéia da memória, e também, seguindo o argumento de Govier, que a mesma força pode estar presente tanto em uma impressão quanto em sua idéia. Forte indicação de que tais termos talvez não possam ser usados para *fundamentar* a distinção entre impressões e idéias, apesar de que na maioria dos casos essa seja a característica apontada para mostrar o que é uma impressão e o que é uma idéia. Nos

casos em que a força de uma impressão seja a mesma que a de uma idéia, e mesmo assim podemos distinguir uma da outra (i.e., dizer qual é a impressão e qual é a idéia), claro está que não é essa característica que está sendo usada para distinguir uma percepção da outra.

Em um outro tipo de tentativa, talvez mais promissor se não pelo conteúdo, então pela forma, é feita por David Landy²¹. A tentativa dele não é de tomar força e vivacidade “como o critério determinado para o que fazem impressões e idéias o que elas são”, mas sim “como um mero sintoma, que ajuda a distinguir as duas por introspecção, mas não como sendo constitutivo do que é ser ou uma impressão ou uma idéia” (Landy, p.120). Assim, para ele, o que é usado para fundamentar a distinção entre impressões e idéias não é a análise de sua força e vivacidade, e sim o princípio da cópia. Isso é o contrário do que argumenta Hume, que primeiro constata a diferença de grau de força e vivacidade entre uma impressão e uma idéia, para depois determinar qual percepção se segue de qual, e assim estabelecer o princípio da cópia.

Para que alguma coisa seja uma cópia de outra (leia-se, para que uma idéia seja uma idéia) Landy enuncia duas condições necessárias e suficientes (quanto tomadas conjuntamente). A) ‘uma cópia é sempre causada por aquilo do qual ela é uma cópia’ e B) ‘uma cópia sempre exatamente assemelha-se aquilo da qual ela é uma cópia’²². Deste modo, como impressões são itens originais, e não preenchem estes dois critérios, elas não são cópias. Já idéias, como preenchem estes dois critérios, são cópias. Tudo bem, mas até agora temos somente que, por definição, uma impressão é uma impressão e uma idéia é uma idéia. Talvez ele tenha algo mais a dizer. Landy nos chama a atenção para os casos de doença e loucura em que não é possível distinguir uma impressão de uma idéia, ou melhor, em que uma idéia é tida como uma impressão – casos em que ambas possuem o mesmo grau de força e vivacidade:

Para que seja possível, [...] dizer que alguma idéia tem o mesmo grau de força e vivacidade que uma impressão, deve haver algum outro critério do que força e vivacidade que faz [de impressões e idéias] diferentes tipos de entidades mentais. (Landy, p.121)

²¹ Landy, David. “Hume’s Impression/Idea Distinction. HUME STUDIES, Volume 32, Number 1, April 2006, pp.119-139

²² Landy, p.120.

O ponto é claro, se o grau de força e vivacidade entre uma idéia e uma impressão é o mesmo, para podermos dizer tanto é preciso diferenciarmos uma impressão de uma idéia de algum outro modo. Mas isso só vale quando explicamos as atividades mentais de uma outra pessoa (ou a nossa no passado) que, exatamente por não conseguir distinguir uma de outra, as tem com o mesmo grau de força e vivacidade – dizemos que a pessoa está louca, delirando, alucinado. Para nós, que fazemos tal distinção é claro que as duas percepções possuem um diferente grau de força e vivacidade. Só dizemos que uma impressão possui o mesmo grau de força e vivacidade que uma idéia quando não as tomamos como tendo, do contrário estaríamos confundindo as duas coisas e as chamaríamos todas ou de idéias ou de impressões. Lembremos que para Landy o princípio da cópia serve para darmos razões para a cisão que fazemos nas percepções, em impressões e idéias. Tal distinção é feita de modo intuitivo, e o princípio da cópia serviria para determinarmos se “o que intuitivamente colocamos na categoria de idéias são todas cópias do que nós intuitivamente colocamos na categoria de impressões” (Landy, p.130). Sendo assim, também não poderíamos dizer que força e vivacidade servem para determinarmos se o que intuitivamente colocamos na categoria de idéias são menos fortes e vivazes do que aquilo que intuitivamente colocamos na categoria de impressões?

Se há a objeção de que força e vivacidade são predicados com significado obscuro quando aplicados a impressões e idéias, e que não são suficientes para marcar a distinção intuitiva porque são suscetíveis de óbvias exceções (como no caso da loucura), também não é esse o caso com o princípio da cópia, sendo a sua exceção mais conhecida o tom de azul ausente? Qual o limite para tais exceções? Nesse caso Landy faz um contra-desafio a Hume: “Qualquer um que quisesse dizer que há algumas idéias que não são copiadas de impressões teria o ônus de explicar qual distinção está sendo empregada quando se faz tal asserção” (Landy, p.132). A idéia do tom de azul ausente é a resposta de Hume. E não é somente ele que temos como exemplo de tal exceção. Landy admite que, dados os seus critérios, a idéia do tom de azul ausente deveria ser considerada uma impressão. Há também o caso da idéia de conexão necessária, que como o tom de azul não se encaixa nos critérios necessários e suficientes que ele nos dá para dizer o que é uma idéia, e que mesmo assim, novamente o próprio Hume reconhece como sendo uma idéia. Face a tais problemas, a saída de Landy é a de que o princípio da cópia é empírico e logo, suscetível a exceções. O que, nos termos em que Landy o coloca, acaba não sendo demasiado perigoso para filosofia humeana, visto que ele serve somente para explicar a distinção que é feita de modo intuitivo, e não fundamentá-la.

Logo, no caso do tom de azul ausente tal idéia “assemelha-se às impressões que a causaram de tal modo que ela deve ser tomada como se fosse uma cópia dessas impressões” (Landy, p.133). A solução de Landy é parecida com a de Garrett, mas sem ele apelar para algum poder da mente para criar tal idéia. Se nos basearmos no que ele diz em seu texto, que impressões que estão logo antes e logo depois do tom de azul ausente no espectro discreto de tal cor *causam* a idéia desse tom de azul, então não dá para entender como o problema aparece em primeiro lugar. Pois se o indivíduo teve as impressões de um tom anterior e um posterior ao tom ausente, tais impressões teriam causado não somente as idéias de seus respectivos tons, mas também a do tom do qual não se teve experiência – jamais haveria um tom ausente. Para poder dizer tanto é preciso que haja uma fenda entre dois tons. Mas no momento que se tem tal fenda ela é imediatamente preenchida pelas impressões que estão nos extremos dessa fenda. Garrett reconhece que isso não pode ser, e por isso introduz uma pequena emenda nos poderes da imaginação. No caso da idéia de conexão necessária o problema seria mais grave, pois ela não se parece com nada que aparece em idéias que estão nas relações de contigüidade, sucessão e conjunção constante.

Como dito acima, não é pelo conteúdo, mas pela forma da contribuição de Landy ao debate desses problemas que podemos tirar uma lição. Tínhamos já sido levados a concluir que não é pelos termos ‘força’ e ‘vivacidade’ que a distinção entre impressões e idéias é feita nem pode ser completamente explicada. O texto de Landy nos mostra que também não é pelo princípio da cópia, visto que este também é suscetível a exceções que minam o seu poder explicativo. Exploramos acima outras possibilidades, como tentar entender a distinção entre imaginação e memória, ou ainda entre sentir e pensar, sendo que em todos os casos ficamos com mais dúvidas do que respostas. Em termos de explicação da distinção entre impressões e idéias, força e vivacidade e o princípio da cópia acabam apresentando limitações em alguns casos. A distinção é feita intuitivamente, diz Landy, mas não explica exatamente o que ele entende por isso. Como Govier diz,

Muitas distinções epistemológicas importantes são feitas por Hume em termos de força, vivacidade [vivacity, liveliness, vividness] de impressões e idéias. Aquelas são as distinções entre crença e concepção, memória e imaginação, e impressões e idéias. (Govier, p.44)

Mas se sua função se limita somente a expressar e não fundamentar tais distinções, temos que então procurar esclarecer melhor como tais distinções são feitas intuitivamente – o que isto significa. O que podemos considerar como uma pista está nas interpretações feitas por Bennett e por Green, que acham que é preciso que as impressões se refiram a um mundo objetivo, para que seja possível distingui-las de idéias, e logo, aplicar os conceitos de força e vivacidade.

A posição oficial de Hume é que (a) a linha entre impressões/idéias é a mesma que vivaz/fraca dentro das percepções; mas ele tende a escorregar em assunções, nenhuma das quais bate com tal distinção, que é que (b) impressões ocorrem somente na experiência do reino objetivo, e que (c) idéias ocorrem somente em pensamento e raciocínio. (Bennett, p.224)

Bennett cita T1-2, onde Hume assume que idéias só são coisas do pensamento e sonhos, e impressões são do reino objetivo. Dada a distinção entre impressões e idéias como sendo a distinção entre percepções vívidas e as não-vívidas, em uma alucinação, usando tal critério, nós deveríamos dizer que temos impressões, não idéias. Bennet acha que Hume, por não dizer isso (isto é, para Hume alucinações é ter idéias, não impressões), toma impressões como sendo aqueles itens que refletem o reino objetivo, extra mental, fazendo assim o oposto do que ele diz que faz – como vimos, Hume diz que a origem das impressões é desconhecida.

O modo de Bennet explicar o problema que vimos acima é em termos de sentido. Não é como Landy faz em procurar no princípio da cópia as razões para fundamentar a distinção entre impressões e idéias, e nem como Hume parece estar fazendo quando procura a impressão de uma idéia que se supõe ter para poder dizer que realmente estamos de posse de tal idéia. Diz Bennet “A teoria de Hume não é a de que idéias pré-requerem impressões, mas que o entendimento pré-requer impressões” (Bennet, p.227). O que Hume está fazendo, na descrição de Bennett, é procurar determinar se uma pessoa está usando uma idéia corretamente (ele usa a palavra “expressão” ‘E’) não é a sua relação com outras idéias (expressões), pois o seu uso correto pode estar em dúvida também.

[...] a nossa única saída disso é através do fato de que ‘usar E corretamente’ pode envolver relacionar E corretamente não somente a outras expressões, mas também a partes do mundo objetivo. (Bennett, p.230)

Coloquemos isso no vocabulário de Hume: tentar determinar se estamos de posse de uma idéia não pode ser feito através da sua relação com outras idéias, pois teríamos que determinar se realmente estamos de posse dessas outras idéias (se os termos usados se referem a algo). Mas tampouco pode ser determinado pela relação que uma idéia mantém com uma impressão (como se essa fosse sua origem) pois pode ser o caso que o que tomamos como uma impressão é, na verdade, uma idéia (loucura, alucinação etc). Em termos mais gerais, não podemos fundamentar termos certos itens mentais por referência a outros itens mentais, mas temos que referir a algo externo.

Poderemos obter alguma ajuda na compreensão do problema olhando como outra filosofia empirista, a de Berkeley, funciona. Para Berkeley há idéias e mentes, as últimas possuem as idéias, são onde as idéias se encontram. O primeiro problema com o qual ele lida nos *Princípios*²³ é o das idéias abstratas. Ele argumenta que se por idéias abstratas é significado o ter uma idéia que represente todos os indivíduos de uma classe, e que para tanto tal idéia não deveria ter nenhuma propriedade em particular (pois se tivesse uma propriedade particular ela não poderia representar todos os membros daquela classe que não possuíssem tal propriedade), então não é possível termos idéias abstratas. Berkeley não nega que seja possível que tenhamos termos gerais que designem indiferentemente qualquer indivíduo de uma classe, mas isso é uma capacidade da linguagem. As palavras se referem às coisas por intermédio das idéias, assim quando falo de homem, e.g. ‘o homem é um animal racional’, ‘homem’ não se refere a nenhum indivíduo em particular, mas a idéia associada a tal termo é uma idéia particular. Posso pensar em, ter a idéia de, João ou Carlos quando penso em homem, mas a idéia, apesar de ser particular, neste caso não se refere a nenhum particular, não se refere especificamente a João ou Carlos, mas a todos os homens, porque é usada em conexão com um termo geral. Assim a conexão entre o termo geral e a idéia não é necessária, não está associada a nenhuma idéia de homem específica. Já a relação entre a idéia e aquilo que ela representa não pode ser arbitrária, de outro modo teríamos que pensar que a representação não representa aquilo que é representado. Agora o problema interessante para nós é saber como idéias podem representar coisas. Em primeiro lugar, diz Berkeley “uma idéia não pode ser parecida com nada a não ser uma outra idéia” (*Princípios*, §8), o que já é uma grande diferença em relação a Hume, para quem, em primeiro lugar, não podemos conhecer a origem das impressões – não podemos determinar se são cópias ou não de algo.

²³ Berkeley, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1982. Introdução.

Mas só por isso não devemos pensar que não há problema algum em relação ao mundo externo:

Novamente, pergunto se aqueles supostos originais, ou coisas externas, das quais nossas idéias são as imagens ou representações, são perceptíveis ou não? Se elas são, então elas são idéias, e teremos provado nosso ponto; mas se disseres que elas não são, eu apelo a qualquer um se faz sentido asserir que uma cor é como algo que é invisível; duro ou macio, como algo que é intangível; e assim com o resto.” (*Princípios*, §8)

Talvez qualquer leitor contemporâneo não teria dificuldades em aceitar a distinção entre cores e comprimentos de ondas de luz, e pensar que aquilo com que representamos não é uma imagem daquilo que é representado, fazendo com que a sentença ‘cor está por algo que não é visível’ não pareça contraditória, e seja perfeitamente inteligível. O caso é que quando Berkeley aceita a outra alternativa, de que idéias são cópias de outras coisas percebidas, isto é, que idéias são cópias de outras idéias, fica fácil para ele explicar como as idéias que temos são representações de outras coisas porque não há diferença de natureza entre representação e representado. Sendo assim, ao apreender o conteúdo de uma idéia não há erro em atribuí-lo a uma outra coisa (isto é, à uma outra idéia) porque o único modo de termos tal conteúdo e se ele foi copiado em primeiro lugar. Isso Hume não pode fazer em relação às impressões. Como para Berkeley os itens originais das quais nossas idéias são cópias também são idéias, e estas precisam existir em mentes, o preço que ele tem que pagar pela perfeita correspondência entre representação e representado é o de postular Deus como a mente na qual as idéias originais existem.

Hume, por outro lado, primeiro faz uma distinção interna nas percepções entre impressões e idéias, e enquanto idéias são cópias de impressões (a diferença entre ver uma cor e pensar em uma cor, por exemplo) não se pode dizer o mesmo das últimas em relação àquilo que as origina. Devido à natureza dos problemas e do tipo de argumentos com os quais Hume está lidando, ele é forçado a reconhecer que não é possível argumentar a partir das qualidades que percebemos nas nossas percepções às qualidades de sua origem, como por exemplo da existência contínua e distinta de coisas. Percepções não possuem nenhuma dessas duas qualidades, elas são interrompidas, e são dependentes de nossa mente para existirem. Para Hume, supomos, mas não podemos provar, que no mundo as coisas existem contínua e

distintamente, pois se não o fizéssemos, não haveria uniformidade alguma na experiência²⁴, não teríamos condições de aprender nada com ela. Exploraremos isso mais a fundo adiante. O importante do contraste foi mostrar onde se localizam os problemas de Hume.

Nossa resistência em dizer que o exemplo do tom de azul ausente é um contra exemplo genuíno ao princípio da cópia, está no fato de que para poder então explicar a formação da idéia do tom de azul precisaríamos que a imaginação fosse não somente uma faculdade que manipulasse as percepções, mas também que as criasse. É certo que a imaginação cria percepções complexas, mas é somente por meio da composição de percepções simples. Criar uma nova percepção simples não seria compor conteúdos adquiridos da experiência, mas sim criar novos conteúdos independentes desta. O problema então passaria a ser o de determinar os limites do poder criador da mente. Se a mente pode criar esses conteúdos, por que ela não poderia criar outros? O princípio da cópia estabelece uma dependência causal entre idéias e impressões, e, uma das lições mais importantes do *Tratado* é mostrar que a dependência causal não é uma relação *a priori*, apreendida antes e independente da experiência. Assim, não há nenhuma necessidade de uma idéia ter sido causada por uma impressão anterior. No entanto, a filosofia de Hume também tenta mostrar que do mesmo modo que a causalidade não pode ser apreendida antes da experiência, isso também é verdade para todos os conteúdos presentes na mente, sejam tais conteúdos apreendidos direta ou indiretamente. O caso do tom de azul ausente se mostra paradoxal porque enquanto que por um lado ele mostraria que o princípio da cópia é empírico, por outro lado, para podermos explicar como estamos de posse de tal conteúdo teríamos que postular uma faculdade que criaria conteúdos de modo independente da experiência.

Mas o princípio da cópia não é usado somente para estabelecer uma relação de dependência causal entre idéias e impressões. O princípio é usado amplamente no *Tratado* como um método de determinação da existência ou significado de uma idéia. Sempre que há uma disputa ou dúvida sobre o significado de uma palavra, é preciso determinar se há uma idéia associada àquela palavra. Mas não pode ser qualquer idéia, é preciso também verificar a sua origem, para que possamos descartar a possibilidade dela ser uma criação da imaginação

²⁴ A uniformidade da experiência começa com a conjunção constante e com o costume estabelecido a partir da repetição de várias instâncias. Ao atribuir a existência contínua e distinta a objetos acabamos dando um passo além daquilo que nos é dado na experiência, fazendo-a mais uniforme do que como ela se apresenta a nós.

(esta enquanto faculdade criadora de ficções). Enquanto que a relação entre uma palavra e uma idéia é arbitrária ou convencional, pois poderíamos usar diferentes palavras para nos referir às mesmas idéias, a relação entre idéia e coisa²⁵ não é nem arbitrária nem convencional. Assim, ao usar a linguagem, o que fazemos quando dizemos “vou ao supermercado” não é que de algum modo colocarei minha percepção de corpo junto ou dentro da minha percepção de supermercado, mas sim que uso a minha percepção de supermercado para me referir ao próprio supermercado, onde irei. Para todos os casos em que há a relação entre nomes próprios (ou quando artigos definidos são usados), idéias e coisas, usamos a palavra para nos referir à coisa por intermédio da idéia. Desse modo Hume procura a idéia, e a origem da qual ela é derivada, para saber se uma palavra está sendo usada com algum significado que não seja meramente nominal.

Mas não usamos palavras somente para designar indivíduos, também usamos palavras, ou termos gerais, que servem para designarmos grupos ou classes de indivíduos, como quando digo “o granito é uma pedra resistente” não me refiro a este ou aquele bloco de granito, mas a todos. Nesses casos, como se dá a relação entre palavra, idéia e coisa? Este é o problema das idéias abstratas: quanto usamos termos gerais, que idéias temos, o que pensamos? Para responder a essa pergunta, temos pelo menos duas opções: ou temos presente todas as idéias dos indivíduos aos quais queremos nos referir quando usamos o termo geral; ou temos uma idéia que pode indiferentemente representar cada um desses indivíduos. A primeira opção demandaria uma capacidade infinita da mente em pensar todas as idéias possíveis, enquanto que na segunda opção é preciso que a idéia tenha propriedades suficientes para se referir aos indivíduos, mas que nenhuma dessas propriedades seja determinada de modo a excluir indivíduos que caem sob o termo geral mas que não tenham aquela propriedade. Esta segunda opção não é facilmente explicada e compreendida, mas é a opção preferida por Locke.

Idéias Abstratas não são tão óbvias ou fáceis para as crianças ou para as mentes não exercitadas como são as [idéias] particulares. Se elas parecem ser para adultos, é somente por um uso constante e familiar que são feitas assim. Pois quando refletimos sobre elas, descobrimos que idéias gerais são ficções e fabricações da mente, que carregam dificuldade com elas, e não se oferecem tão facilmente quanto imaginamos. (Locke, B.4.C.7.Sec.9, *apud* Berkeley, Intro. §16).

²⁵ Estritamente falando, ‘coisas’ são impressões, que são itens mentais. A suposição que precisamos fazer é que usamos itens mentais (idéias, pensamentos) não para nos referir a outros itens mentais, mas a coisas que supomos existir de modo distinto da mente, logo a escolha da palavra aqui.

Para Locke é possível que tenhamos idéias, chamadas de abstratas, porque possuem todas as propriedades suficientes para descrever uma classe de objetos, mas nenhuma em particular de modo determinado, isto é, as determinações das propriedades são retiradas ou abstraídas de tal idéia. No entanto, isso é algo tão difícil de fazer que muitas das vezes, mesmo quando pensamos estar de posse delas, na verdade não estamos. Se há alguma dificuldade em formar idéias abstratas, ela está em alguma falha do poder da mente de fazê-lo. Há um problema em considerar em Locke o que estamos fazendo quando pensamos que temos uma idéia abstrata, mas na realidade não temos. Ainda estamos pensando? Seja como for, não é assim que Hume entende que funciona o uso de termos gerais²⁶.

Para Hume não é possível que existam idéias abstratas do modo que Locke as concebia, porque todas as idéias são individuais e determinadas. Para que uma idéia abstrata do tipo da de Locke exista, ela precisa ter uma propriedade que não é nem uma coisa nem outra (e.g. se altura, ela não pode ser nem alta nem baixa, se cor, não pode ser nem preta nem branca etc.), isto é, ela precisa ou ser indeterminada, ou ter todas as propriedades (que em última análise a faria contraditória, T17-20). Para Hume, a idéia anexada a um termo geral é uma idéia particular e determinada – assim, como é possível que ela se refira a mais de um indivíduo (aquele do qual ela é uma cópia), ou classe de indivíduos à qual ela pertence?

Quando nós descobrimos uma semelhança entre vários objetos, que freqüentemente ocorrem a nós, nós aplicamos o mesmo nome para todos eles, independente de quaisquer diferenças que nós podemos observar nos graus de suas quantidades ou qualidades, e quaisquer outras diferenças que podem aparecer entre eles. (T20)

Primeiro é preciso reconhecer que haja semelhanças entre vários objetos observados, isto é, é preciso que agrupemos um conjunto de objetos como pertencendo a uma classe para que eles sejam considerados como os mesmos, não obstante as diferenças particulares que eles possam apresentar entre si, passamos a usar somente um nome para designar cada um deles individualmente. A gênese de como esse processo ocorre não é importante, o que é importante notar é que tudo o que temos são instâncias singulares em que há a relação de nome/idéia/coisa. Com o que a experiência nos dá, tudo o que podemos fazer é usar nomes

²⁶ A aproximação do pensamento de Berkeley e Hume nesse ponto é tão grande que este último diz que o que ele fará é somente confirmar os resultados do primeiro (T17). Porém, Hume faz adições importantes, com a adição da teoria da associação das idéias, como veremos adiante.

para designar coisas particulares. Hume não explica como é possível reconhecer que objetos possam ser colocados em grupos, ou quais qualidades são importantes para considerá-los como pertencendo a um mesmo grupo – em outras palavras, Hume não explica como funciona a relação de semelhança. Mesmo ignorando este problema por ora, resta ainda explicar o que ocorre quando usamos a palavra para designar não um objeto específico, mas todo o grupo. Na continuação imediata da citação acima, Hume introduz na explicação um elemento central da sua filosofia que pode nos ajudar a compreender a questão.

Depois de termos adquirido um costume deste tipo, o escutar daquela palavra reaviva a idéia de um desses objetos, e faz a imaginação concebê-la com todas as suas circunstâncias particulares e proporções. Mas como a palavra foi freqüentemente aplicada a outros indivíduos, que são diferentes em vários aspectos daquela idéia que está imediatamente presente na mente; a palavra, não sendo capaz de reavivar a idéia de todos aqueles indivíduos, somente toca a alma, se posso falar assim, e reaviva aquele costume, que adquirimos por tê-las observado. (T20)

É trabalho do costume associar idéias semelhantes. Todas idéias são particulares, mesmo aquelas que são usadas para representar vários indivíduos, que podem diferenciar da idéia usada em muitos aspectos importantes. Ao usarmos uma palavra que é associada a vários objetos, ela faz com que a mente pense em uma idéia particular, e ao mesmo tempo o costume de ter associado a mesma palavra a outros indivíduos semelhantes é trazido à mente. Propriamente, não é a idéia que é abstrata ou geral, ela só o é quando associada a um termo geral, e é este termo geral que é associado a varias outras idéias. A única outra associação que nos interessa aqui é a associação horizontal entre as idéias, por semelhança. Não é a idéia particular que representa todas as outras, mas a palavra. Mesmo assim, a idéia que temos na mente quando usamos um termo geral não está mais sendo usada do mesmo modo quando usamos o seu nome próprio. Tentemos deixar mais claro com um exemplo: quando usamos um nome particular, como quando dizemos ‘Lucas está magro’, ligada à palavra ‘Lucas’ está uma idéia, e é por intermédio desta idéia que nos referimos à pessoa Lucas. Quando usamos o termo geral, não há a mesma ligação, mesmo que tenhamos que ter uma idéia particular ligada ao termo geral. Assim quando dizemos “Homens são mortais”, de acordo com Hume não há uma idéia de ‘homem’, mas sim idéias de homens: de Lucas, Mateus e João. Como pensar é ter idéias na mente, quando falamos sobre algo é preciso que tenhamos idéias associadas às

palavras, para que a palavra não seja vazia, ou que a conversa seja meramente sobre palavras. À palavra ‘homem’, então, temos associada uma idéia particular, digamos, a idéia de Lucas. No entanto, aquela conexão que antes parecia necessária, entre ter uma idéia de algo para me referir a este algo, não mais é. Pois a idéia não mais está sendo usada para representar aquele indivíduo, mas qualquer um que seja semelhante a ele. Precisamos emendar o que dissemos antes, não é somente a palavra que possui certa generalidade (o costume de associar a mesma palavras a várias idéias semelhantes), mas a própria idéia particular possui um generalidade que só pode ser explicada através da relação que ainda não exploramos, a relação de semelhança. É preciso que primeiro reconheçamos semelhanças entre as coisas para poder usar o mesmo nome para elas e então criar o costume de ligar uma palavra a várias idéias, consideradas semelhantes.

Com isso Hume coloca de lado o que parecia ser certo sobre o seu empirismo, que o conteúdo da idéia é determinante para o que pensamos. O que fica mais evidente ainda quando ele trata do que ocorre quando pensamos em entidades abstratas, como governo, igreja, negociação, conquista – se fosse necessário ter uma idéia específica associada a cada uma dessas palavras para se poder dizer que se está pensando em algo, então é duvidoso que poderíamos pensar sobre essas coisas. À palavra governo podemos ter associada uma gama de idéias que não possuem nenhuma semelhança em suas qualidades – em um grupo no qual a palavra governo é mencionada alguém pode pensar no atual presidente, outro no Palácio do Planalto e outro ainda em uma cópia da constituição. Para que uma idéia particular pudesse representar indiferentemente outras idéias, essa representatividade, ligação direta com o objeto do qual ela é cópia não poderia se dar. Quando alguém fala em fruta, penso em uma bandeja de morangos, mas esta idéia teria que estar representando não somente a bandeja de morangos na qual estou pensando, mas também em abacaxis e abacates, e tal relação não pode ser explicada por semelhança. Como seria o teste do sentido de um termo geral? Ele não pode ser feito através do princípio da cópia, pois mesmo mostrando que a idéia é cópia de uma impressão, não estaríamos usando-a como uma idéia abstrata, já que a idéia que se tem é usada para representar não somente aquilo do que ela é uma cópia, mas todas outras coisas semelhantes.

O controle do bom uso de termos gerais é feito empiricamente, com a ajuda do hábito, caso a idéia que estamos usando é do tipo que o termo geral pretende denotar:

Assim, se mencionarmos a palavra triângulo, e formamos a idéia de um triângulo equilátero particular para corresponder à ela, e depois dissermos, *que os três ângulos de um triângulo são iguais*, os outro indivíduos de um triângulo escaleno ou isósceles, que tínhamos antes ignorado, imediatamente nos vem à mente, e nos faz perceber a falsidade desta proposição, apesar de ela ser verdadeira com relação à idéia que tínhamos formado. (T21)

O que se quer fazer no exemplo de Hume é falar de triângulos em geral, assim qualquer idéia de triângulo que é trazida à mente serve. Daí duas coisas podem acontecer, ou, como no exemplo, percebe-se a falsidade de uma proposição porque ela pretenderia falar de todos os triângulos o que só pode ser dito de alguns, através da mente nos apresentar idéias que “contradizem” a proposição; ou usamos tais proposições para limitar o escopo daquilo que queremos falar (e.g. os triângulos dos quais queremos falar são equiângulos). Em qualquer dos dois casos, no entanto, o que é crucial é o reconhecimento de semelhanças e diferenças entre coisas para podermos agrupá-las ou separá-las. Como exatamente funciona o reconhecimento das semelhanças e diferenças não fica claro, se é por tais objetos terem propriedades em comum, se é pelo uso feito de tais objetos, ou algum outro meio. Importante notar é que o hábito que nos faz lembrar de outros indivíduos que, como no exemplo de Hume, nos fariam perceber a falsidade da proposição, não é usado para explicar a semelhança, mas decorre como resultado de seu reconhecimento:

Antes daqueles hábitos se tornarem extremamente perfeitos, talvez a mente não fique contente em formar a idéia de somente um indivíduo, mas pode passar por muitos, para se fazer compreender o significado e a abrangência daquela coleção que ela pretende expressar pelo termo geral. (T22)

Assim é o reconhecimento de semelhanças entre coisas e o seu uso que faz a mente agrupá-las e aplicar um termo para todos os indivíduos, e que é responsável pela formação do hábito, e não o hábito de associar que responderia pela semelhança.

Parte II

5. CONHECIMENTO

Na primeira parte deste texto indicamos alguns problemas que acompanham a filosofia de Hume, e que os elementos com os quais ele trabalha no início do *Tratado* não permitem que fundamentemos de modo adequado a distinção das percepções em impressões de idéias, idéias da imaginação de idéias da memória. Sem tais distinções, também fica impossível distinguirmos entre o que é real e o que é fictício. Ao invés de procurar diretamente a solução desses problemas, iremos procurar onde mais na obra de Hume eles aparecem, com a esperança de que sua investigação jogue alguma luz nos problemas que identificamos na primeira parte. Causalidade é um dos assuntos mais trabalhados, mas aqui somente servirá como exemplo do problema da fundamentação da distinção entre impressões e idéias e como guia, esperamos, para a sua solução.

Na análise dos componentes que estão presentes quando temos uma relação de causação, Hume encontra três deles – contigüidade, sucessão e conjunção constante. Essas são as três relações que sempre estão presentes quando dizemos que um objeto é causa de outro²⁷. É preciso que a causa seja espaço-temporalmente contígua a seu efeito; que haja uma ordem temporal – que a causa seja anterior a seu efeito; e que o par causa e efeito tenha sido observado ocorrer constantemente para podermos dizer que há um elo entre eles e não mera coincidência. Hume analisa a relação de causa e efeito e encontra somente estas relações, e somente elas que podem ser ditas operar nos objetos e nenhuma outra relação ou qualidade (como o poder da causa). Tais elementos, apesar de constituírem uma condição necessária para haver uma relação causal (se não considerarmos a possibilidade de ação à distância), ainda não são condição suficiente para que tal relação obtenha. Pois é possível haver casos em que as três relações estão presentes e mesmo assim não haja uma relação causal entre os objetos envolvidos. Por exemplo, imaginemos alguém que da janela de sua casa consegue ver na rua somente as rodas dos carros passando, que relações ele poderia descobrir entre as rodas dianteiras e traseiras dos carros? Bem, há a relação de contigüidade espaço-temporal das rodas dianteiras com as rodas traseiras; as rodas traseiras sucedem as rodas dianteiras; e tal conexão

²⁷ Aqui ‘objeto’ não precisa ser entendido como sendo algo extra-mental.

é constante, pode ser observada várias vezes ao longo do dia. As três relações estão presentes entre os objetos considerados, mas, por mais que seja observada, não a considerariamos como sendo uma conexão causal. Não diríamos que as rodas dianteiras causam as rodas traseiras, ou que o aparecimento de uma causa o aparecimento de outra, mesmo quando tivéssemos a expectativa de, ao ver o par dianteiro, ver o par traseiro de rodas.

Tendo visto todas as relações que podem ser encontradas entre os objetos que são considerados como estando na relação de causa e efeito, Hume passa a considerar a inferência causal, a passagem daquilo que se toma como causa para aquilo que se toma como efeito. Pois ainda tem que se levar em conta a conexão necessária entre os objetos (ver T77). Mounce²⁸ coloca de modo claro o que Hume faz:

Se dois eventos foram constantemente conectados na minha experiência, ao ver um eu freqüentemente infiro o outro. Nós devemos nos aprofundar na natureza desta transição. Por que eu infiro um do outro, dado que eles foram unidos na minha experiência? Hume agora passa a sustentar dois pontos relacionados. O primeiro é que ao inferir um do outro, nós damos um passo além da experiência da sua conjunção constante. O segundo é que esse passo não é baseado na razão. (Mounce, p.33)

O passo para além da experiência se dá porque nela somente podemos encontrar aquelas três relações, que, como vimos, não são suficientes para nos permitir distinguir casos em que elas estão presentes e há conexão causal, e casos em que estão presente e não há conexão causal – melhor ainda, casos em que dizemos e casos em que não dizemos que há conexão causal. Pois que haja, e o que é a relação causal, é o que está em questão. O outro ponto, que será analisado mais adiante com mais detalhe, é o de que tal inferência não é baseada na razão (demonstrativa). Isso acontece porque em primeiro lugar, tudo o que a razão descobre são aquelas três relações, e, em segundo lugar, nem a partir das três relações, nem de quaisquer outras qualidades que podem ser observadas nos objetos é possível deduzir a conexão necessária. Para que a necessidade da causa fosse acompanhada de certeza apodítica, seria necessário que seu contrário fosse impossível. Mas, como Hume argumenta em T78-80, não é impossível imaginar o contrário da relação, que os objetos que eu agora ponho em uma relação causal possam não estar nela.

²⁸ MOUNCE, Howard. *Hume's Naturalism*. Routledge, London, 1999.

Logo, a separação da idéia da causa da [idéia] do começo da existência é perfeitamente possível para a imaginação; e conseqüentemente a real separação desses objetos é tão possível que não implica contradição ou absurdo, e logo, é impossível de ser refutada por qualquer raciocínio a partir de idéias, sem o qual é impossível demonstrar a necessidade da causa. (T79-80)

De modo similar, no nosso problema da fundamentação da divisão de impressões e idéias nós temos um conjunto de características como a composição/simplicidade, vivacidade e força etc., que sob inspeção podemos dizer estarem presentes nas impressões e idéias, mas que quando analisadas mais a fundo, não são suficientes para nos dar a distinção que pretendemos fazer quando dizemos que, por exemplo, uma impressão é mais vivaz que uma idéia. Se todos esses elementos são os que a razão pode descobrir sobre as percepções, e mesmo assim não são suficientes para fundamentar a separação delas em impressões e idéias, então, de modo similar ao caso da causalidade, talvez esta distinção não seja baseada na razão, isto é, não está baseada em propriedades que podemos ostensivamente apontar nas percepções. Há a possibilidade de que é porque fazemos a distinção de percepções em impressões e idéias, que podemos reconhecer tais características nelas, que era a forma da argumentação do artigo de Landy, a tal ‘distinção intuitiva’. Como Hume, temos que passar da análise do objeto para a análise da mente que faz a distinção. Citemos Hume nessa inversão de papéis no caso da causalidade:

Assim apesar da causalidade ser uma relação *filosófica*, implicando contigüidade, sucessão e conjunção constante, é somente na medida em que ela é uma relação *natural*, e produz uma união entre as nossas idéias, que podemos pensar sobre ela, ou tirar qualquer conclusão dela. (T94)

A causalidade, enquanto relação natural, é a atividade da mente de associar as idéias que são identificadas como causa e efeito. Tal associação de idéias não é feita pelo descobrimento de alguma propriedade de poder ou eficácia causal nelas, e é somente porque a mente associa as idéias de um certo modo (como na causalidade) que é possível, posteriormente, pela observação, discernir propriedades presentes nessas associações, como a contigüidade, sucessão e conjunção constante.

Na sua análise positiva, Hume mostrará como a idéia da causalidade aparece, não através de uma relação filosófica, mas através de mecanismos que são instintivos ou naturais à mente. Isso não explicará a natureza da causalidade, isso explicará como nossa certeza sobre a causalidade não depende do nosso entendimento da natureza. (Mounce, p.35)²⁹.

Mounce introduz um elemento realista na explicação, onde ele pressupõe que mesmo a exposição do funcionamento da causalidade por mecanismos mentais de associação, ainda não é a natureza última dessa relação, mas que essa natureza última se esconde nos objetos externos, aos quais não temos acesso. Esta não é a nossa leitura de Hume, mas entendemos como a explicação da causalidade dada por Hume, através de associações mentais, pode parecer insatisfatória, pois através dela estamos aprendendo algo sobre o funcionamento da mente, mas não sobre os objetos reais – isto é, a explicação parece que falha em capturar qualquer aspecto objetivo da causalidade. No entanto, como para Hume todas coisas que podem ser conhecidas são percepções e atividades da mente, isto deveria ser suficiente em termos de explicação. No funcionamento dos processos mentais de associação Hume explica que:

Depois de uma repetição freqüente eu descobro que na aparição de um dos objetos a mente está determinada pelo costume a considerar o seu par costumeiro, e a considerá-lo em uma luz mais forte por causa de sua relação com o primeiro objeto. É esta impressão, ou determinação, que me dá a idéia de necessidade. (T156)

Se a solução para o problema da idéia de conexão necessária foi achada no modo como a mente opera, e não em qualidades passíveis de serem descobertas nos objetos, não poderíamos também pensar que algo semelhante ocorreria na distinção entre impressões e idéias, já que, do mesmo modo, descobrimos que as qualidades que podem ser observadas nas percepções não são suficientes para fundamentar a distinção entre elas? Não poderíamos pensar que é porque a mente opera de certo modo que podemos distinguir tais coisas e não o contrário? Pois se tais elementos se apresentassem a nós com certas propriedades que poderíamos reconhecer como pertencentes ou a uma impressão ou a uma idéia, como seria

²⁹ Notemos que Mounce usa natureza em dois sentidos, o que não é nossa intenção fazer. No primeiro sentido ele diz que os mecanismos de associação são naturais à mente, e em segundo lugar, que não podemos ter conhecimento da natureza da causalidade – esta segunda não é a natureza mental, mas a natureza física, de um mundo externo.

possível confundir uma com outra? Não poderíamos generalizar o ponto de Landy e dizer que não só força e vivacidade, mas sentir e pensar, original e cópia são sintomas da distinção que é feita ‘intuitivamente’? Isto é, da distinção que é feita não em função de alguma propriedade que impressões e idéias possam ter, mas de algum modo de operar da mente?

Para podermos explorar isso mais a fundo, precisamos primeiro compreender o que Hume entende por conhecimento, que aparece na breve seção 1, parte III, Livro I do *Tratado* (T69-73). Hume explicará o conhecimento, e depois a crença, por referência a sete relações que podem ser determinadas vigerem entre as percepções. As relações podem ser de dois tipos, naturais, ou filosóficas. Hume explica a relação natural como sendo “aquela qualidade pela qual duas idéias são conectadas juntas na imaginação, e uma naturalmente introduz a outra” (T13). As três relações que ele considera como sendo naturais são as de semelhança, contigüidade no lugar e no tempo e de causa e efeito. Como vimos, no caso da causalidade não é pela apreensão de alguma propriedade pertencente à percepção que a imaginação une duas idéias como causa e efeito, e o mesmo ocorre nas outras relações naturais.

Este princípio de união entre as idéias não é para ser considerado como uma conexão inseparável, pois isto já foi excluído pela imaginação [é possível para a imaginação separar as idéias de causa e efeito, pensar uma sem a outra]: também não podemos concluir que sem ela [a relação natural] a mente não poderia juntar duas idéias, pois nada é mais livre do que aquela faculdade [isto é, a imaginação pode unir idéias que não foram vistas unidas] mas devemos somente considerá-la como uma força suave, que geralmente prevalece, e é a causa pela qual línguas correspondem quase que totalmente umas com as outras; a natureza de algum modo apontando para todas aquelas idéias simples que são mais apropriadas a serem unidas em uma complexa. (T10-1)

Uma vez que a imaginação associou as idéias de tal maneira, só é preciso ter uma na mente para que a outra seja introduzida, apareça naturalmente. “Naturalmente” quer dizer: a transição de uma idéia para a outra é feita de modo intuitivo, não-reflexivo. Assim, percebendo as idéias como simples, de modo separado, a natureza (mental) tem um modo de nos guiar a conectá-las, indicando pelo que Hume chama de ‘força suave’ que idéias devem ser unidas para formar idéias complexas. Mas ao mesmo tempo Hume tem que admitir que tal ‘força’ não pode ser tão determinante de modo a só podermos pensar como as coisas são dadas a nós (i.e. que as percebemos contíguas no espaço). Se fosse esse o caso não haveria espaço para erro de memória, nem para a atividade de imaginar, fantasiar.

As relações filosóficas, como as relações naturais, são produzidas na imaginação, mas no caso delas, ter uma idéia não introduz naturalmente outra idéia para a comparação ou união das duas. A união das duas idéias, Hume nos diz, é arbitrária. Isso quer dizer que a diferença entre as relações naturais e as filosóficas está no fato de que no primeiro tipo de relações não há reflexão ou raciocínio envolvido, enquanto que no segundo há um esforço deliberado da mente apreender ou de associar idéias. Uma relação filosófica é “[...] qualquer assunto de comparação particular, sem um principio de conexão” (T14). Nas relações naturais o principio de conexão é dado a nós junto com a conjunção constante das idéias (a tal força suave, que, no caso da causalidade, é posteriormente indicada como uma determinação da mente de passar de uma para outra idéia). Já nas relações filosóficas não há tal principio de conexão nas idéias (ou podemos dizer também que a mente não é determinada, ao ter uma idéia, a passar a outra), mas nós que por algum interesse arbitrariamente projetamos um principio de conexão sobre elas (e.g. como um grupo de pessoas que chamamos de um time de futebol).

A lista de relações filosóficas é mais extensa que a das relações naturais, e é a seguinte: semelhança, identidade, relações de espaço e tempo, quantidade ou número, contrariedade e causa e efeito. Vimos que três dessas relações – semelhança, relações de espaço e tempo e causa e efeito – também são relações naturais. Mas não é na divisão entre relações naturais e filosóficas que Hume está interessado aqui, e sim na distinção entre aquelas relações que podem nos dar conhecimento (certeza) e aquelas que somente podem nos dar crença (probabilidade). Aquelas relações que dão conhecimento são “tais que dependem inteiramente das idéias, que nós comparamos” e são as de semelhança, proporção em quantidade e número, graus em qualidade e contrariedade. E aquelas que somente nos dão crença são “tais que podem mudar sem mudança nas idéias” (T69) e são as relações de identidade; espaço e tempo e causa e efeito. As divisões podem ficar mais claras ao serem vistas em uma tabela:

	Conhecimento	Crença
Relações Naturais	XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX	Semelhança; contigüidade no lugar e no tempo ³⁰ ; de causa e efeito
Relações Filosóficas	Semelhança; proporção em quantidade e número; graus em qualidade e contrariedade	Identidade; relações de espaço e tempo; causa e efeito

É com o exemplo da causalidade que a divisão das relações entre aquelas que dependem somente das idéias e as relações que podem mudar sem mudança nas idéias fica mais clara:

E como o poder pelo qual um objeto produz outro nunca é descoberto somente pela [inspeção] da idéia, é evidente que *causa* e *efeito* são relações das quais recebemos informação pela experiência, e não de qualquer raciocínio abstrato ou reflexão. (T69)

Aquelas relações que como a causalidade dependem da experiência e não somente das propriedades encontradas nas idéias são “objetos do conhecimento e certeza”. As relações que podem ser apreendidas sem recurso à experiência são as de semelhança, contrariedade, graus em qualidade, e proporções em qualidade e número. Estas relações podem ainda ser distinguidas pelo método que é usado para se obter conhecimento, que pode ser ou intuitivamente, ou através de demonstração. O método como o conhecimento é obtido pode explicar porque é a semelhança e não a identidade que pode dar conhecimento:

Dois objetos, apesar de se assemelharem perfeitamente, e mesmo aparecendo no mesmo lugar em tempos diferentes, podem ser numericamente distintos. (T69)

³⁰ Em T14 Hume diz: “Depois da identidade as relações mais universais e abrangentes são aquelas de *espaço* e *tempo*, que são a fonte de um número infinito de comparações, como *distante*, *contíguo*, *acima*, *abaixo*, *antes*, *depois* etc.”. Ao dividir as relações em naturais e filosóficas, quando Hume se refere às relações de espaço e tempo a relação natural é sempre, e somente, a de contigüidade, e não é usado o termo geral de relações, como ocorre quando ele se refere às relações filosóficas de espaço e tempo, que, como citado acima, contêm mais relações do que somente a contigüidade. Talvez isso se dê pelo papel importante que a contigüidade tem para explicar a causalidade, de tal sorte que Hume a considera uma relação natural que não é capaz de dar conhecimento.

O exemplo é interessante porque tenta mostrar a diferença de duas relações que podem ser tomadas como parecidas e até mesmo serem confundidas. Por um lado, a relação de semelhança, que é uma relação que dá conhecimento, é tal que pode ser verificada sem a possibilidade de erro. Para que duas idéias complexas sejam semelhantes, basta que tenham alguma propriedade em comum (alguma idéia singular). A citação acima serve para mostrar que mesmo que duas idéias possuam todas as propriedades em comum, ainda assim uma propriedade pode variar e serve como base para a distinção entre as duas, como sua posição temporal - e.g. dois carros que em diferentes momentos se encontram na mesma posição da linha de montagem: um trabalhador que troca de turno com outro e volta ao trabalho no outro dia encontra um carro qualitativamente idêntico ao que ele deixou ali no dia anterior, no mesmo lugar, mas num tempo distinto. Não obstante todas as semelhanças, supondo que a linha de montagem não parou, ele pode dizer que o carro que está ali é distinto pelo menos em número do carro que estava ali no dia anterior. A certeza que a relação de identidade não pode nos dar é a de que duas percepções que possuam as mesmas qualidades *em tempos diferentes* sejam a mesma, podendo ainda haver uma diferença numérica. Podemos supor tal identidade, mas nunca se pode ter absoluta certeza do mesmo modo que temos a certeza de que duas percepções são semelhantes. É no mínimo paradoxal que tentemos estabelecer a identidade numérica entre duas idéias. Pois se temos as duas idéias simultaneamente na mente, elas não são e não podem ser idênticas numericamente, mas se as temos em tempos diferentes nós podemos supor, mas não podemos provar que há identidade numérica entre as idéias. Isso ocorre porque Hume não pode fazer referência a um outro algo, extra mental, do qual as idéias são representações e que lhes garanta identidade numérica, na coisa, e não nas percepções.

Mas analisemos as outras relações que são capazes de nos dar conhecimento. “Três dessas relações”, diz Hume, “são passíveis de serem descobertas à primeira vista, e caem mais para o lado da intuição do que da demonstração” (T70). A semelhança é uma delas, as outras são graus de qualidade e contrariedade. Contrariedade:

A relação de *contrariedade* pode à primeira vista ser considerada como uma exceção à regra, *que nenhuma relação de qualquer tipo pode subsistir sem um grau de semelhança*. Mas consideremos que não há duas idéias em si mesmas contrárias [entre si] exceto aquelas de existência e não-existência, que são claramente semelhantes, porque ambas implicam uma idéia de objeto, apesar da

última excluir o objeto de todos os tempos e lugares em que ele é suposto não existir. (T15)

Os diferentes graus de qualidade, como a relação de semelhança, é facilmente observável. Para se ter certeza (i.e. conhecimento) que duas coisas possuem um grau de qualidade diferente não é preciso que se saiba exatamente qual a diferença de grau, não é preciso quantificá-la, basta que tenham algum grau notável. Se o grau de diferença for muito pequeno de tal sorte que não seja possível notar a diferença, então não se pode ter certeza intuitiva da diferença. Quando isso ocorre é preciso empregar outro método e usar, ao invés da intuição, a demonstração. Isso pode ajudar a explicar porque Hume não considerava a geometria como, nos termos de hoje, uma ciência, como uma área de estudo capaz de nos prover conhecimento. Seguindo os exemplos de Hume, é impossível determinar que duas linhas sejam perfeitamente paralelas, e assim que não tenham nenhum ponto em comum pois ele considera que é possível que o ângulo entre elas seja tão pequeno que não se possa notar, de modo que é possível que elas tenham um ponto em comum se desenhadas até uma grande distância. Claro que essa não é a concepção de geometria que temos, mas Hume, comprometido com seu empirismo, não podia conceber uma geometria que fosse independente da experiência. Pois as relações espaciais são derivadas da experiência, e estas nunca são perfeitas a um grau exato, não há retas perfeitas e triângulos perfeitos na natureza (dadas em impressões), logo, como as idéias são cópias dessas, elas também não podem ser. Nas palavras de Hume “A razão pela qual eu imputo qualquer defeito à geometria é porque os seus princípios originais e fundamentais são derivados da experiência” (T71). A diferença entre os dois tipos de relações é apresentado por outro modo por Kemp Smith:

Quando Hume está descrevendo as quatro relações que fazem o conhecimento possível, ‘idéia’ tende a ser tomado no sentido de conteúdo apreendido ‘ideal’. No caso das outras três relações é idéia como existentes, i.e., como objetos, que estão sob consideração. (Kemp Smith, p.350).

Ao igualar ‘idéia’ nas relações de conhecimento com ‘conteúdo ideal apreendido’, temos que as relações de semelhança e graus de qualidade são conhecimento na medida em que nos dão uma medida certa. O mesmo ocorreria com as idéias da geometria se fossem ideais, i.e., se seu conteúdo não dependesse da experiência. Como para Hume toda geometria é derivada da experiência, tudo o que podemos ter são aproximações, nenhuma reta

é perfeitamente reta, nenhum triângulo equilátero possui os lados exatamente iguais, e assim, não constitui conhecimento.

Por último, das relações que dão conhecimento há a de proporções de quantidade ou número, que podem se apresentar de dois modos: ou com variações suficientemente grandes para poderem ser decididas por intuição, pela apreensão e inspeção imediata das idéias, ou quando a diferença é demasiada pequena de modo a não poder ser decidida por intuição, o que faz com que seja preciso recorrer a um método artificial, por demonstração.

Nós podemos proceder do mesmo modo quando fixamos as *proporções de quantidade e número*, e podemos de uma vez decidir a superioridade ou inferioridade entre quaisquer números ou figuras, especialmente onde a diferença é muito grande e notável. No que diz respeito à igualdade ou qualquer proporção exata, nós podemos somente adivinhá-la em uma única consideração, com exceção de números muito pequenos ou porções limitadas de extensão; que são apreendidas em um instante, e onde nós percebemos uma impossibilidade de cair em erro. Em todos outros casos nós devemos decidir as proporções com alguma liberdade, ou proceder de um modo *artificial*. (T70)

Nos casos em que a variação em quantidade é grande, as proporções podem ser decididas com alguma liberdade, isto é, pode-se determinar qual é a maior ou qual é menor quantia imediatamente, sem precisar saber exatamente a quantidade da diferença entre os dois. Se a questão for para determinar as quantidades em um grau preciso, então é preciso partir para a demonstração. David Owen³¹ argumenta que para Hume, demonstração deve ser explicada em termos de intuição e não em termos de argumentos dedutivamente válidos. Em uma demonstração é preciso mostrar que há uma corrente de idéias, e como uma conecta-se à próxima. Por meio da conexão de uma idéia com outra vemos como as idéias dependem de uma idéia anterior e assim sucessivamente, até chegar-se à primeira idéia, que foi então ‘deduzida’.

Uma conseqüência dessa concepção de conhecimento será bastante importante mais à frente (pp.86-95) quando consideraremos por que não é possível termos conhecimento de um mundo externo. Como ter conhecimento envolve mediata (por meio de demonstração) ou

³¹ Owen, David. *Hume's Reason*. Oxford University Press, Oxford, 2004. Cap.5, pp.83-112.

imediatamente apreender um conteúdo intuitivamente, e como isso só pode ser feito com percepções que são nativas à mente, não é possível nem por intuição nem por demonstração apreender objetos externos, somente percepções. Se há algum lugar na filosofia de Hume para se falar de um mundo externo, então isso não pode ser questão de conhecimento, e sim de crença ou raciocínio provável, como veremos em seguida.

6. RACIOCÍNIO PROVÁVEL OU CRENÇA

O próximo passo de Hume é tratar das três relações restantes, que são tais que geram somente probabilidade, e não certeza – assim passamos da província do conhecimento para a da crença. Hume não perde tempo analisando as duas primeiras relações desta classe, a de identidade e as de espaço e tempo, e passa para a análise da relação de causa e efeito. Ele justifica a sua ida direto para a relação de causação porque as outras relações no fundo dependem dela, e ela é a única que envolve raciocínio:

Todos os tipos de raciocínio consistem em nada mais do que em uma *comparação*, e a descoberta destas relações, sejam constantes ou inconstantes, que dois ou mais objetos mantém entre si. Esta comparação nós podemos fazer, ou quando ambos os objetos estão presentes aos sentidos, ou quando nenhum deles está presente, ou quando somente um está presente. Quando ambos os objetos estão presentes aos sentidos junto com a relação, nós chamamos *isto* de percepção [como uma atividade] ao invés de raciocínio; nem há neste caso qualquer exercício do pensamento, ou qualquer ação, propriamente falando, mas somente uma mera admissão das impressões através dos órgãos da sensação. (T73)

Como visto, no caso das relações que nos dão certeza (conhecimento em sentido estrito) as relações de semelhança, graus de qualidade e a relação de contrariedade “... são passíveis de serem descobertas à primeira vista, e caem mais para o lado da intuição do que da demonstração” (T70). Pois nos casos em que avaliamos estas relações não podemos estar enganados quanto a elas vigerem ou não sobre os objetos considerados. Agora Hume pretende que isso seja verdadeiro das relações de identidade e de espaço e tempo, mas mantendo que tais relações não dão conhecimento, mas somente crença. Assim, como mantemos, não é somente a imediatidade dos objetos que é suficiente para que a relação envolvida nos dê conhecimento. Nestas duas relações há intuição e não raciocínio, Hume explica, porque a mente não pode ir além para aquilo que nos é dado pelos sentidos: é impossível “deduzir” que uma impressão presente esteja ou na relação de identidade ou em uma relação espacial e temporal com algo outro que não nos foi dado pelos sentidos³². O que a causação tem em particular que não está presente nas outras relações é que:

³² Talvez não seja estritamente verdadeiro no que concerne relações temporais, mas o ponto de Hume é que ter uma impressão agora não leva imediatamente a uma idéia, pois tais relações de identidade e de tempo e espaço não associam duas percepções do mesmo modo que, ele esclarecerá, a relação de causalidade faz.

[...] já que em nenhuma delas a mente pode ir além do que está imediatamente presente aos sentidos, seja para descobrir a existência real ou a relação de objetos. É somente a *causação*, que produz tal conexão, que nos dá certeza da existência ou ação de um objeto, que foi seguido ou precedido por qualquer outra existência ou ação. (T73-4).

E não é somente porque as relações de espaço e tempo e identidade pertencem ao domínio da intuição e não nos levam à “existência real ou à relação de objetos” que Hume passa rapidamente por elas, mas também porque elas dependem da relação de causa e efeito, e esta é de algum modo mais fundamental que elas, e assim merece tratamento especial.

Aqui então aparece, que destas três relações, que não dependem das meras idéias, a única, que pode ser rastreada além dos sentidos, e nos informar da existência dos objetos, que nós não vemos ou sentimos, é causação. (T74)

Isto é particularmente interessante, primeiro pelo uso aparentemente negativo de “meras idéias” – relações que dependem somente de idéias, vimos, nos dão conhecimento. Sem ler a continuação poderíamos pensar que o contraste está sendo feito entre “meras idéias” e impressões – que estas últimas, que são dadas pela sensação possuem um status maior que o das idéias. Mas não, Hume está preocupado com a causação porque ela é uma relação tal que “pode ser rastreada para além dos sentidos, e nos informar de existências e objetos”. Que tal relação possa ser rastreada para além dos sentidos só pode ser usado em sentido figurativo, isto é, não pode ser interpretado que tal relação nos dá conhecimento de objetos externos, que não podem ser alcançados pelos sentidos, pois lembremos que as únicas coisas às quais temos acesso são nossas percepções, seja na medida em que nos são dadas pelos sentidos (impressões) ou na medida em que são pensadas (idéias). Se algum tipo de raciocínio é conduzido, do mesmo modo que entendemos raciocínio quando vimos as relações que dão conhecimento³³, então ele deve envolver pelo menos uma idéia (passa-se de uma impressão presente para uma idéia) e mesmo assim tal idéia deve ser qualitativamente diferente daquelas idéias usadas em raciocínios que levam a conhecimento, pois esta relação nos informa de “existências e objetos”. O melhor modo de expressar essa diferença é dizer que a idéia tem que estar por uma impressão que poderia ser sentida.

³³ Particularmente pertinente é o capítulo 5 de Owen.

Hume, para ser consistente com o uso do princípio da cópia que ele fez até então, irá considerar a ‘idéia de causação’ (T74) e procurar a sua origem, a impressão da qual ela é derivada. Isto ele não faz com as outras duas relações; não vimos ele procurar a origem da idéia de semelhança etc. O que ele fez foi olhar somente para as percepções envolvidas nessas relações. Sendo a causalidade uma relação, também não devemos esperar que haja uma idéia dela, pois ela é o resultado da comparação entre duas percepções – isto é, compara-se duas percepções e vê-se que estão na relação de causa e efeito. Não é exatamente assim que ocorre, mas para os nossos propósitos no momento tal descrição basta, pois o objetivo de Hume é mostrar que a causalidade não pode ser percebida como qualidade de percepções, nem derivada de percepções, que nenhuma percepção vem com a propriedade de ser causa e/ou efeito. Avalie-se uma percepção que se toma como causa ou como efeito o quanto se quiser, não iremos encontrar uma qualidade que corresponda a ser causa ou ser efeito.

Hume não pára a sua investigação quando não encontra uma qualidade nas percepções que dê conta da idéia de causação. Ele tem que continuar a investigar de onde temos tal idéia, pois causação é algo tão universal que “não há nada existente, seja externamente ou internamente, que não é considerado como uma causa ou efeito” (T75). Ele conclui que se não há uma propriedade nas percepções que dê conta da causação (o que é equivalente a dizer que a causação não é apreendida intuitivamente), então “a idéia de causação deve ser derivada de alguma *relação* entre objetos” (T75). Assim, em toda causação Hume identifica duas relações que estão sempre presentes, contigüidade e prioridade no tempo da causa sobre o efeito – contigüidade e sucessão (T76).

Porém, essas duas relações ainda não são suficientes para definir causação, pois não são suficientes para distinguir casos em que elas estão presentes e não há causação e os casos em que há. Não podemos distinguir por meio de uma propriedade presente na causa ou no efeito, e foi por essa impossibilidade que Hume estendeu as pesquisas às relações. Não estamos preocupados com a origem da causalidade, de onde a idéia é derivada ou como ela ocorre, o que é importante é que a causalidade é a única relação que nos leva para além daquilo que é imediatamente percebido, e assim tem um papel importante no que estamos investigando, a crença. Pois as relações que envolvem conhecimento e aquelas duas outras que envolvem probabilidade têm em comum (sejam elas relações imediatas ou mediadas por

idéias) o fato de serem limitadas a conteúdos imediatamente apreendidos nas percepções. O que a relação de causação tem de diferente e especial é que a idéia associada à impressão, apesar de estar na mente, está na verdade representando um algo outro, uma impressão que ainda não se teve. Assim, o que é *objeto próprio* da crença não é a idéia ou quaisquer propriedades encontradas nela, pois a ela nós temos acesso completo e conhecemos totalmente, mas aquilo pelo que ela está.

Assim, um dos elementos envolvidos na crença é a idéia, mas é preciso distinguir a mera concepção de uma idéia e a crença nela. Para usar um exemplo de Hume: temos a impressão de uma bola de biliar se movendo em direção à outra, em seguida passamos dessa impressão para a idéia da outra bola se movendo. *Cremos* que a segunda bola irá se mover, e essa situação difere de outra em que somente imaginamos uma bola batendo em outra e o movimento que se segue. Por que as situações são diferentes? Em ambos os casos podemos ter somente a idéia da segunda bola se movendo, isto é, nos dois casos apenas imaginamos o efeito. Mas o caso em que se tem uma impressão difere do caso em que imaginamos duas idéias no fato de que a impressão passa para a idéia associada um grau de força e vivacidade. Força e vivacidade são as características que estão presentes em uma idéia em que cremos. No segundo caso, em que toda a situação é imaginada, por certo também temos alguma crença – cremos que se presenciássemos aquela situação aquilo ocorreria. O que a impressão adiciona na relação, que não é adicionado pela idéia? Aprendemos que a impressão transfere um grau de força e vivacidade, e que tais propriedades devem ser entendidas como sendo o mesmo que crença – que impressões tenham força e vivacidade quer dizer que cremos nelas, e isso só pode significar que cremos que impressões nos apresentam o que é real, diferente de idéias imaginadas. A diferença que buscamos entre o que a idéia e a impressão contribuem para a relação quando associadas a uma idéia é quase a mesma que a diferença entre sentir e pensar. “nós assentimos àquelas idéias que cremos” (T94), do mesmo modo que assentimos, cremos em impressões. O que exatamente, então, é a crença? Para analisar isso Hume primeiro passa pela idéia de existência, que é de certo modo análoga à crença, pois conceber, e conceber existindo, não são diferentes – não há uma qualidade na idéia que dê conta da existência. A existência não é nem uma qualidade das idéias, nem uma outra idéia, assim como o que acontece com a crença.

E não estando feliz em dizer que a concepção da existência de qualquer objeto não é uma adição à mera concepção dele, eu também mantenho que a crença na existência não adiciona novas idéias àquelas que compõem a idéia do objeto (T94).

A crença na existência é um modo geral de se dizer que a idéia pensada é tomada com tanta certeza como se, igual à impressão, ela fosse sentida. Mas claro, no caso da causação a relação entre duas percepções não é limitada a propriedades apreendidas nelas, e como precisam de dados da experiência, ela não pode nos dar a certeza de conhecimento, e assim é uma relação que nos dá algo provável, que é crido mas não conhecido do mesmo modo que sabemos que dois mais dois são quatro.

Mas há uma diferença enorme em conceber algo e crer em algo existente – e se essa diferença não está no conteúdo, então deve estar no modo da concepção.

[...] no que consiste a diferença entre crer e descrever qualquer proposição? A resposta é fácil com relação a proposições que são dadas por intuição e demonstração. Neste caso, a pessoa que assente, não só concebe as idéias de acordo com a proposição, mas é necessariamente determinada a concebê-las naquele modo particular, seja imediatamente, seja pela interposição de outras idéias. (T95)

Pode parecer estranho ler que “proposições são dadas por intuição ou demonstração” (precisamos nos lembrar que o modelo de demonstração é como uma cadeia de intuições, assim não difere muito delas), mas como Hume não tinha postulado uma faculdade de formação de juízos separada da intuição sensível, tais expressões acabam ocorrendo. Estamos tratando idéias como objetos estáticos – cadeira, carro, chuva, etc. – mas também apreendemos coisas em ação, como a bola de bilhar que causa o movimento de outra. Tal ação na filosofia de Hume é uma idéia complexa, e ela é descrita proposicionalmente. Mas o ponto principal não é sobre a formação de juízos, mas sobre o crer e o não crer. Colocado de modo mais simples, quando nós vemos um livro verde (e formamos o juízo “aquele livro é verde”) ou quando nós contamos quantos livros há na estante, não podemos estar enganados em relação ao que vemos ou contamos (desconsiderando a possibilidade de alguma doença como daltonismo ou um defeito na capacidade de somar unidades), que é diferente do tipo de certeza que tenho quando formamos um juízo causal do tipo “hoje à tarde irá chover”.

Baseadas na mesma evidência, como na forma das nuvens do céu, duas pessoas podem formar juízos distintos, contraditórios, o que não poderia ocorrer no caso da intuição ou demonstração. De modo geral, para Hume não pode haver discordância sobre as intuições que se têm, e as pessoas são “necessariamente determinadas” a assentir às mesmas proposições. Mas quando se vai além daquilo que é dado na experiência, podemos ter as mesmas percepções, mas podemos formar juízos distintos. Isto é, não estamos determinados a assentir às mesmas proposições. Qual então é a diferença, o que nos determina a crer ou a não crer em algo? Comparando com raciocínios de “relações de idéias” nas quais o falso não pode ser pensado sem uma contradição, nas questões de fato tanto o falso quanto o verdadeiro podem não só ser concebidos, mas cridos também. Hume re-passa o princípio da cópia e diz:

Quando variamos de qualquer modo a idéia de um objeto em particular, podemos somente aumentar ou diminuir a sua força e vivacidade*³⁴. Se fizermos qualquer outra mudança nela, ela representará um objeto ou impressão diferente. [...] Como a crença não faz nada mas varia o modo de concebermos um objeto, ela só pode dar às nossas idéias uma força e vivacidade adicional. Logo, uma opinião, ou crença, pode ser mais precisamente definida, UMA IDÉIA VIVAZ RELACIONADA OU ASSOCIADA À UMA IMPRESSÃO PRESENTE. (T96).

Com essa definição de certo modo voltamos à estaca zero. Pois o que fizemos no começo do trabalho foi mostrar que força e vivacidade são propriedades de percepções que não poderiam ser usadas como um critério para fundamentar a distinção entre impressões e idéias, e, por que não dizer, entre o real e o pensado. Aqui, depois de trabalhar o problema da causação como uma relação que leva à crença, para definir esta Hume volta a empregar aqueles predicados, agora para traçar a diferença entre uma idéia crida e uma idéia concebida – crer os envolve, conceber não (ou pelo menos em um grau bem menor). Com certeza, não basta que a idéia, para ser objeto de crença, tenha algum grau de força e vivacidade, é preciso também que ela esteja associada a uma impressão presente. Mas isso mostra que, como na distinção entre impressões e idéias, não é uma propriedade da idéia crida ou da idéia meramente concebida que faz uma diferir da outra. A idéia crida é ancorada na realidade por intermédio da impressão. Aquela idéia que é somente concebida não possui tal ancoramento. Estar ancorada na realidade quer dizer, conectada com a experiência.

³⁴ Had I said, that two ideas of the same object can only be different by their different feeling, I shou'd have been nearer to the truth. (T636). Nota inserida no texto por Hume na tentativa de explicar melhor o que ele quer dizer neste ponto.

O que a impressão passa para a idéia é essa força e vivacidade. A idéia tem que ser relacionada ou associada a uma impressão presente, e ficar tão forte que se pareça com uma impressão imediata. Não é a idéia, mas à impressão que originalmente a crença está ligada, que então, por associação, é passada para a idéia.

A razão jamais pode nos satisfazer que a existência de um objeto implique a existência de outro objeto, assim quando passamos da impressão de um para a idéia de outro, não estamos determinados pela razão, mas pelo costume ou um princípio de associação. Mas a crença é mais do que uma idéia simples. É um modo particular de formar uma idéia: e como a mesma idéia só pode ser variada por uma variação dos seus graus de força e vivacidade, se segue que a crença é uma idéia vivaz produzida por uma relação com uma impressão presente, de acordo com a definição acima. (T97).

A impressão nos liga com a realidade, com a experiência, e é por isso que é tão importante que a idéia crida esteja associada a uma impressão. Tal associação não nos dá conhecimento nenhum de um mundo externo, nem Hume pretende que as relações de uma impressão com uma idéia represente de algum modo a relação de duas coisas em um mundo externo. Pelo contrário, todo o mecanismo é descrito como um de associação mental, que ocorre exclusivamente na mente. Mas isso não quer dizer que a idéia associada à impressão faça referência a si mesma ou a outra idéia. Na linguagem técnica do *Tratado*, podemos dizer que a idéia está por uma impressão futura. Em uma linguagem não técnica isso quer dizer que a idéia faz referência a algo que está fora da mente, algo que existe ou continua e existir mesmo quando não está sendo percebido. Sendo assim, podemos começar a pensar que Bennett e Green estão certos em sua interpretação de Hume. No entanto, ao pensar que Hume deve ser lido de modo realista, que há desde o começo do *Tratado* uma pressuposição de que impressões estão por coisas em um mundo externo, falharíamos em reconhecer, como fazem Bennett e Green, o quanto a filosofia de Hume é uma psicologia (e não tanto uma metafísica), e ficaríamos no mínimo frustrados em relação a, por exemplo, o tratamento da conexão necessária, porque ela seria “somente” associação mental, e não uma conexão entre as coisas. A leitura que fazemos aqui não pode ser confundida com uma leitura realista que prega a dicotomia mundo externo/mundo mental, e que, não tendo acesso ao primeiro (como se o véu de Maya cobrisse nossos sentidos), temos que nos contentar com um pobre substituto, a teoria de associação mental.

Hume parece implicar que, se a idéia é crida, ela não é uma ficção ou ilusória. O que implica que a distinção que estamos tentando estabelecer entre realidade e ficção possui uma fronteira bem indefinida, pois uma idéia pode passar de uma ficção para uma realidade se antes não era crida e depois, por associação a uma impressão ela passa a ser crida. Isso apareceu no exemplo de Stroud do detetive que vê o atirador, mas tínhamos um modo de evitar tal conclusão. Pois no exemplo dele a idéia do atirador era crida, possuía uma maior influência para a ação do que a impressão, já que o levava a conclusões sobre o crime que ele não tinha chegado ao ter tido a impressão. Ter tal crença/força/vivacidade associada à idéia do atirador a tornaria mais real que a impressão, ou pelo menos parecia. Estamos errados em pensar que a idéia passa de uma ficção para uma realidade quando é associada a uma impressão, quando crida. O que muda quando há tal associação é que ela deixa de fazer referencia ao pensamento, e passa a se referir à experiência. E é exatamente essa associação com uma impressão que garante que a idéia crida não é mera ficção, pois se a crença depende da relação de causalidade, e esta depende da associação de idéias, esta última depende do costume e da experiência. Sem o elemento da experiência a associação não pode ser feita, salvo talvez no caso do mentiroso³⁵. Hume se esforça para tentar melhor definir o que ele entende por crença, mas ele acaba voltando para os mesmos predicados, e o tom expressa a sua frustração em não conseguir fazer melhor:

Uma idéia assentida parece [feels] diferente de uma idéia fictícia, que a imaginação nos apresenta: e este sentimento diferente eu tento explicar chamando-o de uma *força* superior, ou *vivacidade*, ou *firmeza* ou *constância*. Esta variedade de termos, que podem não parecer filosóficos, tem a intenção de expressar aquele ato da mente que faz realidades mais presentes a nós do que ficções, as fazem ter mais peso no pensamento e as dá uma influência superior nas paixões e imaginação. (*appendix* T629, para ser inserido em T97).

Em seguida Hume passa para a seção onde ele investigará as causas da crença (seção viii, T98-106). A seção é importante porque é nela que aqueles elementos da filosofia de Hume, brevemente enunciados no começo do *Tratado*, entram realmente em jogo – a saber:

³⁵ O mentiroso repete tanto as suas mentiras que chega ao ponto em que ele não consegue distinguir o que é real e o que ele imaginou. Se ele não consegue mais fazer a distinção internamente, então é preciso que ele compare as suas experiências com a de outras pessoas para averiguar sua coerência e compatibilidade.

De qualquer modo é preciso buscar na experiência o fundamento para a distinção entre o real e o imaginado.

que impressões são anteriores a idéias; que idéias são cópias de impressões; que impressões possuem força e vivacidade, propriedades que são transmitidas às suas cópias. A essas Hume adiciona as relações, e como elas são importantes para avivar uma idéia, ou seja, como elas servem para que tenhamos crenças, e não somente concepções.

Hume recoloca a máxima geral de que “quando qualquer impressão se apresenta a nós, ela não somente transporta a mente às idéias que são relacionadas a ela, mas também comunica a elas uma parte de sua força e vivacidade” (T98). Hume fala disso ser uma disposição da mente – torna-se natural à mente ir da impressão à idéia. Ele também mostra como as relações de semelhança e a contigüidade funcionam para avivar as idéias, como na pintura do amigo. Esta é a situação em que estamos:

É certo que devemos ter uma idéia de toda questão de fato, na qual acreditamos. É certo que esta idéia aparece somente com a relação com uma impressão presente. É certo que a crença não adiciona coisa alguma à idéia, mas somente muda nosso modo de concebê-la, e a faz mais forte e vivaz. (T101)

Ele propõe a condução de experimentos para determinar quais são as qualidades presentes nas impressões pelas quais a idéia é avivada, e assim forma a crença. Ocorre que não há uma tal propriedade nas impressões, mas na mente.

Eu descobro que a impressão da qual em sua primeira aparição eu não posso tirar conclusão alguma, pode posteriormente tornar-se o fundamento da crença, quando eu tiver tido experiência de suas conseqüências usuais. Nós devemos em todo o caso ter observado a mesma impressão em instâncias passadas, e ter descoberto ela estar constantemente unida com outra impressão. (T103)

Ora, somente esta pequena passagem já nos permite ver sob outra luz o que está ocorrendo no início do *Tratado*. A julgar pelo vocabulário usado por Hume lá, temos a tendência (completamente justificada) em pensar força e vivacidade como propriedades intrínsecas das percepções, e derivamos a divisão entre elas, entre impressões e idéias, e entre uma idéia crida e outra somente concebida, em termos de possuir ou não tais propriedades. Vimos diversos modos de tratar esta questão, e como entender força e vivacidade (Stroud,

Everson, Govier), e agora Hume nos diz que nas percepções não estão presentes tais qualidades (do mesmo modo em que uma cadeira possui certa cor). Consideremos: se impressões tivessem força e vivacidade que fossem propriedades passadas para as idéias cópias dessas impressões, e se tais propriedades fossem responsáveis pela crença, então não haveria distinção entre a mera concepção e a crença: as duas estariam tão intimamente ligadas que bastaria que uma idéia tivesse algum grau de força e vivacidade (que ela deve ter, na medida em que é cópia de uma impressão) que ela deveria também ser crida. Não seria possível não crer em coisa alguma, pois para tanto a idéia não poderia ter qualquer grau de força e vivacidade. Agora, se a crença não pode ser explicada por propriedades intrínsecas das percepções, então será pelas relações entre elas que Hume explicará a formação da crença. Sendo que de todas as relações, a mais forte, que nos influencia mais na formação de crenças, é a causalidade.

Hume enfatiza que não é pela razão que a crença é formada. A crença, diz ele “... aparece imediatamente sem nenhuma operação da razão ou imaginação” e “... toda crença, que segue de uma impressão presente, é derivada somente do [costume]” (T102). Em outras palavras, é por uma determinação da mente de associar impressões e idéias (como a causalidade) que é possível termos outra determinação da mente (o costume, e, logo, a crença). Isso não pode ser lido como uma crítica a Hume. Apesar de que, ao fim e ao cabo, todos os conceitos principais da filosofia dele, como impressões, idéias, crença, causalidade são descritos como itens ou operações exclusivamente mentais, fazendo que fique difícil mantermos contato com qualquer aparência de objetividade. Poderíamos perguntar por que Hume não propõe que troquemos o modo de falar, e, ao invés de dizer “chutei a bola”, dizer “minha percepção de pé estava espacialmente contígua e temporalmente anterior à minha percepção do movimento de minha percepção de bola”?

No caso em que há duas idéias (a impressão não está presente) “apesar da transição costumeira à idéia correlativa ainda permanecer, não há em realidade crença nem persuasão” (T103). Certamente isso não pode ser afirmado sem qualificações. Nos casos em que isso ocorre, em que a impressão não está presente, não teríamos uma questão de fato, não seria o caso de tentarmos determinar se aquilo pelo qual a idéia está irá ocorrer ou não, pois ela não se refere à realidade. Tal associação seria melhor descrita como sendo um ato da imaginação. David Pears nos lembra de dois tipos de atividades que chamamos de imaginar e corretamente

aponta que em certos casos é difícil estabelecer de qual das duas Hume está falando³⁶. O primeiro tipo é aquele em que usamos condicionais contra-fatuais: “Se eu tivesse atirado ele teria morrido”; “Se ele pular ele morrerá” etc. O outro tipo é aquele em que imaginar significa lembrar erroneamente, como se o detetive de Stroud pensasse que o atirador está do lado direito da lareira. Voltando à cena do crime, ele verifica que está do lado esquerdo – assim quando ele pensou, ele lembrou erroneamente, imaginou. Ora, no primeiro caso a idéia associada à outra produz convicção, crença, se não fosse assim o único modo de nos convencer que um tiro pode ser fatal é dando um tiro em alguém – todas as vezes que eu quisesse ter a convicção. Claro que em todos esses casos se pressupõe que alguém tenha experiência de tais associações, mas o grande ganho da teoria da associação de Hume é que não é preciso que tenhamos presentemente a impressão de algo para crer na idéia associada.

Se disséssemos que no segundo caso não há “crença nem persuasão” diríamos que não é possível crer erroneamente, e colapsaríamos crença no conhecimento. Logo, se nenhum dos dois casos se aplica, então o que Hume está dizendo? Hume não negaria que há crença nesses casos, mas não são essas que importavam a ele esclarecer, pois parece que elas são tributárias de termos crenças fatuais. O que a impressão faz, e a idéia não, é conectar a idéia associada com a realidade presente – “se eu atirar (e estou com uma arma engatilhada na mão) o matarei” – não só pensamos, mas as ações que praticamos terão conseqüências, outras impressões. A crença:

[...] é algo *sentido* pela mente, que distingue as idéias do juízo das ficções da imaginação. Ela [a crença] dá a elas [às idéias] mais força e influência; as faz aparecer com mais importância; fixa-as na mente; e as faz os princípios que governam todas nossas ações. (T629)

A idéia associada à impressão é sentida tal qual a impressão, ao invés de pensada (ou pelo menos deve ser tomada de tal modo), e, tal qual impressões, como uma coceira, nos movem à ação. Quando há duas idéias associadas, não há nenhuma ação que seja demandada ser feita, mas quando há uma impressão, ter a idéia é determinante para a ação. Se acreditarmos que iremos nos molhar (e não queremos fazê-lo), ou não saímos na chuva, ou pegamos um guarda-chuva. “Assim”, diz Hume “todo raciocínio provável é uma espécie de

³⁶ PEARS, David. *Hume's System*. Oxford University Press, Oxford, 1996, pp.41-2

sensação” (T103). Podemos aduzir duas razões para isso: primeiro porque a idéia associada à impressão é criada do mesmo modo que cremos quando sentimos algo; em segundo lugar, exatamente por isso, ela nos move à ação.

Hume enfatiza o papel do costume nessa transição da impressão para a idéia, como não é preciso lembrar todas as instâncias passadas para inferir o efeito – o exemplo que ele dá em T103-4 é o de um viajante que se depara com um rio, e que imediatamente pensa que, se tentar atravessá-lo, pode se afogar. Não é preciso que o viajante faça uso da memória para que ele passe da impressão do rio para a idéia do afogamento, nesses casos, a mente faz a transição imediatamente, porque está determinada pelo costume a fazê-lo.

O costume opera antes que tenhamos tempo para reflexão. Os objetos parecem tão inseparáveis que não nos delongamos um momento ao passar de um a outro. Mas como esta distinção procede da experiência, e não de nenhuma conexão primária entre as idéias, devemos necessariamente admitir que a experiência pode produzir uma crença e um juízo de causa e efeito por meio de uma operação secreta, sem ser pensada. Isso remove todo pretexto, se ainda há algum, para asserirmos que a mente é convencida por meio de raciocínio deste princípio, que instâncias das quais não temos experiência, devem necessariamente assemelhar-se àquelas das quais temos experiência. (T104).

A razão não pode fazer isso porque não há nenhum princípio que conecte as idéias antes da experiência – se houvesse tal qualidade nas idéias, ela teria que ser observável por inspeção da idéia em uma única instância. Há casos em que não é necessário que tenhamos mais de uma experiência de conjunção das percepções para fazer a transição da impressão à idéia.

[...] em outras associações de objetos, que são mais raras e incomuns, o costume e a transição de idéias pode ser ajudada por esta reflexão [instâncias das quais não temos experiência, devem necessariamente assemelhar-se àquelas das quais temos experiência]. (T104).

Hume também considera, ao contrário do que vimos ele afirmar acima, a possibilidade de uma idéia, e não uma impressão, avivar uma outra idéia relacionada a ela. Como o seu princípio de que “todas nossas idéias são derivadas de impressões correspondentes” (T105) implica que a crença implícita em impressões (isto é, que impressões possuem força e vivacidade) também é passada, pelo menos em parte, à idéia correspondente³⁷. Hume dá o que podemos caracterizar como uma “deslizada” no uso técnico de seu vocabulário, pois considera a possibilidade de que ele tivesse uma idéia, mas tivesse esquecido a impressão da qual ela é derivada. Tecnicamente, não lembramos impressões (não as temos na memória), mas temos idéias da memória que estão por impressões passadas. A distinção que ele quer fazer parece ser clara, conceber uma idéia, sem que ela seja considerada uma memória de uma impressão passada, e ver se podemos crer em alguma idéia relacionada a ela. Se fizermos aquela distinção dos dois usos da imaginação, então é possível pensar que Hume está considerando o uso contra-factual da imaginação, mas ele explica de outro modo:

Pois suponha que agora eu forme uma idéia, da qual eu esqueci a impressão correspondente. Eu posso concluir a partir desta idéia que tal impressão uma vez existiu. Como esta conclusão possui alguma crença ligada a ela, podemos perguntar, de onde as qualidades de força e vivacidade são derivadas, que constituem esta crença. A isto eu respondo prontamente, *da idéia presente*. Pois como esta idéia não é aqui considerada como a representação de um objeto ausente, mas é uma percepção real na mente, da qual estamos intimamente conscientes, ela deve poder conferir a qualquer coisa relacionada a ela a mesma qualidade, chame-a de *firmeza, ou solidez, ou força, ou vivacidade*, [propriedade] com a qual a mente reflete sobre ela [a idéia], e é assegurada de sua existência presente. Aqui a idéia fornece o lugar da impressão, e é exatamente a mesma, no que concerne nosso propósito presente. (T105-6).

Hume não considera o caso como sendo contra-factual. Primeiro ele dá conta da força e vivacidade da primeira idéia, porque da posse dela ele infere a existência da impressão (isto é, que ele tenha tido a impressão). Mas não poderíamos fazer isso com qualquer idéia que temos, como por exemplo da de unicórnio? O problema é que ter uma idéia complexa não implica que tivemos a impressão correspondente, e Hume não dá indicação de que ele está falando de idéias simples, nem imaginamos como, se houvesse tal restrição, isso ajudaria no argumento. Assim, concedendo que desse modo a idéia pode ter força e vivacidade, que pode ser crida,

³⁷ Presumivelmente quando tal idéia ocorre na memória e não na imaginação, quando é uma fantasia. De outro modo voltariamos ao problema de diferenciar uma idéia crida de uma idéia meramente concebida

tais propriedades, ou melhor, a crença, pode ser passada para a idéia associada a ela – em outras palavras, Hume concede que podemos crer na existência real de qualquer coisa como de fato acontece. O que não implica que tais coisas sejam reais, é somente a experiência que pode oferecer dados que dão apoio ou não a tal crença, e assim permitir que se decida se o que cremos é real ou imaginado.

Impressões ou idéias da memória formam um sistema, chamado de realidade (ver T108). Costume e hábito associam essas idéias, e “formam um novo sistema que do mesmo modo é dignificado com o nome de *realidades*. O primeiro destes sistemas é objeto da memória e dos sentidos; o segundo dos juízos” (T108). O primeiro sistema é a memória – mas tudo o que a memória nos dá são instâncias singulares de eventos. Podemos ter presenciado o mesmo evento (como o nascer do Sol) duas, três, cem vezes, e ainda assim poderíamos não ir além do que tivemos em cada uma das experiências particulares. É somente quando o costume associa as idéias que passamos para o reino dos juízos³⁸, podendo então inferir que o Sol nasce todos os dias no leste. Isso não é mais parte da memória, mas ainda tem a ver com a experiência, pois ou falamos de coisas que ocorrerão, ou das coisas que ocorreram e das quais não tivemos experiência (quando infiro uma causa de seu efeito), e assim forma um outro sistema de realidade.

Tudo isto, e tudo mais que eu creio são somente idéias; no entanto, por sua força e ordem, que vem do costume e da relação de causa e efeito são distinguidas de outras idéias que são meramente fruto da imaginação. (T108).

Assim, no que concerne à experiência, Hume distingue dois modos pelos quais nos relacionamos com a realidade, seja “imediatamente” por impressões e idéias da memória, seja mediadamente, pela causação. Apesar de que, para todos os efeitos na filosofia humeana impressões são “itens originais”, objetos mentais, de “origem desconhecida”, mas que tem que ser tomados como produto de algo outro que não a própria mente. Impressões são então as coisas mais reais às quais temos acesso, as quais possuem maior grau de força e

³⁸ Hume concede que não é em todo os casos que é necessário presenciar várias instâncias do mesmo par de impressões para que formemos o hábito de passar da impressão à idéia, pois raciocinamos pressupondo que o futuro será como o passado, assim, tendo observado uma conexão, podemos estar justificados em inferir que nas mesmas circunstancias, tendo uma percepção, a outra aparecerá. “Nós procedemos sobre o princípio: objetos similares colocados em circunstancias similares, sempre produzirão efeitos similares” (T105) – a conexão não é habitual, mas está sob o princípio que é.

vivacidade, e nas quais, logo, temos mais crença. As idéias da memória nos conectam com a realidade por serem cópias não somente das qualidades, mas também da ordem na qual as impressões foram tidas. Conjuntamente impressões e idéias da memória formam um sistema de realidade que concerne o presente e o passado. Há um segundo sistema de realidades que concerne o futuro, e é distinguido do outro porque é formado por idéias que estão por impressões que supomos que teremos. Em tais idéias temos uma crença quase tão intensa quanto a que temos em impressões, mas são diferentes delas porque podem não ocorrer, isto é, podemos não ter a experiência esperada. Mas tais divisões não são infalíveis no sentido de garantirem que não haverá erro, que uma ficção não se misturará com algo real, pois a crença que é comum a esses sistemas de realidades não é garantia da realidade das percepções, como Hume deixa claro:

Como mentirosos, pela freqüente repetição de suas mentiras, finalmente acabam por lembrá-las [isto é, acabam por confundir idéias da imaginação com idéias da memória, porque as primeiras vêm acompanhadas de crença]; do mesmo modo o juízo, ou melhor a imaginação, por meios similares, pode ter idéias tão fortemente impressas nela, e concebê-las em uma luz tão forte, que podem operar sobre a mente do mesmo modo que aquelas dos sentidos, memória ou razão presentes a nós. (T117)

Hume reconhece, como não poderia deixar de ser, que não só os sentidos, a memória e a razão, mas também a imaginação (que é responsável pelos raciocínios prováveis), apesar de todas serem itens e operações mentais, se relacionam, de um modo ou de outro, a algo extra-mental. É inevitável que o mundo externo tenha um papel importante na filosofia de Hume, apesar de não ser o original espelhado por nossas percepções. Agora vale a pena olharmos mais a fundo o porquê de não se poder tomar as impressões como representações de nenhuma outra coisa, o que acaba fazendo com que Hume as tome como itens originais.

7. LIMITES DO CONHECIMENTO

Tendo visto o que conta como conhecimento e o que conta como crença para Hume, podemos explorar mais a fundo a sugestão de Bennett de que para distinguir entre impressões e idéias Hume precisa que as impressões se refiram a um algo outro, um mundo externo. Esse até pode ser o caso, mas, mostraremos, não pode ser uma questão de conhecimento.

A investigação que Hume faz está limitada a conteúdos e operações mentais, o que fica evidente em nota ao texto explicando mais claramente o que ele entende por impressão: “Pelo termo impressão eu não devo ser entendido expressar o modo em que nossas percepções vivazes são produzidas na alma [não é o fato de serem causadas por algo outro que merecem atenção], mas somente as percepções elas mesmas.” (T2,n1). Assim, a investigação sobre o que pode ser conhecido não vai além daquilo que pode ser encontrado na mente, e se há algum tipo de acesso a um mundo externo esse se dá por meio de crenças, como a crença, chamada natural, na existência contínua e distinta de objetos. Agora iremos analisar com mais profundidade por que objetos externos só podem ser objetos de crença, e assim, por que não podem ser objetos de conhecimento da razão.

Para Hume na percepção³⁹, seja o sentir impressões ou o pensar idéias, não há espaço para o erro no que concerne o conhecimento das qualidades dos objetos percebidos. As qualidades observadas neles são exatamente as qualidades que eles possuem. Sobre a certeza da percepção, diz Hume:

Pois já que todas ações e sensações da mente são conhecidas por nós pela consciência [by conciousness], elas devem necessariamente aparecer em cada particular o que são, e ser o que aparecem. Sendo tudo que entra na mente na *realidade* uma percepção, é impossível que qualquer coisa apareça diferente para o *sentir* [não se pode sentir diferente do que se sente]. Isso só seria possível se supuséssemos que mesmo onde nós estamos mais intimamente conscientes, podemos estar errados. (T190)

Apesar de não haver espaço para o erro no conhecimento das qualidades de nossas percepções, essas não nos levam a conhecimento algum que vão além delas mesmas.

³⁹ Há aqui, e no próprio texto de Hume uma ambigüidade em relação ao termo percepção: porque por vezes ele se refere à atividade de perceber e por vezes aos próprios objetos percebidos, impressões e idéias – mas a ocorrência de cada caso fica clara pelo contexto no qual a palavra está inserida.

Para vermos se é possível ir além delas é preciso considerar as impressões da sensação, pois, diz Hume:

Nada está realmente presente na mente a não ser suas percepções ou impressões ou idéias, e que objetos externos são conhecidos por nós somente através destas percepções que eles ocasionam. (T67)

A investigação de Hume não vai se ater a tentar determinar quais são e como são as causas das impressões, pois a investigação que ele pretende fazer, ele explica, é a respeito da natureza humana e não da natureza física, que diria como corpos interagem; nem é uma pesquisa anatômica, que buscaria determinar como tais corpos agiriam sobre os sentidos, ou como os órgãos sensoriais se constituem. Aqui a pressuposição realista de Hume não deve ser considerada importante para efeitos do argumento, pois somente supõe que as impressões da sensação possuem uma causa outra que não a própria mente. O que nos leva a perguntar se dentro da filosofia da natureza humana podemos determinar se as impressões são representações de suas causas, e se sim, se as representam adequadamente. Tal questão não faria sentido se considerássemos que Hume estaria comprometido exclusivamente com a máxima empirista da derivação das idéias de impressões, e a busca da impressão para uma idéia que se supõe ter, o que não o levaria para além de objetos mentais e as operações que podem ser feitas pelas diferentes faculdades (e.g. imaginação, memória).

No modelo humeano estamos limitados a usar os itens mentais para pensar aquilo que não é mental, pois “é impossível para nós conceber ou formar uma idéia de qualquer coisa especificamente diferente de idéias e impressões” (T67). Assim é de duvidar que a filosofia natural ou a anatomia, ciências que ele dá a entender investigam um mundo externo, sejam capazes de responder algo sobre esse mundo externo no sentido que estamos procurando determinar aqui, pois mesmo tais ciências estão limitadas ao nosso acesso à percepções, então quando se fala de como um órgão sensorial, ou sobre movimentos de corpos, ainda estamos falando de percepções. Hume indica que há uma diferença fundamental de natureza entre percepções e quaisquer outras coisas que não sejam esses itens mentais. Não se trata de uma limitação da capacidade humana de pensar, mas sim a impossibilidade de perceber algo – sentir e pensar – de nenhum outro modo a não ser como uma impressão ou idéia. Não podemos ter a idéia de um objeto externo que seja diferente (seja esta diferença qualitativa ou de natureza) das idéias e impressões que temos, pois, de onde viria tal idéia, se todas elas têm,

de algum modo, uma impressão antecedente e correspondente a ela?⁴⁰ Não há como garantir que a idéia que concebemos de um objeto externo não seja mera fantasia (e isso só pode significar que não tenha uma impressão anterior correspondente), pois não podemos comparar a idéia de algo com o próprio algo que supomos que a idéia represente para determinar se ela é adequada a esta coisa ou não. O que podemos fazer é comparar a idéia com nossas impressões. Mas se usássemos as impressões para determinar se as idéias são representações adequadas dos objetos que supomos estar fora de nós, já estaríamos embutindo nas impressões a noção de que elas são cópias e representações fiéis dos objetos que as causam e que procuramos conhecer, o que nos é vetado. Diz Hume “Mesmo que objetos existam diferentemente de percepções [não só em número e qualidades, mas de natureza], tu jamais podes argumentar da existência das últimas para aquela dos primeiros” (T212). Estamos limitados a conceber um mundo externo a partir das idéias e suas qualidades, que percebemos. Mas mesmo crendo na existência de corpos que são ultimamente responsáveis por nós termos percepções, esta crença parece infundada por não podermos formar uma idéia de tais objetos, diz Hume que não temos e não podemos formar uma razão para crer que existam.

Eu digo então, já que podemos supor, mas nunca podemos conceber uma diferença específica entre um objeto e uma impressão, qualquer conclusão que formamos sobre a conexão e repugnância das impressões, não será sabido ao certo ser aplicável aos objetos; mas que, por outro lado, quaisquer conclusões deste tipo que formamos sobre objetos, certamente será aplicável a impressões. A razão não é difícil. Como um objeto é suposto ser diferente de uma impressão [pelo menos em número], não podemos estar certos, que as circunstâncias sobre as quais nós fundamentamos nosso raciocínio é comum a ambos, supondo que formamos o raciocínio sobre as impressões. Ainda é possível que o objeto possa diferenciar-se dela [da impressão] neste particular. Mas quando primeiro formamos nosso raciocínio sobre o objeto, está além da dúvida, que o mesmo raciocínio deve estender-se à impressão: e isso porque a qualidade do objeto, sobre a qual o argumento é fundamentado, deve no mínimo ser concebível pela mente, e não poderia ser concebida, a menos que ela fosse comum às impressões; já que temos idéia nenhuma mas aquelas que são derivadas daquela origem [das impressões]” (T241-2)

⁴⁰ Digo “de algum modo” porque, apesar de termos a idéia (complexa) de unicórnio, não temos a impressão de unicórnio. O que temos são as impressões e conseqüentemente idéias de cavalo e chifre, que são unidas para formar a idéia de unicórnio. A precedência de impressões sobre idéias é válida para aquelas impressões simples e não para as idéias complexas.

Mas, pergunto, de que modo podemos “primeiro formar nosso raciocínio sobre os objetos” sem usar idéias ou qualidades delas que se encontram previamente na mente? Se começarmos o raciocínio com percepções, com qualidades que sabemos estarem presentes nas percepções, não podemos passar dessas às qualidades que supomos estar nos objetos. Hume pode estar aludindo àquelas qualidades que ele investiga estarem presentes na crença na existência de objetos externos, que eles sejam contínuos e distintos. Mas se tais qualidades estivessem presentes nos objetos externos, seguindo Hume, elas teriam que estar presentes nas percepções. Esta seria uma instância em que primeiro formamos nosso raciocínio a respeito dos objetos externos. Porém, percepções são dependentes da mente e não são contínuas.

Vamos fazer um pequeno experimento: consideremos duas impressões, uma de dor e outra qualquer dada pela visão, como a deste papel. Ambas são impressões da sensação, mas elas possuem uma diferença muito importante: o ter a impressão de dor envolve estar em um certo estado, ao passo que ter uma impressão visual, não. Para deixar mais claro, ver um objeto quadrado e colorido não implica em ficarmos quadrados ou coloridos. Tais impressões dos sentidos, como as dadas pela visão, se assemelham mais à idéia de estados mentais como a dor e prazer (isto é, quando lembro de dor ou prazer) do que a impressão deles (quando os efetivamente sinto), pois somente requerem estarmos cientes de como a impressão se apresenta. No entanto, se ter a impressão visual de algo se desse do mesmo modo em que temos a impressão de dor, não haveria problema em tentar determinar se os estados mentais ocasionados pelo sentido da visão se assemelham, compartilham alguma qualidade, ou representam os objetos que os causam. Mas neste caso todas as impressões e suas idéias não seriam representações de coisas, mas seriam as próprias coisas. Como não são, supondo que a mente não é origem do seu conteúdo, as impressões não possuem cor, peso, altura etc., ao contrário, dizemos que são impressões de cor etc., e não as próprias coisas. Se ter tais percepções fossem uma percepção do mesmo modo que ter a impressão de dor, então perceber um carro seria uma experiência esmagadora. Na distinção entre percepções que se referem a algo outro que ela mesma e percepções que são estados mentais há uma ruptura entre o modo de apreender as coisas e o modo delas serem⁴¹. Hume tem essa diferença em mente na seguinte passagem:

⁴¹ Interessante notar que aquelas impressões que envolvem estar em um estado são exatamente aquelas que não atribuímos a objetos externos, pois são qualidades que não são compartilhadas enquanto sentidas, mas que podem ser compartilhadas em sua idéia.

Uma paixão é uma existência original, [...] e não contém nenhuma qualidade representacional, que a faz uma cópia de qualquer outra existência ou modificação. Quando estou bravo, eu estou realmente possuído pela paixão, e tal emoção não tem uma referência a qualquer outro objeto assim como quando estou com sede, ou doente ou tenho mais de cinco pés de altura. Logo é impossível que essa paixão pode ser oposta ou contraditória à verdade ou razão; já que tal contradição consiste no desacordo de idéias, consideradas como cópias, daqueles objetos que elas representam. (T415)

Deste modo, mesmo que Hume considere todas as percepções como de mesma natureza, são itens mentais, é preciso distinguir aquelas que consideramos como representações de algo no objeto, e aquelas que consideramos como somente modificações em nós, sem remeter a um objeto. Como idéias são copias de impressões e é em relação a elas que devemos determinar a sua verdade ou falsidade, e impressões são elementos originais, que “surgem de causas desconhecidas” e, o que isso parece querer dizer, incognoscíveis, como podemos proceder para obter alguma cognição de objetos externos? Para Hume, nos restam duas opções: “Nós devemos ou conceber um objeto externo como uma relação sem um relativo ou fazer dele o mesmo que uma impressão ou percepção.” (T241)

Para “fazer dele o mesmo que uma impressão ou percepção”, temos que tomar essa identidade ou como sendo numérica ou qualitativa. Se a identidade fosse numérica, então não faria sentido distinguir entre objetos externos e percepções. Sobra então a identidade qualitativa, isto é, a atribuição aos objetos externos das mesmas qualidades encontradas nas percepções.

Por outro lado, se considerarmos um objeto como “uma relação sem um relativo” o único sentido que podemos atribuir a tal expressão é que tais objetos causam (relação transitiva, assimétrica) as percepções. Como só temos percepções na mente, e não os próprios objetos, podemos falar de como as impressões são, mas não como os objetos externos são, i.e., os efeitos não seriam idênticos à causa, como o fogo causa a fervura da água, mas tal modificação na água não pode ser dita representar o fogo. Teríamos uma relação dos objetos externos com nossa sensação, causando impressões, mas as impressões não são os relata dos objetos, por não os representar (para tanto teríamos que poder passar da percepção para o

objeto)⁴². Ou seja, apesar dos objetos externos ocasionarem as impressões da sensação, nenhuma qualidade encontrada nas impressões pode ser atribuída aos objetos externos pois seria impossível verificar se tais propriedades se encontram neles. Sem poder ter acesso direto aos objetos externos, e não podendo determinar como se constituem por meio de representações deles como fazemos com o par idéias-impressões, o que eles sejam, ou através do que as impressões são causadas parece ficar aberto a qualquer hipótese possível. Hume nos apresenta três dessas possibilidades:

Sobre aquelas *impressões*, que aparecem pelos *sentidos*, a sua causa última é, na minha opinião, perfeitamente inexplicável pela razão humana, e sempre será impossível decidir com certeza se elas aparecem imediatamente do objeto, ou são produzidas pelo poder criativo da mente, ou são derivadas do autor de nosso ser. (T84)

Que as impressões apareçam do poder criativo da mente é uma possibilidade que pode ser descartada pela observação da coerência delas que não pode ser alterada com o pensamento. Não basta pensarmos na alteração de uma impressão para que a impressão se altere. Não importa o quanto eu pense ou sonhe com um objeto, isso não será suficiente para que o objeto se materialize e eu o sinta. Nesse sentido não comandamos ou escolhemos as impressões que queremos ter⁴³. Que as impressões sejam produzidas por Deus não seria uma opção a considerar somente porque elevaria em um nível⁴⁴ a investigação sobre a crença. Ao invés de investigar o que nos leva a crer na existência de objetos externos, ela nos levaria a investigar o que nos leva a crer na existência de Deus. A última opção, que as impressões apareçam imediatamente dos objetos externos, como já mostramos, é impossível determinar. O que nos sobra é a conclusão de que dados os limites de nossa esfera de conhecimento, os objetos externos se encontram fora dele, e assim, o que nos resta é ter a crença de sua existência contínua e distinta. É preciso ter em mente que as duas crenças naturais (a crença na conexão causal e a crença na existência de objetos externos) não são de modo algum

⁴² Há dois tipos de relações tratadas aqui que devemos notar, uma de causa e efeito e a outra de representação-representado. Na primeira uma coisa é diferente da outra em número, na outra, em qualidade.

⁴³ Como apontamos, há o problema do tom de azul. Se a mente é capaz de formar essa idéia, possuindo assim alguma capacidade criativa, não se vê como ou o que a limitaria na sua capacidade de criar coisas, ameaçando assim a distinção não só entre impressões e idéias, mas também entre idéias da imaginação e idéias da memória.

⁴⁴ Considerando um modelo berkeleyano em que Deus é causa dos objetos, não mais investigariamos como aqueles objetos causam percepções em nós, mas como Deus cria, causa os objetos que então, por sua vez, causam percepções em nós. A investigação seria de mesma natureza, somente investigando uma causa mais remota de nossas percepções.

“crenças-acessórias” usadas para preencher os espaços que o conhecimento não pode ocupar hoje, mas que com futuros descobrimentos da ciência deixariam de ser necessárias.

Para mostrar este aspecto fundamental das crenças naturais, podemos investigar o que está envolvido na outra crença natural, da dependência causal. Como vimos, não podemos ter conhecimento de como a causalidade funciona, quando a consideramos como sendo um poder nos objetos de agir sobre outros. O que podemos conhecer é, por um lado, o que nos é dado na experiência, como a conjunção constante, contigüidade e a sucessão temporal – componentes da relação causal enquanto ela é considerada uma relação filosófica. Por outro lado, vimos também que isso não é suficiente para explicar tudo o que há sobre a causalidade, pois há a conexão necessária. É preciso considerar a causalidade como uma relação natural – não como uma qualidade na natureza ou nos objetos externos, mas como uma propensão da mente em passar de uma impressão para uma idéia relacionada a ela. Hume não diz que isso é tudo o que há a respeito da causalidade, mas é tudo o que pode ser conhecido.

Mas é certo que, quando ordinariamente falamos sobre algum par de coisas que estão conectadas causalmente, nem queremos apontar para aquelas três qualidades da relação filosófica da causalidade, tampouco queremos dizer que estamos fazendo uma transição mental de uma impressão à uma idéia. O que queremos dizer é que as coisas, não nossas percepções, são conectadas causalmente. Ora, somente porque não podemos conhecer se tais conexões ocorrem nas coisas, não significa que não podemos falar, ou melhor, supor que ocorram. Se tudo o que importasse fossem operações mentais, seja para a causalidade, seja para a existência contínua e distinta dos objetos externos, então Hume já teria dado conta de modo suficiente das duas coisas. Em relação à causalidade, ele já teria mostrado que o que podemos conhecer são aquelas qualidades da relação filosófica e o que sobrasse para ser explicado seria suplementado pela relação natural, a propensão da mente. Em relação à existência contínua e distinta dos objetos, Hume teria mostrado que percepções, os únicos objetos aos quais temos acesso, são internas e dependentes da mente; qualquer outro aspecto do caso seria explicado pela propensão da mente de atribuir maior coerência aos objetos percebidos do que a experiência nos apresenta, para torná-la o mais uniforme possível. Isso em algum momento envolveria uma confusão, que seria partir do fato de que percebemos

coisas como estando fora de nossos corpos, para a inferência de que elas também estão fora de nossa mente. Objetos externos, estritamente falando, seriam mera ficção.

Lewis White Beck⁴⁵ procura mostrar que há ainda um elemento na relação da causalidade que não é explicado nem pela causalidade enquanto relação filosófica, nem enquanto relação natural (associação). Esse elemento é a chamada crença natural na conexão causal. Beck faz uma breve, mas aprofundada análise da parte do *Tratado*⁴⁶ onde Hume busca a origem da idéia de conexão necessária (que será o resultado do processo de associação), investigando dois princípios, esperando que, se obtiver uma resposta de como eles se formam, então ele obterá a resposta sobre o conteúdo da idéia de conexão necessária. O primeiro princípio é, reproduzindo o modo resumido usado por Beck, todo-evento-alguma-causa e o segundo princípio, mesma-causa-mesmo-efeito. A análise de Beck consiste em mostrar que Hume não encontra uma justificativa (isto é, uma origem) para o primeiro princípio além de que ele deve ter sua origem na experiência (no sentido de que os dados para a sua formação nos são fornecidos pela experiência para a formação do costume) e, nos casos em que a experiência não nos dá as impressões esperadas por alguma regra do segundo princípio (temos uma causa, mas seu efeito esperado não ocorre), o primeiro princípio é usado para conferir uniformidade e coerência à experiência e, assim, “salvar” o segundo princípio. Em outras palavras, se em um caso particular há uma causa observada, e o efeito esperado não é produzido (no caso em que a associação causal é tomada como obtendo entre o par de objetos) tal instância não contará como um contra-exemplo para o princípio mesma-causa-mesmo-efeito. Isso teria que ocorrer caso a formação da crença de uma certa conexão causal entre quaisquer dois objetos se desse *exclusivamente* pela conjunção de instâncias dadas na experiência. Isto é, se a conexão causal fosse dada apenas como um dado probabilístico – e.g., observamos oito em dez casos a relação obtendo, logo há uma chance de oitenta por cento de que em um caso similar a mesma causa produza o mesmo efeito. Mas não é isso que ocorre. Usa-se, Beck argumenta, o primeiro princípio, todo-evento-alguma-causa, para justificar que, se o efeito esperado não ocorreu, isso não se deu por uma falha na eficácia causal, poder, no objeto tomado como causa, mas só pode ter ocorrido pela intervenção de alguma outra causa ou mudança nas circunstâncias, de modo que o caso que esperávamos ser análogo aos anteriores, na verdade não era. Isso faz com que tal instância não seja tomada como um

⁴⁵ BECK, Lewis White. *A Prussian Hume and a Scottish Kant*, em Logan, Beryl (ed.) *Immanuel Kant's Prolegomena to any future metaphysics: in focus*. Routledge, Londres, 1996.

⁴⁶ A partir de T78.

contra-exemplo para a regra geral, mas como um exemplo de uma situação anômala em relação àquela esperada. Ou seja, postula-se a existência de uma outra causa que talvez jamais tenha sido observada para explicar por que uma certa conexão causal não ocorreu. Não assumimos que uma causa seja oitenta por cento eficaz, pelo contrário, assumimos que ela é cem por cento eficaz, que o efeito esperado será produzido caso as circunstâncias sejam corretas. E isso assume-se mesmo quando não temos cem por cento de experiência instanciando a regra de conexão causal específica.

Assim, para Beck, o princípio todo-evento-alguma-causa possui um certo caráter *a priori*⁴⁷ porque sua origem não pode ser encontrada na experiência e porque seu uso é de garantir a validade do princípio causal mesma-causa-mesmo-efeito, mesmo quando a experiência forneceria dados que diminuiriam a força da conexão estabelecida. Podemos também explicar isso em termos da propensão da mente, para deixar claro que esse primeiro princípio e o costume de passar de uma impressão para a idéia relacionada não são a mesma coisa: os casos que contariam como exceção ao princípio seriam contrários à associação que a mente faz entre uma impressão e uma idéia, mas ao invés de contar tais casos como fundamento para a quebra da associação (já que a associação esperada não ocorreu) e, logo, para a formação de uma outra associação, a mente continua a associar impressão e idéia do mesmo modo⁴⁸. Ela continuará fazendo a transição (isto é, mesma-causa-mesmo-efeito), e isto não pode ser explicado pela experiência, visto que esta pode nos dar uma impressão diferente daquela esperada, nem pela própria propensão da mente – o princípio, que é a crença natural, é mais primitivo e não é passível de explicação por associação. Tal “primitividade” também ocorre em relação à crença natural da existência contínua e distinta dos objetos.

As razões que temos para não podermos conhecer um mundo externo servem somente para traçar limites à crença quando tratamos de casos específicos⁴⁹, e não negá-la. Se Hume usasse a razão para negar as duas crenças naturais, isto é, se usasse os argumentos acima para provar que não há objetos externos, e que não há conexão causal a não ser aquele sentimento

⁴⁷ Com isso não queremos dizer que ele seja anterior a toda experiência, e sim anterior aos casos concretos nos quais ele é encontrado – isto é, o princípio não é derivado ou apreendido nos casos, mas é parte essencial neles.

⁴⁸ Como a associação é dependente da experiência, esperar-se-ia que, mudando a experiência, mudaria a associação.

⁴⁹ Isto é, que, para o papel que seguro, existe um objeto externo que possua tais características, e o mesmo para todos os outros objetos que são percebidos como estando fora de nossos corpos.

de passar de uma impressão para uma idéia, ele não só estaria medindo o que é existente pelo que é pensável, mas também estaria indo contra a sua própria posição de que razões não são e não podem ser suficientes para duvidarmos de nossas crenças, pois não é por argumentos que crenças são criadas e não é por argumentos que elas são desfeitas (“... a crença é uma sensação ou um modo peculiar de conceber, que é impossível para meras idéias e reflexões destruírem”. T184). O que aqui sugiro é que são as duas crenças naturais que nos dão os pressupostos básicos para podermos ter qualquer forma de cognição, seja (de acordo com a divisão de Hume) de relações de idéias ou questões de fato, e assim, sem assumir este tipo de realismo - o de que há um mundo externo, e o de que coisas estão conectadas causalmente - sequer seria possível pensar em uma ciência da natureza humana nos moldes de Hume, pois se ainda houvessem conteúdos mentais, esses teriam que ser inatos. Hume deixa claro que a existência ou não de um mundo externo não é uma questão aberta para debate: “Nós podemos perguntar, *que causas nos induzem a crer na existência de corpos?* Mas é vão perguntar *se há corpos ou não?* Este é um ponto que nós devemos supor em todos nossos raciocínios” (T187).

8. CONCLUSÃO

Podemos agora, tendo exposto os principais elementos da filosofia de Hume, melhor compreender como eles funcionam conjuntamente, e esclarecer o problema principal com o qual estamos lidando. A questão principal é saber como Hume fundamenta a distinção que ele faz nas nossas percepções, entre impressões e idéias, pois é a partir desta distinção que podemos também distinguir entre idéias da imaginação e idéias da memória e, ultimamente, entre aquilo que é real e aquilo que é fictício. Se a filosofia de Hume não puder fazer isso, não poderíamos a partir dos seus princípios falar do que é e do que não é, não haveria como ela sustentar um conceito mínimo de verdade e falsidade, tornando-a completamente inconseqüente – a partir dela, qualquer coisa seria possível.

Hume tenta marcar a diferença entre impressões e idéias de várias formas: a primeira é notar que impressões são itens originais, e as idéias cópias delas. Mas essa definição, sozinha, abre a possibilidade de estarmos de posse de idéias para as quais não temos uma impressão anterior. Tais idéias podem ser de dois tipos, elas podem tanto ser de algo que é reconhecido como real, como uma certa cidade, quanto de algo que é reconhecido como sendo mera fantasia, como um unicórnio. Em ambos os casos teríamos as idéias sem termos tido anteriormente as impressões das quais as idéias deveriam ter sido copiadas. Notemos que não queremos fazer a distinção entre impressões e idéias – isso é dado de barato – a questão é saber como tal distinção é fundamentada, pois é nessa fundamentação que encontraremos um importante elemento de realismo na filosofia de Hume que não pode ser ignorado. O modo que Hume procede é procurar nas percepções qualidades para as quais podemos apontar como responsáveis por termos feito a distinção em primeiro lugar. Se não se desse assim, e dependêssemos de primeiro apontar para as qualidades que fazem uma idéia ser tomada ou como real ou como fictícia, então não poderíamos apontar para os dois exemplos acima como sendo contra-exemplos para a afirmação de que impressões sempre precedem as idéias, já que ainda não teríamos certeza de que qualidades são essas. Antes, é preciso que já as reconheçamos como idéias e não como impressões, e ainda apreendamos uma segunda distinção, aquela entre idéias da imaginação e idéias da memória. Distinguir entre impressões e idéias é uma atividade profundamente enraizada em nós e é feita antes de podermos expor ou reconhecer qualquer razão que temos para tanto, de tal modo que quaisquer razões que tenhamos para negar a regra utilizada para expor a distinção não servirá para a abandonarmos, e sim para deixá-la mais forte. Assim, no caso da regra que diz que toda idéia possui uma

impressão anterior e correspondente a ela (o princípio da cópia), é preciso, em função de se ter encontrado contra-exemplos, modificar a regra para que ela dê conta dessa falha em sua definição. Hume faz isso por meio de uma clivagem tanto nas impressões quanto nas idéias, dividindo-as entre aquelas que são complexas e aquelas que são simples, chegando então propriamente àquilo que ele chama de primeiro princípio da natureza humana: “Todas nossas idéias simples procedem ou mediatamente ou imediatamente de suas impressões correspondentes.” (T7)⁵⁰.

Há também outra razão para Hume ter que distinguir as percepções entre aquelas que são simples e as que são complexas. Consideremos que se estivéssemos de posse somente das faculdades de sensação e memória, sendo a primeira a responsável por receber as percepções (impressões) e a segunda aquela na qual elas são repassadas, como em um filme (idéias)⁵¹, então todas aquelas idéias que não possuem uma impressão anterior teriam que ser tomadas como quiméricas e descartadas como sendo sem sentido⁵². No entanto, não é isso que ocorre na filosofia de Hume. Em primeiro lugar, é impossível termos experiência imediata de tudo o que acreditamos que existe. Para Hume, é a faculdade da imaginação que é responsável tanto pela formação de ficções, como sereias, quanto pela formação de idéias que concernem aquilo que é real, mesmo quando não temos experiência imediata delas, como a crença de que a Terra gira em torno do Sol e, principalmente para a filosofia humeana, todas as idéias envolvidas em relações causais.

A imaginação é capaz de “transpor e mudar” as idéias de sorte que ela pode quebrar a rigidez da ordem das coisas percebidas, dada pela memória. Mas a imaginação não fica limitada nem à ordem das percepções dadas pela sensação, nem à sua forma. É possível, por exemplo, pensar que eventos pudessem ter acontecido de outro modo do qual eles aconteceram e são lembrados; é possível pensar em futuras ocorrências das quais ainda não temos experiência; e é possível também pensar que objetos possam ter propriedades diferentes das quais a sensação nos apresenta – eu posso ver este copo de vidro claro e posso também imaginar que o vidro pudesse ser da cor verde. Todas essas atividades são abarcadas pela

⁵⁰ Já vimos no que consiste a simplicidade de uma percepção em detalhe acima, (pp.20).

⁵¹ Assim a diferença entre cada tipo de percepção se daria pela diferença de faculdade à qual ela pertenceria.

⁵² O teste que Hume usa para determinar se uma idéia possui algum sentido, se estamos falando de algo é procurar na experiência a impressão da qual ela é derivada. Assim, tendo encontrado a origem, seria possível dizer que estamos de posse da idéia. Se não encontramos a origem, teríamos um nome (e.g. substância), mas se a ele não há nenhuma idéia anexada, então ele é dito ser sem sentido.

imaginação, e só é possível que ela faça isso na medida em que as percepções são fracionadas em elementos menores, isoladas de acordo com o órgão sensível que a origina – os olhos dão cores e formas, o paladar sabores etc. – dando o que Hume chama de percepções simples.

É preciso notar, no entanto, que o transpor e mudar idéias que a imaginação pode fazer livremente não implica que ela faça de modo completamente aleatório ou desregrado. Pelo contrário, ela é guiada por princípios que Hume chama de relações naturais – não no sentido em que sejam relações que obtenham entre os objetos em um mundo externo, mesmo quando não são percebidos, mas no sentido em que proceder de tal modo é natural à mente. Mais especificamente neste caso, é natural à imaginação operar de acordo com, ou unir as idéias nessas relações. As relações naturais são a relações de semelhança, contigüidade no lugar e no tempo e causa e efeito.

Tais elementos, percepções, faculdades e relações, dão conta de pelo menos três categorias nas quais podemos colocar as percepções: aquilo que é imediatamente experienciado e real dado pela sensação (as impressões); aquilo que foi experienciado e concerne o real na medida em que se refere a uma experiência sensível passada (as idéias da memória); aquilo que ou pode ser completamente fictício (uma certa idéia da imaginação); e aquilo que, mesmo sendo uma idéia da imaginação, é tomado por algo real, como no caso das idéias em relações causais. Se o fato de impressões serem itens originais e idéias cópias delas ainda não nos dá nenhuma característica determinante que nos permita identificar qual é qual, temos uma segunda descrição da diferença entre impressões e idéias. A diferença entre as percepções estaria claramente marcada pela diferença de faculdade à qual cada percepção pertence. Colocado simplesmente, a diferença é a mesma que entre sentir (ter impressões) e pensar (ter idéias). E se isso ainda não for suficiente, temos ainda um grupo de características para diferenciarmos impressões de idéias, a força e a vivacidade. Pensamos primeiro que elas eram qualidades das percepções, do mesmo modo que cores e texturas são propriedades de percepções. As impressões seriam as percepções que possuísem essas qualidades em mais alto grau, seriam as percepções mais fortes e vivazes que podemos ter; e as idéias que, por serem cópias das impressões, também possuiriam tais qualidades em certo grau, mas inferior ao grau encontrado nos itens originais, nas impressões. Depois aprendemos que força e vivacidade são termos empregados por Hume que tentam capturar uma atitude que temos

frente às percepções ao invés de ser uma qualidade inerente a elas⁵³. A diferença de atitude seria entre o crer e o não crer em uma percepção – isto é, entre tomar uma percepção como sendo ou representando algo real, e não fazê-lo⁵⁴. No que concerne à atividade de pensar, há idéias que são acompanhadas de crença, e há idéias que não são. Entre aquelas idéias que são acompanhadas de crença as pertencentes à imaginação e à memória são diferenciadas pelo fato desta última faculdade preservar a ordem em que as percepções foram recebidas. Mas entre as idéias da imaginação, como é possível mostrar por que cremos em umas e não em outras? A solução de Hume é de atrelar as impressões às idéias da imaginação que são acompanhadas de crença. Os casos mais claros e pertinentes para a filosofia de Hume são aqueles que envolvem inferências causais, que possuem dois elementos: uma impressão presente e uma idéia da imaginação associada a uma impressão por hábito. Por virtude de tal associação a idéia, apesar de estar no rol daquelas pertencentes à imaginação (pois não é uma idéia lembrada) é crida, e não é tomada como uma ficção ou fabricação da mente. O interesse neste tipo de crença não é puramente intelectual, como o de estabelecer de que modo estamos justificados a fazer tais inferências, ou como as fazemos, mas concerne interesses práticos. Por exemplo, se nos depararmos com fogo (a impressão presente) não pularemos nele, pois temos associada à tal impressão a idéia de que nos queimaríamos – cremos que nos queimaríamos se pulássemos no fogo e, apesar de tal idéia não fazer parte de nossa experiência imediata (não a sentimos do mesmo modo que vemos o fogo) cremos que ela é tão real quanto o fogo que temos na nossa frente.

Até aqui tudo parece ir bem na filosofia de Hume, mas quando começamos a examinar um pouco mais a fundo alguns problemas começam a aparecer. Ora, mesmo a divisão entre

⁵³ Hume apresenta essas características de modo inverso ao apresentado aqui. Impressões e idéias se diferenciam pela diferença em graus de força e vivacidade (T1); a diferença entre impressões e idéias pode ser colocada como a mesma diferença que entre sentir e pensar (T2); e em seguida ele estabelece que idéias são cópias de impressões, o princípio da cópia (T2-7).

⁵⁴ É extremamente complicado falar de impressões sendo reais ou representando a realidade porque a primeira alternativa poderia ser interpretada como sendo aquela da posição que Hume classifica como vulgar, que confunde representações com coisas representadas, e toma as impressões, que são itens mentais, como existentes independentes da percepção. Tendo feito a distinção, e não tomado as impressões como os próprios objetos externos, podemos cair na segunda alternativa que pode ser interpretada como sendo a posição que Hume chama de filosófica. Nesta posição o problema não é a confusão entre representação e representado, mas sim em tomar as impressões como representações fiéis de objetos externos – o que não pode ser demonstrado, pois para tanto seria preciso poder comparar as duas coisas e só podemos ter acesso às coisas através da percepção (T187 ss). Por isso Hume chama as impressões de itens originais. No entanto, nossa opinião é de que, por um lado as impressões não são imaginadas, e por isso mereceriam o título de reais, e por outro lado não podemos pensar que são as únicas coisas que existem, isto é, não podemos suprimir o pensamento de que há um mundo externo e que as coisas neste mundo causam as impressões, e por isso elas mereceriam o título de representações, sem, porém, querer dizer com isso, que há uma perfeita simetria entre as qualidades percebidas nas impressões e as qualidades que pensamos estarem presentes nos objetos do mundo externo.

percepções simples e complexas tem suas exceções. O caso notado por Hume é aquele que vimos do tom de azul ausente. Tal caso é importante não porque em função dele não poderíamos mais fazer a distinção entre impressões e idéias. Como já dissemos, quando há exceções à regra, Hume não as toma como minando os seus princípios, mas somente como uma boa razão para tornar os princípios mais refinados, possivelmente com a introdução de novas variáveis que nos permitissem melhor explicar a diferença entre as percepções. No caso do tom de azul Hume nem isso faz. Diz Hume que,

[...] cada impressão, externa ou interna, paixões, afecções, sensações, dores e prazeres, estão originalmente em pé de igualdade; e que quaisquer outras diferenças que podemos observar entre elas, todas aparecem em suas verdadeiras cores, como impressões ou percepções⁵⁵. [...] Pois já que todas ações e sensações da mente são conhecidas por nós pela consciência [by conciousness], elas devem necessariamente aparecer em cada particular o que são, e ser o que aparecem. Sendo tudo que entra na mente na *realidade* uma percepção, é impossível que qualquer coisa apareça diferente para o *sentir*. Isso só seria possível se supuséssemos que mesmo onde nós estamos mais intimamente conscientes, podemos estar errados. [T190]

No caso do tom de azul ausente, não podemos estar errados em relação às qualidades e ao que a percepção é – um tom de azul. Mas podemos estar errados sobre como tomamos esta percepção, tomando como algo real, sentido, algo que é somente pensado. Se podemos colocar a idéia do tom de azul, da qual não tivemos experiência, no mesmo nível das idéias das quais nós tivemos (quando impressões), não poderíamos fazer o mesmo em relação a outras idéias que comumente tomamos como fictícias, como sereias e unicórnios?

Isso serve para mostrar que Hume não está preocupado somente com as distinções que podem ser feitas entre aquelas coisas que estão na mente. Como já notamos, em uma relação causal ao tomar a idéia associada a uma impressão como algo que está por vir, por uma percepção que podemos vir a ter, nós temos a percepção naquele momento, a consideramos como somente um sinal para algo que não é uma percepção (um objeto externo) mas que pode vir a ser uma percepção associamos ser inequivocadamente do real, isto é, uma impressão. A idéia associada a uma impressão em uma inferência causal tem seu valor somente como um substituto para a impressão que esperaríamos ter se estivéssemos nas condições certas. A

⁵⁵ Presumivelmente Hume quer dizer “como impressões ou idéias”, isto é, não haveria engano se estivéssemos sentindo ou pensando.

relação com um mundo externo é mais imediata ainda quando temos impressões. É certo que não é possível argumentar a partir das qualidades das percepções para qualidades que supomos estarem presentes em objetos de um mundo externo. Temos por um lado pleno conhecimento do que ocorre dentro de nossas mentes, mas o que é realmente importante não é somente isso, mas saber o quanto isso permite nos relacionarmos com um mundo que supomos ser compartilhado por todos nós, mesmo quando a única coisa a qual temos acesso imediatamente são nossas percepções, que são internas e não compartilhadas. Colocado de modo simplificado, a questão é saber o quanto de realismo Hume pode e está disposto a aceitar.

O melhor modo que achamos de explorar isso foi na análise que fizemos do que ocorre quando temos uma percepção de algo complexo, como uma maçã, para a qual demos uma resposta provisória. Recolocando a questão, de modo geral, quando ocorre uma percepção de maçã (ou qualquer outro objeto que Hume chamaria de uma percepção complexa) ficamos com duas alternativas: ou cada sentido nos dá uma impressão que por intermédio de uma operação da mente são compostas em uma impressão complexa; ou as impressões são dadas juntas e posteriormente a mente opera a distinção em elementos simples.

Que modo de interpretar o que ocorre na percepção estaria mais de acordo com a filosofia de Hume no final do percurso? A primeira alternativa envolve tratar impressões simples como blocos de construção utilizados para a formação de qualquer impressão complexa e anteriores a elas; enquanto que a segunda alternativa envolve tratar as impressões complexas como os itens primitivos, sendo as impressões simples somente itens que podem ser considerados à parte delas, mas que em realidade são inseparáveis.

A primeira alternativa parece ser a mais interessante, pois se a percepção se desse da segunda forma, nós teríamos que admitir que primeiro temos impressões complexas que posteriormente, quando copiadas em idéias, podem ser divididas pela imaginação (já que esta é a única faculdade que pode separar e unir as percepções) em itens chamados de simples. Mas neste caso, não haveria espaço para impressões simples, somente de modo anacrônico poderíamos dizer que há tais impressões simples, isto é, somente depois de impressões complexas serem copiadas em idéias complexas e estas serem fragmentadas pela imaginação.

Para dar conta de sua posse, já que o princípio de distinção e separação de Hume⁵⁶ implica que se há tal distinção então tais coisas existem separadamente, teríamos que então postular a existência de impressões simples. Neste caso, o exemplo do tom de azul ausente não mais poderia ser indicado como um contra-exemplo para o princípio de que toda idéia simples possui uma impressão simples anterior a ela e da qual a idéia é cópia, mas sim ser o seu caso paradigmático. Pois não seria importante que tenhamos tido uma impressão complexa na qual o tom de azul fosse um componente, uma vez que percepções só são desmembradas quando viram idéias. Propriamente falando, nunca teríamos experiência de impressões simples, e é exatamente porque não poderíamos mostrar em uma idéia complexa a presença daquela determinada idéia simples da qual dizemos estar de posse, é que teríamos um caso da passagem do ter uma idéia simples para a postulação da existência de uma impressão anterior. A situação se inverteria, não seria porque temos impressões simples que temos idéias simples, mas o contrário, é porque temos idéias simples (como o tom de azul) que temos impressões simples. Por isso que o exemplo do tom de azul seria o caso paradigmático, pois como não teríamos encontrado ele em quaisquer percepções complexas, mesmo assim supomos que há uma impressão simples à qual ele corresponde.

Não é somente este argumento que nos faz tender mais para a primeira interpretação, é preciso também, para que os sentidos nos dêem maçãs, carros e casas, sem a interposição de outra faculdade, que eles dêem não somente a sensação, mas que essas sensações venham acompanhadas de conteúdo. Isto é, o princípio de união de todas as percepções complexas teria que ser dado a nós junto com a percepção, e aqueles princípios de união, designados por Hume de relações naturais teriam que ser re-interpretados para “natural” designar algo outro que as propensões da mente de associar percepções – teria que ser natural às percepções, mesmo quando não percebidas. Ora se o único modo de explicar como a experiência faz sentido é dizendo que as sensações já vêm com conteúdo, então não é possível entender porque não é possível inferir quais são as qualidades dos objetos que originam a percepção a partir das qualidades apreendidas nelas. Visto que a sensação não somente apreenderia uma massa disforme que seria moldada pela imaginação, mas a própria forma seria dada conjuntamente com a sensação⁵⁷. Tal forma não viria da própria sensação, já que esta é uma

⁵⁶ Ver pp. 22, acima.

⁵⁷ Então a questão seria por qual sentido é dado o princípio de unidade das impressões simples – algum tipo de intuição intelectual teria que ser admitida por Hume? Tomar tal posição parece trazer mais problemas do que soluções.

faculdade sem atividade alguma, puramente receptiva, mas a forma viria daquilo que causa a sensação.

A alternativa é a de que cada sentido nos dê uma certa matéria - impressões simples – para a imaginação moldar – unir e separar – em maçãs, carros e casas. Essa interpretação tem a vantagem de que o exemplo do tom de azul ausente realmente aparece como um contra-exemplo da teoria, como Hume propunha. Isso porque primeiro teríamos impressões simples, estas então seriam unidas em impressões complexas pela mente de acordo com aqueles princípios de associação e então copiadas em idéias (quando viram não mais sensação, mas memória). O próximo passo, e talvez o mais difícil, é saber como essa união das impressões simples é feita pela mente. No texto do *Tratado*, a preocupação em explicar como isso se dá não ocorre, Hume passa diretamente para a “conexão ou associação de idéias” (T10-3). Na conexão das idéias a imaginação é guiada por princípios universais (as relações naturais) que, Hume enfatiza, não devem ser tomados como estabelecendo uma conexão inseparável entre as idéias, mas que devem ser tomados como se fossem uma “força gentil”: “... a natureza de certo modo apontando para cada uma das idéias simples quais são apropriadas a serem unidas em uma complexa” (T10-11).

Argumentaremos que se isso ocorre em relação às idéias simples, só pode ser porque ocorre primeiro em um grau maior nas impressões. Paralelamente ao argumento de Hume, quando este diz que idéias possuem força e vivacidade porque são cópias de impressões e porque mantêm alguma relação com elas (como a causalidade), podemos inferir que a atribuição de propriedades pode ocorrer na direção contrária. Se há alguma qualidade presente nas idéias, tal qualidade só pode ter vindo de sua impressão anterior, da qual ela é uma cópia. Então se há uma “força gentil” atuando sobre as idéias, então podemos inferir que há uma força atuando sobre as impressões, mesmo que no final das contas tal força seja uma propensão da mente.

Pensar que essa força atua sobre as impressões pode dar conta tanto da memória quanto de uma categoria de impressões com a qual ainda não tínhamos lidado – as ilusões. Ela dá conta da memória porque a característica desta é de preservar a ordem das impressões. Assim a força de união nas impressões seria preservada na memória na ordem das percepções – mas a força não é tão forte que não pode ser quebrada pela imaginação, e uma vez que isso é feito não mais chamamos de memória, mas de imaginação. E tal força dá conta de ilusões nos

casos em que ela, mesmo sendo mais intensa que a presente nas idéias, é quebrada, e a mente conecta as impressões de forma “errônea”.

Dentro desta interpretação, podemos fazer uma divisão, que seria na interpretação do que é tal força, o que Hume entende por natural: estas são qualidades das coisas que acabam determinando o modo de operação da mente; ou são o modo que a mente opera que por sua vez determina o modo como as coisas podem ser.

Nós estamos fortemente inclinados a aceitar a segunda alternativa, pois as falhas que podemos apontar para a primeira espelham as falhas que apontamos para a alternativa do dilema anterior. A diferença é que neste caso não seriam as impressões complexas, mas as impressões simples que teriam que vir acompanhadas de conteúdo, conteúdo este que determinaria a união de uma impressão simples com outra. Assim teríamos que também poder argumentar a partir das propriedades dessas impressões simples para as propriedades dos objetos externos.

A alternativa que tentamos defender possui sérias conseqüências para a explicação de que modo podemos ter um mundo compartilhado. Pois se tudo se resolve em qualidades e propensões da mente de unir e separar percepções, então parece que qualquer pequena diferença entre duas mentes já poria em risco a possibilidade de comunicação entre elas. Temos evidência textual de que é mais ou menos assim que Hume pensa que as coisas funcionam, isto é, que as mentes possuem os mesmos poderes. O exemplo mais claro que podemos trazer é quando Hume trata do que é a crença.

Suponha que uma pessoa presente comigo, que afirma proposições, para as quais eu não assinto, *que César morreu em sua cama, que prata é mais fusível que chumbo, ou mercúrio mais pesado que ouro*; é evidente que apesar de minha incredulidade, eu entendo perfeitamente o que ele quer dizer, e formo as mesmas idéias que ele forma. Minha imaginação possui os mesmos poderes que a dele; nem é possível que ele conceba uma idéia que eu não possa conceber; nem juntar quaisquer idéias que eu não possa juntar. Logo eu pergunto, onde está a diferença entre crer e não crer qualquer proposição? A resposta é fácil com relação a proposições que são provadas por intuição ou demonstração. Neste caso, a pessoa que assente não somente concebe as idéias de acordo com a proposição, mas está necessariamente determinada a concebê-las daquela forma, seja imediatamente ou pela interposição de outras

idéias. O que é absurdo é ininteligível; nem é possível para a imaginação conceber qualquer coisa contrária a uma demonstração. Mas como em raciocínios de causalidade, e sobre questões de fato, essa necessidade absoluta não ocorre, e a imaginação é livre para conceber ambos os lados da questão, eu pergunto, onde está a diferença entre incredulidade e crença? já que em ambos os casos a concepção da idéia é igualmente possível e precisa. (T95).

Como a imaginação de ambas as pessoas possuem as mesmas capacidades, e as mesmas idéias são formadas por elas, a diferença entre crer e não crer não está em uma diferença nas idéias que as pessoas têm, mas está no modo de conceber as idéias (que envolve não somente a apreensão do conteúdo, mas também das relações que essa idéia possui com outras). A preocupação de Hume era em mostrar que a crença, assim como a existência, não é uma propriedade de coisas que pode ser tirada e colocada de acordo com a vontade de cada um. Se a diferença entre a crença e a incredulidade se desse pela diferença das idéias concebidas, então quaisquer duas pessoas que discordassem de algo, na verdade não estariam discordando de nada, visto que estariam pensando coisas diferentes. Assim Hume assegura uma estabilidade dos objetos concebidos por todos, para que seja possível que pensemos as mesmas coisas, mas atribui a diferença de opinião ao modo que tais objetos são concebidos⁵⁸. Aqui Hume deixa explícita a conexão entre a crença e aquelas propriedades das percepções, de força e vivacidade. Colocado simplesmente: força e vivacidade são o mesmo que crença. Logo, como notamos, Hume acaba sustentando a diferença entre idéias da imaginação que são tomadas como reais (aquelas de raciocínios causais) e aquelas que são tomadas como fictícias, por possuírem ou não uma conexão com uma impressão. Aquelas idéias que são associadas a uma impressão presente possuem mais força e vivacidade (são cridas) que as que não são (logo, não são cridas). O mesmo ocorre na diferença entre crença e incredulidade – se a diferença entre as duas atitudes está no modo no qual elas são concebidas (e tal modo só pode ser a força e a vivacidade) então ultimamente a diferença está na experiência que cada um tem, podendo a diferença ser explicada em como cada idéia está associada a uma impressão. Tomemos o exemplo de Hume, que alguém vem e nos diz (e tal pessoa acredita) que César morreu em sua cama. Claramente não acreditamos nesta proposição, mas a pessoa que nos diz acredita – donde procede a diferença? Já temos que, como tal pessoa, podemos formar a idéia de César morrendo em sua cama, mas no nosso caso tal idéia não está associada com impressão alguma que passe para ela força e vivacidade, que nos faça crer nela. Pelo

⁵⁸ Que não deve ser entendido como uma variação no conteúdo das idéias.

contrário, temos a idéia de que César foi assassinado no senado, e nesta proposição cremos, pois a ela está associada uma impressão que lhe confere força e vivacidade. Essa impressão pode ter sido o testemunho de uma fonte confiável, como um professor, ou talvez tenhamos lido em Plutarco, e nosso amigo tenha escutado o que ele nos diz de outra fonte não tão confiável. De qualquer modo, apesar da crença ser explicada por mecanismos mentais, tanto o que inicia a possibilidade de termos crenças, quanto aquilo que dá conta da possibilidade de crermos em coisas diferentes e que ultimamente pode decidir qual crença está certa ou errada, é a experiência, e isto não é dependente de nós.

Talvez isso ainda não seja o suficiente para dar total estabilidade à posição que queremos defender, pois como é possível explicar que podemos ter ilusões sensoriais a não ser pelo modo em que a mente une as percepções? E se isso pode acontecer, o que garante que tais erros não sejam bem mais frequentes do que pareçam ser. Por exemplo, é perfeitamente possível pensar que apesar de usar os mesmos nomes para as cores, cada pessoa possua diferentes idéias para cada cor designada por um certo nome.

Esta interpretação tem ainda outros problemas com os quais ela deve lidar, não só o do tom de azul. Se supusermos que todas as impressões complexas são formadas pela união que a mente faz das impressões simples, então um problema aparece quando queremos dizer qual a localização de um sabor ou de um som. Hume propõe a máxima de que “... um objeto pode existir e mesmo assim não estar em lugar algum” (T235). Para ele os únicos objetos que podem existir em algum lugar são aqueles dados pela visão e pelo tato, pois é somente destes que podemos dizer que suas partes estão em relação espacial umas com as outras de modo que formem uma figura ou uma quantidade. Para mostrar isso ele propõe um experimento:

Consideremos um figo de um lado de uma mesa e uma oliva do outro lado. É evidente que na formação das idéias complexas destas substâncias, uma das mais óbvias é aquela dos seus diferentes gostos. E é tão evidente quanto isto que nós incorporamos ou juntamos essas qualidades com aquelas que são coloridas e tangíveis. O gosto amargo de um e o doce de outro é suposto estar no próprio corpo visível, e estarem separadas uma da outra pelo comprimento da mesa. (T236)

Não vem ao caso tentar mostrar que mesmo sabores ou cheiros são externos a nós por serem moléculas nos alimentos e assim teriam sim algum lugar. Pois, na medida em que tais

coisas fossem observadas assim, elas seriam possivelmente objetos da visão (com o auxílio de um potente microscópio), mas não seriam nem sabores nem cheiros. Assim como quando vemos uma agulha, que causa dor quando em contato com a pele, a própria agulha ou a visão dela não é uma percepção dolorida.

Se é assim, então como é possível para a mente proceder a união de impressões simples para a formação de impressões complexas de figos e olivas? Pois o modo mais simples e direto de entendermos como se dá a formação de impressões complexas a partir de impressões simples é tratar estas últimas como se fossem peças de Lego, que se encaixam, formando certo objeto. Mas tal analogia não funciona porque não é possível atribuir um local nas impressões complexas para as impressões de sabor e cheiro, elas não são peças encaixáveis. A resposta de Hume de como isso se dá ajuda a melhor esclarecer o processo de formação de objetos pela mente, dando à experiência, e não somente aos mecanismos mentais, um papel importante para a formação desses objetos. Apesar do sabor e cheiro de uma fruta não possuírem lugar algum no objeto, Hume concede que eles são inseparáveis das qualidades de cor, extensão, forma etc., e que tais propriedades são sempre co-existentes:

Nem são elas somente co-existentes em geral, mas também contemporâneas em sua aparência na mente; e é na aplicação do corpo extenso aos nossos sentidos que percebemos seu gosto e cheiro particular. Estas relações, então, *de causalidade, e contigüidade no lugar de sua aparição*, entre o corpo extenso e a qualidade, que existe sem estar em um lugar particular, devem ter uma tal influência na mente, que na aparição de uma ela imediatamente passa o pensamento para a concepção da outra. (T235).

Tendo feito isso, Hume explica, a mente então cria outra relação, a de contigüidade no lugar entre as qualidades da visão e do tato, e aquelas do paladar e olfato. Da parte da experiência é preciso que tenhamos tido as impressões dadas pelos diferentes sentidos para que possamos ter a impressão complexa (completa) de uma fruta, seguindo o exemplo. Mas isso não é tudo, é preciso também, uma vez observadas as relações de causalidade (o entrar em contato sensorial com o objeto) e a contigüidade no lugar da aparição, que a mente faça a associação pelo mecanismo do hábito entre aquelas qualidades tangíveis e visíveis e as qualidades do paladar e do olfato, para então termos a impressão de uma fruta – e a mente não pára por aí, ela acaba tratando as últimas qualidades como se fossem do mesmo tipo das primeiras, pois trata-as como se estivessem no próprio objeto. Esse mecanismo de formação

de impressões complexas deixa em aberto a possibilidade de termos percepções incompletas ou mal formadas, e até mesmo errôneas das coisas. Pois pode ocorrer tanto pela mente não fazer as associações apropriadas, quanto por falta de termos experiência de certas qualidades. Há em Hume uma tensão entre os elementos empíricos e os naturais, entre a experiência e a mente, e entre aquilo que só pode ser crido e aquilo que pode ser conhecido, mas que, quando corretamente interpretados, tornam-se complementares ao invés de antagônicos.

Ao buscarmos nas percepções as qualidades que nos permitem distinguir entre uma impressão e uma idéia, é inevitável entrarmos em um círculo se nos limitarmos àquilo que está na mente e pode ser conhecido. Impressões simples são anteriores a idéias simples, tal anterioridade das impressões sobre as idéias só pode ser determinada quando já se conhece por introspecção o que é uma impressão e o que é uma idéia. Dito de outro modo, a diferença entre as duas percepções é a mesma que entre sentir e pensar. Não sendo isto satisfatório, pois para determinar a diferença, e logo a prioridade das impressões sobre as idéias já é preciso reconhecer o que é uma e outra, Hume nos oferece as propriedades de força e vivacidade. Impressões são aquelas percepções mais fortes e vivazes que idéias; a suposição é que por introspecção poder-se-ia comparar duas percepções, e, percebendo a diferença entre força e vivacidade, determinar qual é a impressão e qual é a idéia. O processo é aparentemente simples, mas o que são exatamente essas duas qualidades? Se forem propriedades de imagens, e há algumas passagens no *Tratado* que podem nos levar a pensar que Hume considera percepções como imagens, não só há casos em que idéias poderiam ser mais fortes e vivazes que impressões (mais uma vez, para poder dizer isso é preciso já reconhecer uma idéia como uma idéia e uma impressão como uma impressão, assim a distinção entre as duas não estaria ameaçada, mas sim o critério usado para marcá-la), mas teríamos primeiro problemas em considerar o que seriam imagens de sabores e sons, ou quaisquer outras percepções que não sejam da visão e do tato (quando este é voltado a sentir a forma de objetos), para depois então considerar o que seriam essas propriedades nestes tipos de percepções. Não é frutífero para uma leitura de Hume irmos por esse caminho, força e vivacidade não são propriedades de percepções, mas sim uma atitude que temos frente a elas. Mais propriamente, tal atitude é a crença, como mostramos. Para tanto é preciso admitir que haja graus de crença, que em nossa língua fica melhor descrito como sendo diferentes graus de certeza. A crença mais forte, ou a maior certeza ocorre no sentir (e sentir pode tanto significar percepção sensível quanto o ter emoções), ter impressões. O grau diminui na medida em que essas impressões são copiadas em idéias, mantendo um certo grau quando idéias são associadas a impressões. Mesmo assim,

isto não tira a possibilidade de haver exceções, e que não possamos confundir impressões com idéias ou vice-versa. Pelo contrário, crer ou não crer não pode ser usado como um critério infalível para diferenciarmos impressões de idéias, pois quando falamos em loucura ou alucinações, estamos mencionando casos em que aquilo que deveria ser reconhecido como idéias não são, e são acompanhadas de crença (possuem o mesmo grau de força e vivacidade) no mesmo grau que quando se tem impressões. Os casos podem ser poucos e isolados, e reconhecidos como tais pelo menos por alguém que observa tal confusão, ou a própria pessoa que o faz, mesmo que só o possa fazer em retrospectiva, mas mostram que podemos nos enganar.

Se aprendemos alguma coisa com a análise feita até aqui, é que não há critérios infalíveis, *a priori*, para a distinção de impressões e idéias. O que não significa que a filosofia de Hume possui graves defeitos. Tudo o que os critérios apresentados fazem é apresentar características encontradas em impressões e idéias uma vez que a distinção já foi feita. Se falharmos em fazer a distinção, e confundimos impressões com idéias, é natural que umas apresentem as características das outras. Green e Bennett estão parcialmente certos ao dizer que Hume se beneficia do leitor não crítico que já assume do início que impressões são representações de coisas do mundo real e que idéias são representações destas. Hume precisaria de alguma referência a um mundo externo para fundamentar a distinção entre impressões e idéias, o que não pareceria ser possível, já que, como procuramos mostrar acima (p.86ff) não podemos ter acesso a ele nem por meio dos sentidos nem por meio da razão. Como diz Kemp Smith, “[...] o propósito principal da filosofia de Hume é provar que a crença não depende da razão nem da experiência” (Kemp Smith, p.85). Green e Bennett estão errados ao pensar que Hume não dá conta desta aparente deficiência em sua filosofia. Se nos limitarmos ao puro empirismo na filosofia de Hume, isto é, a percepções, que são mentais, às relações que obtêm entre esses itens mentais e às operações que mente exerce sobre esses itens, realmente não temos como distinguir entre impressões e idéias, pois as estaríamos tomando como percepções enquanto percepções, e neste aspecto elas são indistinguíveis. É preciso ir além do que é mental, e isso Hume faz, não através de algum tipo de conhecimento privilegiado do mundo externo, mas através das crenças naturais, na existência de corpos e em conexão causal. Como procuramos mostrar em relação à esta última, repassando os argumentos de Lewis White Beck (pp. 93-5), apesar da associação ser parte fundamental para a formação da crença, ela não explica tudo. Da mesma opinião é Kemp Smith: “Nós não estamos justificados em dizer que ela [a crença] é gerada na e através da associação, mas

somente que ela nasce sob as condições que a associação em parte provém” (Kemp Smith, pp.86-7).

Pensamos que Hume estava procurando fundamentar a distinção entre impressões e idéias quando ele nos apresenta o primeiro princípio da ciência da natureza humana (o princípio da cópia); quando ele diz que a diferença entre elas é a mesma que entre sentir e pensar; e quando ele nos dá as qualidades de força e vivacidade, apontando para os seus diferentes graus nos diferentes tipos de percepções. Mas descobrimos que nenhum desses supostos critérios jamais são suficientes para fundamentarmos a distinção. Na melhor das hipóteses, podemos na maioria dos casos apontar para impressões e idéias e discernir tais características nelas, mas isso pressupõe que já tenhamos feito a distinção em primeiro lugar. A distinção entre impressões e idéias é feita pré-teoreticamente porque temos a tendência natural em crer em um mundo externo, e assim, naturalmente tendemos a pensar que impressões são efeitos e representações de objetos nele. O que Hume mostra é que não podemos obter conhecimento disso; quando investigamos mais a fundo, aprendemos que não é possível argumentar que objetos em um mundo externo possuam as mesmas propriedades dos objetos que podemos conhecer, das nossas percepções. O mesmo acontece em relação à causalidade – tudo o que podemos conhecer a respeito desta relação é que envolve sucessão, prioridade da causa sobre o efeito e conjunção constante, que conjuntamente podem nos apresentar uma relação causal. Hume ainda investiga a conexão necessária, para descobrir que é uma determinação da mente, uma propensão de unir objetos. Apesar de ser tudo o que pode ser conhecido a respeito da relação de causalidade, isso não quer dizer que isso é tudo o que há. Há também a crença na conexão causal, e esta não se refere a operações mentais, mas sim que tal conexão ocorra entre objetos de um mundo externo, mesmo que não possamos conhecê-la. Dito de outro modo, quando dizemos que uma bola de bilhar causou o movimento de outra, apesar de ser filosoficamente correto dizer que tudo o que há são as relações de contigüidade e sucessão e conjunção constante, apreendidas entre percepções, e ainda o processo de associar percepções (ao ter uma impressão passo para a idéia), isto é, que tudo o que há são itens, relações e associações mentais, ordinariamente julgamos que tais relações ocorrem com coisas que percebemos estarem fora de nós. Se ficássemos somente com aquilo que é filosoficamente correto e conhecido não poderíamos nos referir a nada mais que nossas percepções – “a minha percepção de bola de bilhar...” – que não deixaria espaço para o erro, mas também eliminaria a possibilidade de comunicação, pois enquanto minhas percepções são diferentes das de outras pessoas, elas não as contradizem. Como vimos em T95 (p.104

acima), isso não preocupar Hume, ele supõe que as pessoas formam as mesmas idéias e que a discordância ou concordância entre elas se dá pelo modo de conceber tais ideias. Filosoficamente falando, as idéias de duas pessoas são numericamente distintas e é impossível provar que elas são qualitativamente idênticas, pois para tanto é preciso que uma pessoa tenha as suas idéias e as idéias de outra pessoa em sua mente para comparação, mas, se as idéias estão em sua mente, são dela, e não de outra pessoa. Isso deve ser suficiente para mostrar que quando ordinariamente falamos de coisas, não estamos falando de percepções (apesar de, tecnicamente, estarmos sim), mas supomos que nossas percepções tenham um referente que não seja dependente da percepção.

É a crença natural em um mundo externo, e não um suposto conhecimento alcançado por uma inferência a partir de nossas percepções que nos permite fazer pré-teoricamente a diferença entre impressões e idéias. Se fôssemos desprovidos da crença de que há um mundo externo no qual existem objetos distintos de nossa mente e que continuam e existem mesmo quando não percebidos, seríamos obrigados a tomar nossas percepções pelo que elas são – itens mentais e, em qualquer linguagem e discurso, nos referiríamos a elas mesmas. Uma vez eliminados os mecanismos mentais de associação não teríamos mais maçãs, carros e casas, mas somente agregados de percepções que são comumente observadas juntas, isto é percebidas juntas (que vale tanto para sentir, quanto para pensar), mas que entre elas não possuem nenhuma outra conexão. Com a crença em um mundo externo, não só podemos diferenciar impressões de idéias, mas também podemos pensar que as uniões percebidas entre impressões simples não são mero fato da percepção, mas que refletem uma união de propriedades em um mundo que é independente de nossas mentes – não podemos prová-lo, mas precisamos crê-lo e usá-lo ordinariamente para que a comunicação seja possível. E estes são os elementos da filosofia de Hume.

9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BECK, Lewis White. “A Prussian Hume and a Scottish Kant”, in Logan, Beryl (ed.) *Immanuel Kant's Prolegomena to any future metaphysics: in focus*. Routledge, London, 1996.
2. BENNETT, Jonathan. *Locke, Berkeley. Hume, Central Themes*. Clarendon Press, Oxford, 1986.
3. BERKELEY, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1982.
4. BORGES, J. L. *Ficciones*. Emecé Editores, Buenos Aires, 2005.
5. CHAPPELL, V. C. (ed.) *The Philosophy of David Hume*. The Modern Library, New York, 1963.
6. DICKER, Georges. *Hume's Epistemology and Metaphysics*. Routledge, New York, 1998.
7. DURLAND, Karánn. “Hume's First Principle, His Missing Shade, and His Distinctions of Reason. HUME STUDIES, Volume XXII, Number 1, April 1996, pp.105-121.
8. EVERSON, S. “The Difference Between Feeling and Thinking”. in TWEYMAN, Stanley (Ed.) *David Hume, Critical Assessments*. Routledge, London, 1995. pp.10-24.
9. FLEW, Anthony. *Hume's Philosophy of Belief*. The Humanities Press, New York, 1961.
10. FRASCA-SPADA, Marina. *Space and the Self in Hume's Treatise*. Cambridge, USA, 2002.

11. GARRETT, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford University Press, New York, 1997.
12. GOVIER, Trudy. "Variations on Force and Vivacity in Hume". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 22, No. 86 (Jan., 1972), pp. 44-52
13. GREEN, Thomas Hill. *Hume and Locke*. Thomas Y. Crowell Company, New York, 1968.
14. HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp, Oxford University Press, Oxford, 1999.
15. HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. L.A.Selby-Gigge, Oxford University Press, 1978. (2nd ed.).
16. HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora da Unesp, 2000.
17. JOHNSON, Oliver A. *The Mind of David Hume*. University of Illinois Press, Chicago, 1995.
18. KLAUDAT, André. "As Idéias Abstratas, a Particularidade das Percepções e a Natureza do Projeto Filosófico em Hume". Manuscrito, October 1997, pp.95-121.
19. LANDY, David. "Hume's Impression/Idea Distinction". *HUME STUDIES*, Volume 32, Number 1, April 2006, pp.119-139.
20. LOCKE, John. *Essay Concerning Human Understanding*. Ed. Peter H. Nidditch, Oxford University Press, 1979.

21. MICHAUD, Yves. *Hume et la Fin de la Philosophie*. Presses Universitaires de France, Paris, 1983.
22. MONTEIRO, João Paulo. *Novos Estudos Humeanos*. Discurso Editorial, São Paulo, 2003.
23. MOSSNER, E.C. *The Life of David Hume*. Oxford University Press, Oxford, 2nd ed. 1980 (paperback reprint, 2001).
24. MOUNCE, Howard. *Hume's Naturalism*. Routledge, London, 1999.
25. NORTON, David Fate (ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge University Press, 1993.
26. OWEN, David. *Hume's Reason*. Oxford University Press, Oxford, 2004.
27. PEARS, David. *Hume's System*. Oxford University Press, Oxford, 1996.
28. SMITH, Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume*. Palgrave Macmillan, 2005.
29. SMITH, Plínio Junqueira. *O Ceticismo de Hume*. Loyola, São Paulo, 1995.
30. STRAWSON, Galen. *The Secret Connection*. Oxford University Press, Oxford, 1996.
31. STRAWSON, P. F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. Columbia University Press, New York, 1985.
32. STROUD, Barry. *Hume*. Routledge, London, 1994 (2nd ed.).

33. WAXMAN, Wayne. *Hume's Theory of Consciousness*. Cambridge University Press; New Ed edition, 2003.
34. WAXMAN, Wayne. *Kant and the Empiricists*. Oxford University Press, Oxford, 2005.
35. WRIGHT, John P. *The Skeptical Realism of David Hume*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983.